

VISIONI LATINOAMERICANE



CENTRO STUDI PER L'AMERICA LATINA



Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro studi per l'America Latina (Csal). È una pubblicazione semestrale, internazionale e interdisciplinare che si propone come *forum* di discussione, riflessione e approfondimento delle problematiche che interessano i Paesi dell'America Latina. Il Csal afferisce al Dipartimento di studi umanistici dell'Università degli studi di Trieste ed è membro del Consejo europeo de investigaciones sociales de América Latina (Ceisal).

Le proposte di pubblicazione vengono sottoposte al vaglio della direzione e alla valutazione di almeno due referees anonimi italiani e/o stranieri. Devono pervenire con un anticipo di almeno 5-6 mesi rispetto alla data prevista per la pubblicazione (Gennaio e Luglio).

La rivista *Visioni LatinoAmericane* è presente in: Archivio istituzionale dell'Università di Trieste (OpenstarTs), Berlin Social Science Center, California State University Monterey Bay, Catalogo Italiano dei Periodici (Acpn), Cathopedia, Centre de Recherche Interuniversitaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso México), German National Library Science and Technology, Google Scholar, Instituto Mora (México), Leipzig University, Library Carl von Ossietzky, Nyu Health Sciences Library, Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina (Redial), Romamultielnica, Science Gate, The Hamburg State and University, Thurgood Marshall Law Library (Usa), University of Chicago, University of Groningen, Universidad de Navarra, Université du Québec à Trois-Rivières, University of Wisconsin (Usa), Université Sorbonne Nouvelle, Worldcat (Usa).

Foto di copertina di Giampiero Viezzoli: *Pescatori peruviani con i loro caballitos de totora*



Direttore scientifico

Francesco Lazzari (Università di Trieste)

Assistente alla direzione

Luca Bianchi (Università di Trieste)

Comitato scientifico

Eleonora Barbieri Masini (Università Gregoriana, Roma), Daniele Benzi (Universidad Andina Simón Bolívar, Uasb, Quito), Laura Capuzzo (Ansa, Trieste), Anna Casella Paltrinieri (Università Cattolica, Brescia), Marco Caselli (Università Cattolica, Milano), Pierangelo Catalano (Università di Roma La Sapienza, Segretario generale dell'Assla), Roberto Cipriani (Università Roma Tre), Maria das Graças Pinto de Britto (Universidade Federal de Pelotas), Fernando Antônio de Araújo Sá (Universidade Federal de Sergipe), Pierpaolo Donati (Università di Bologna), Simeón Gilberto Giménez Montiel (Universidad Nacional Autónoma de México), Giuliano Giorio (Università di Trieste, Presidente dell'Assla), Cecilia López Pozos (Universidad Autónoma de Tlaxcala), João Marcelo Martins Calça (Tribunal Regional do Trabalho, Rio de Janeiro), Alberto Marradi (Università di Firenze, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires), Alberto Merler (Università di Sassari), Michinobu Nihara (Chuo University, Tokyo), Ana Cecilia Prenz Kopusar (Università di Trieste), Gianpaolo Romanato (Università di Padova), Mario Sartor (Università di Udine)

Redazione

Luca Bianchi, Francesco Lazzari, João Marcelo Martins Calça (portoghese/portuguese), Elisa Perego (inglese/english), Ana Cecilia Prenz Kopusar (spagnolo/spanish), Veronica Riniolo, Verónica Roldán, Tristano Volpato

Editore

Edizioni Università di Trieste
Piazzale Europa, 1
34127 Trieste
Italia
<http://eut.units.it/>

Contatti

Rivista *Visioni LatinoAmericane*
Centro studi per l'America Latina
Via Tigor, 22
34124 Trieste
Italia
email: csal@units.it
www2.units.it/csal



VISIONI LATINOAMERICANE, Anno VI, Numero 10, Gennaio 2014, Issn 2035-6633
Autorizzazione del Tribunale di Trieste n.1236 del 13 maggio 2011.
Direttore responsabile Francesco Lazzari

Annate precedenti

[2013](#) [2012](#) [2011](#) [2010](#) [2009](#)





Indice

Guerra impossível, segundo o pensamento jurídico de Giorgio La Pira de <i>Pierangelo Catalano</i>	7
I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia di <i>Serena Baldin</i>	25
L'Argentina cattolica del 2000, prima e dopo papa Francesco di <i>Verónica Roldán</i>	40
Algunas micro-dinámicas del mestizaje cubano entre homogeneidad cultural y autopoiesis de <i>Tristano Volpato</i>	57
Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel di <i>Domenico Branca</i>	84
Recuerdos del Nuevo cine argentino de <i>Andrés Di Tella</i>	102
Recensioni e resoconti	111
Libri ricevuti	123
Sintesi	124
Resumen	126
Abstract	129
Hanno collaborato	131



Guerra impossível, segundo o pensamento jurídico de Giorgio La Pira

Pierangelo Catalano*

Índice

Introdução. Giorgio La Pira romanista e homem de governo; I. Guerra justa; II Império romano e Nações unidas; III Brasil, América Latina, Europa e a Paz

Palabras clave

Conflicto, diálogo, paz, lei, La Pira

Introdução. Giorgio La Pira romanista e homem de governo

Muito bem escreveu¹ sobre Giorgio La Pira Giuseppe Grosso, diretor da Faculdade de direito da Universidade de Turim: «Giorgio La Pira, studioso, romanista, uomo di governo, pubblico amministratore locale, forma una personalità monolitica, che ha il suo fulcro in una profonda carica mistico-religiosa... La Pira sindaco non rientra nei normali schemi amministrativi; egli stesso dichiara che la legge in virtù della quale amministra è quella del Vangelo e del diritto romano»². Os escritos de Giorgio La Pira são, em geral, fundamentados no Evangelho e no Direito romano³.

I. Guerra justa

1. 1939. Cícero e a doutrina católica diante da guerra

Em maio de 1939 Giorgio La Pira escrevia que ao “grande princípio de justiça” *nemini aliquid detrahere*, que fundamenta a sociedade humana (Cícero, *De off.*, 3, 6, 26

* Sapienza Università di Roma, Secretário geral da Assla (Associazione di studi sociali latinoamericani).

¹ Tradução de Myriam Benarrós, da Sezione di Roma ‘Giorgio La Pira’ do Istituto di teoria e tecniche dell’informazione giuridica (Ittig) do Consiglio nazionale delle ricerche (Cnr).

² G. Grosso, *La Pira Giorgio*, in *Novissimo digesto italiano*, IX, Torino, 1963.

³ Em qualidade de “censore teologo” no Processo de beatificação e canonização do servo de Deus professor Giorgio La Pira, pude dispor dos 19 volumes com os escritos “menores” de 1919 a 1977: G. La Pira, *Scritti editi* (citados de agora em diante com a indicação do volume e da página). Veja-se a *Bibliografia cronologica degli scritti di Giorgio La Pira* a cura di G. Morgante, R. Di Levrano, P. Puteo, L. Alfieri e G. Capano, Coordinamento scientifico di Vittorio Peri, Roma, ottobre 1999 (pro manuscripto).



ss.), corresponde a afirmação ciceroniana (*De off.*, 1, 11, 34) de que a guerra é «um modo de resolver as questões próprio das feras» (*Principi* n.4, pp.92 ss.; n.5, p.116)⁴. Deve-se notar que Marco Tullio Cícero é o único autor não católico cujo pensamento será diretamente referido no *Catecismo da Igreja Católica*: ver n.1956, a propósito do conceito de *lex naturalis* (*De rep.* 3, 33).

A partir deste antigo princípio La Pira via desenvolver-se a doutrina católica da guerra, em particular no pensamento de Francisco de Victoria, «dominicano espanhol do século XVI, fundador do direito internacional moderno» (*Principi* n.4, pp.94 ss.; n.5, pp.116 ss.), que reelaborou uma doutrina já formulada por S. Agostinho e S. Tomaso. Leia-se também os artigos assinados por Giorgio La Pira em *Principi*, n.8-9, pp.160 ss (cfr. 177; 180); n.10, pp.189 ss.; n.11-12, pp.213 ss.

Comentava La Pira (*Principi* n.5, p.117): «E se nel secolo V, nel XIII e nel XVI la dottrina cattolica riconosceva con tanta estrema cautela la possibilità di guerre giuste, si pensi alla vera impossibilità in cui essa si troverebbe oggi a legittimare un conflitto dal quale non potrebbe derivare che una sola cosa: la distruzione della civiltà umana e cristiana dell'Europa».

O ponto de partida da reflexão lapiriana encontra-se, não só no *De officiis* de Cícero supracitado, mas também na formulação do “grande princípio romano” *vim vi repellere licet* que remonta ao jurista Cassio, segundo um passo dos livros *ad edictum* de Ulpiano referido nos *Digesta Iustiniani*: «vim vi repellere licere Cassio scribit idque ius natura comparatur: apparet autem, inquit ex eo arma armis repellere licere» (D. 43, 16, 1, 27; *Principi* n.8-9, p.169)⁵.

2. 1947 Constituição da República italiana

Coerente com os antigos princípios foi a intervenção de Giorgio La Pira na Assembléia constituinte, na sessão plenária de 11 de março de 1947.

Apoiando os artigos 3 e 4 do Projeto, ele rejeitou aquelas teorias (de Kant à Hegel) segundo as quais «não há direito internacional anterior àquele estatal» e ainda mais «a paz é um armistício: a guerra é, ao invés, o estado normal, vital e salutar das nações». A esta concepção La Pira contrapunha aquela católica (a partir de Francisco de Victoria): «esiste una *res publica* civile, che è la *res publica christianorum*, che fa sì che *totus mundus est quasi una res publica*, cioè tutto il mondo è coordinato come un'unica

⁴ *Principi*, suplemento à «Vita Cristiana», foi publicado em dez fascículos entre janeiro de 1939 e fevereiro de 1940. A coleção foi posteriormente editada, com uma *Nota introduttiva* de Giorgio La Pira, em Florença em 1974, reeditada a cura do Centro per gli studi su Diritto romano e sistemi giuridici do Cnr (com um índice geral e com um índice das fontes aos cuidados de M. Cellurale e E. Santorelli), Ed. Giappichelli, Torino, 2001.

⁵ Para outras referências ao direito romano, quanto aos conceitos de *pax*, *pactio*, *domus*, no discurso conclusivo do *III colloquio mediterraneo*, Firenze, 19-25 de maio de 1961, ver P. Catalano, *La famiglia 'sorgente della storia' secondo Giorgio La Pira*, em «Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici», 23, 1995, pp.27 ss.



città»⁶. «E io richiamo anche l'attenzione sugli articoli 3 e 4 del nostro progetto. L'art.3 dice: "L'ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute", e l'art.4, con una maggiore audacia, dice, in sostanza, che la sovranità dello Stato va considerata nell'ambito della comunità internazionale»⁷.

3. 1954. O valor das cidades

O caminho da reflexão lapiriana sobre a paz e a guerra tem, por assim dizer, um novo início no Dia dos Reis 1951 e após no ano 1954. O ponto de chegada da reflexão é atingido graças ao conceito de "paz necessária", que diferencia, mesmo na "analogia histórica", a "época nossa" da "época de Augusto": ver a carta às religiosas de clausura de 16 de dezembro de 1960⁸.

Já em 1951 Giorgio La Pira tinha concordado com Palmiro Togliatti no que concernia à idéia «das inevitáveis fronteiras bíblicas de Isaías, da unidade, da justiça, da paz e da convergência histórica dos povos, na direção da qual foi encaminhada (na era atômica e espacial) a história nova do mundo [...]. Já avançava com eficácia o princípio da inevitabilidade do negociado e da coexistência pacífica para as soluções dos problemas do mundo»⁹.

Em junho 1952 iniciam os *Congressos para a paz e civilização cristã*, em cuja reflexão conclusiva encontramos a mensagem da vigília do Dia dos Reis de 1960, para anunciar o VI Congresso, que não teve lugar¹⁰: «l'histoire humaine vient d'entrer dans une phase complètement nouvelle: une phase dans laquelle la guerre est devenue physiquement impossible»¹¹.

A concepção lapiriana da paz é precisada no discurso pronunciado na sessão anual de *Pax Christi*, Parigi 10 de março de 1954: «la pace è una risultante: è come una primavera storica: frutto cioè dell'ordinata convergenza delle forze storiche essenziali in un tempo determinato [...], vi sono le immense e determinanti forze della grazia e della Chiesa [...]. Vi sono infine le nuove immense forze demografiche, tecniche, economiche, sociali, politiche che si sono sprigionate e si vanno sempre più sprigionando nei vasti spazi ancora non ombreggiati dal Cristianesimo [...]. La pace è una risultante: è come una città nella quale ci sia per tutti una casa, per tutti una officina od un campo, per tutti una scuola, per tutti una Chiesa [...]»¹².

⁶ Vol.V, pp.528 ss.; cfr., relativamente aos últimos anos, por ex. XIX, pp.256; 266.

⁷ Vol.V, p.528.

⁸ Vol.XII, pp.571 ss.

⁹ G. La Pira (1974), *Ricordando Togliatti em Il sentiero di Isaia*, Cultura Editrice, Firenze, 1978, pp.620 ss.

¹⁰ *Bâtir la cité de la paix. Message adressé par M. le professeur Giorgio La Pira aux chefs du gouvernement pour annoncer le VI^e congrès international pour la paix et la civilisation chrétienne*, Florence le 5 janvier 1960, XII, Firenze, 1960, pp.283 ss.

¹¹ *Ivi*, p.286.

¹² Vol.IX, pp.86 ss.



Em 1954 o pensamento de Giorgio La Pira efetua, por assim dizer, um salto para frente profético. Este tem a sua expressão já completa (e mais sintética) no discurso sobre *Valeurs des villes* pronunciado em 12 de abril de 1954 em Genebra, por ocasião de uma reunião do Comité internacional da cruz vermelha. Nesta ocasião Giorgio La Pira falou como prefeito de Florença e também como “procurador de todas as cidades”. Naquele mesmo ano, em que afinava o uso do direito romano para defesa do “direito a existir que têm todas as cidades humanas” (e também para defender o direito ao trabalho), o professor La Pira retorna a escrever, depois de vinte anos desde 1934, as notas autobiográficas na primeira página dos *Digesta Iustiniani* anotando: «8. XII. 54. *Immacolata: trent'anni dopo [Firenze, città di Cristo re e di Maria!]*». O ano de 1954 foi ano mariano¹³. O ano 1954 é aquele em que Giorgio La Pira precisa a aplicação dos princípios jurídicos concernentes à guerra na nova realidade da era atômica e, contextualmente, afirma o renovado papel ativo das cidades na comunidade internacional. Em 1954 terminou o primeiro período da administração de La Pira, prefeito de Florença¹⁴.

Do citado discurso de Genebra trazem origem, em 1955, os *Convênios dos prefeitos das cidades capitais*¹⁵.

Na intervenção no *Congrès des villes jumelées*, Paris 1957, La Pira precisa: «La bomba di Hiroshima era di 0,015 megatoni, oggi l'arsenale nucleare è di 100000 megatoni. La pace appare tanto più inevitabile quanto più fortemente sale ai popoli opulenti l'appello dei popoli affamati»¹⁶.

Segundo Giorgio La Pira os princípios não têm mudado, mas sim as coisas (era atômica), e com essas os instrumentos jurídicos para aplicação dos princípios. Leia-se uma carta a mim enviada por ocasião do convênio sobre *Autonomia e diritto di resistenza* que se realizou na Università di Sassari em 1971: «Due contestazioni fondamentali, perciò: contestato in radice (sradicato!) il diritto di guerra (perché la guerra come si concepiva nell'età preatomica è “estinta”: è una *res nova*, ora: perché, se avvenisse, distruggerebbe il pianeta); contestata la struttura e la finalità del diritto di proprietà»¹⁷. Sobre a coerência desta doutrina jurídica ver infra par.6.

¹³ Ver P. Catalano, *La Pira 'personalità monolitica'. Le note nel Digesto*, em «Il Veltro. Rivista della Civiltà Italiana», a. 41, 5-6, settembre-dicembre 1997, partic. pp.350 ss.

¹⁴ Ver A. Antonelli, *Giorgio La Pira, il testimone del tempo, l'amministratore, il politico. Il primo periodo dell'amministrazione di Firenze (1951-1954)*, Cultura Nuova Editrice, Firenze, 1987.

¹⁵ O primeiro convênio dos prefeitos das cidades capitais ocorreu de 2 a 6 de outubro de 1955: vedi *Giorgio La Pira Sindaco. Scritti discorsi e lettere*, a cura di U. De Siervo, Gianni Giovannoni, Giorgio Giovannoni, Firenze 1988, II, pp.99 ss.; cfr. G. La Pira, *Lettere alle claustrali, op. cit.*, pp.98-102. Em 1967 La Pira será eleito em Paris presidente da *Fédération mondiale des villes jumelées* (por ele posteriormente renominada “das cidades unidas”); confirmado em 1970 no congresso de Leningrado e em 1973 naquele de Dakar.

¹⁶ Inédito publicado em E. de Miribel, *Giorgio La Pira. Sperare contro ogni speranza*, Roma, 1994, pp.62 ss., Vol.XI, 217.

¹⁷ Carta de 9 de setembro de 1971, publicada em «Studi Sassaresi», Série III, Vol.3, aa 1970-1971, Milano, 1973, pp.7 ss.



4. 1957-1959, Terra Santa, Fátima, Moscú

A «peregrinação de paz» na Terra Santa é feita por Giorgio La Pira no Natal de 1957 (Belém e Jerusalém). O 1958 é um outro ano epocal do ponto de vista autobiográfico lapiriano¹⁸.

Em agosto de 1959 ele faz a sua primeira viagem a Moscú («peregrinação na terra russa»), inspirando-se na profecia de Fátima¹⁹.

O pensamento e a ação de Giorgio La Pira são inspirados, desde 1942, pelas esperanças “reveladas” pela Virgem Maria aos meninos de Fátima²⁰. Também os escritos lapirianos de direito romano²¹ devem ser vistos nesta luz de esperança (*Spes contra spem*).

No Dia dos Reis de 1951 «partì da Firenze (anche se localmente la cosa si svolge a Roma) il primo messaggio cristiano di pace verso la Russia Sovietica»²²; a mensagem, por meio de Togliatti e Longo, que se encontravam em Moscú, chegou “até Stalin”²³. A primeira viagem de Giorgio La Pira a Moscú foi realizada, em estreita conexão com a precedente peregrinação a Fátima, em agosto de 1959²⁴. Na visão lapiriana, a Igreja de Moscú «è la Chiesa orientale fondamentale: ha non meno di 150 milioni di fedeli»: assim na carta circular às freiras de clausura de 30 de setembro de 1963²⁵.

¹⁸ Ver P. Catalano, *La Pira 'personalità monolitica'. Le note nel Digesto*, loc. cit.; ver também Id., *Da Roma a Betlemme. A proposito della 'strategia romana' di Cristo e degli apostoli secondo Giorgio La Pira*, em «Studium», 97, 2, marzo-aprile 2001, pp.220 ss.

¹⁹ Ver P. Catalano, *Unità, pace, giustizia, grazia. Roma Costantinopoli Mosca secondo Giorgio La Pira*, em V. Ruggieri, L. Pieralli (cur.), *Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003, pp.152 ss.

²⁰ Ver G. La Pira, *Un capitolo di teologia della storia: Fatima*, Discorso al convegno *Pro civitate christiana*, Assisi 28 agosto 1963.

²¹ Ver G. La Pira, *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana*, Dispense ad uso degli studenti, Università degli studi di Firenze, Facoltà di Giurisprudenza, Firenze, 1972; Id., *Problemi di sistematica e problemi di giustizia nella giurisprudenza romana*, em *Atti del V Congresso di Studi Romani* [1938], V, Roma, 1946, pp.22-31. Sobre os escritos romanísticos de Giorgio La Pira ver «Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici», 23 (1995), pp.9-24; P. Catalano, *Alcuni concetti e principi giuridici romani secondo Giorgio La Pira*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica e contemporanea*, *Atti convegno internazionale di studi in onore di Alberto Burdese*, Padova-Venezia-Treviso, 14-15-16 giugno 2001, Padova, 2003, I, pp.61-131.

²² G. La Pira, *Lettere alle claustrali*, a cura di Giuseppe Lazzati, Vita e Pensiero, Milano, 1978, pp.282; 383. Cfr. P. Catalano, *La Pira 'personalità monolitica'. Le note nel Digesto*, em «Il Veltro. Rivista della Civiltà Italiana», a.41, 5-6, settembre-dicembre 1997, p.350, e nota 4.

²³ Ver a entrevista concedida por Giorgio La Pira a Domenico Sassoli para «Il Popolo», 17 de janeiro de 1976; G. La Pira, *Il sentiero di Isaia*, op. cit., pp.675 ss. Cfr. V. Peri, *Giorgio La Pira. Spazi storici frontiere evangeliche*, Caltanissetta-Roma, 2001, pp.18; 63; 128.

²⁴ Ver G. La Pira, *Lettere alle claustrali*, op. cit., pp.199 ss.; cfr. 150 ss.; 158 s.; 199 ss. e *passim* (ver nas pp.267, 312, 338, 383 ss., as referências a Pio XII). Sobre a viagem a Moscú ver a crônica publicada em «Testimonianze», setembro 1959, imediatamente traduzida em «Informations Catholiques Internationales», 107 (1 novembre 1959), pp.15 ss., e «Política y Espiritu», 250, Santiago de Chile, setembro 1960, pp.7 ss.; cfr. ora V. Citterich, *Giorgio La Pira. Un santo al Cremlino*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, pp.45-87.

²⁵ G. La Pira, *Lettere alle claustrali*, op. cit., p.397 (= vol.XV, p.422).



É nesta carta que La Pira comenta o acordo nuclear de Moscú de 5 de agosto do mesmo ano: «L'accordo di pace di Mosca – a partire dal quale data la nuova epoca storica della pace del mondo: epoca di millenni! – è fioritura miracolosa (anche se indiretta) del Concilio; è la risposta che Dio stesso – per così dire – ha dato alla immensa paterna speranza di Giovanni XXIII, del Concilio, della *Pacem in terris*; è un “miracolo” della Chiesa, è “il miracolo” di Giovanni XXIII»²⁶.

«Quando Cristo nasce vi è la pace nel mondo (Augusto a Roma! Ricorda la circolare di Natale 1960?) [...]. È come al tempo di Augusto: *la pace dei popoli è fiorita; Cristo nasce a Betlemme*»²⁷.

Dez anos após Giorgio La Pira intervém em Moscú (23 de outubro de 1973) no *Congresso mundial das forças da paz*: «IX. [...] I popoli altro (in certo senso) non cercano: sono mossi come da vento invincibile verso “la terra messianica” della pace universale.

Come le rondini, essi lasciano il continente freddo di inverno e trasmigrano, a primavera, verso il continente caldo.

X. Si muovono verso Mosca: perché?

I fatti danno la risposta: si pensi al trattato nucleare del 5 agosto 1963 che iniziò in certo senso il cammino della *descalation* nucleare: si pensi alla tavola rotonda dell'8 dicembre 1963 che sigillò, pure a Mosca, quel trattato; si pensi a tutti gli altri negoziati e trattati e convegni nucleari che qui a Mosca hanno avuto il loro inizio o il loro sigillo: e si pensi infine a questo accordo nucleare che il 21 giugno 1973 (10 anni dopo!) pose un sigillo definitivo – in certo senso – all'intesa fra Usa e Urss: tanti anelli di una sola catena destinata a dare al mondo unità e pace! Tante tappe di un solo cammino verso il traguardo dell'universale speranza!

XI. *Al negoziato globale non c'è alternativa*: ecco cosa dicono, cosa vogliono, i popoli, le città e le nazioni di tutto il mondo, saliti in questi giorni a Mosca!

Essi – mossi da un vento irresistibile di speranza storica! – desiderano iniziare in questo tempo l'età nuova che fa passare la storia dall'età della violenza a quella della non violenza, dall'età della guerra a quella del negoziato e della pace!

Ecco perché sono convenuti qui a Mosca: per dichiarare tutti insieme, solidalmente, che l'età della guerra è finita e che sta per albeggiare in modo irreversibile, malgrado tutto, la giornata della pace: una giornata storica nuova che vedrà i popoli di tutta la terra attuare il “progetto storico messianico”: formare una sola famiglia pacificata, giusta, unita!

Mosca, 23 ottobre 1973».

Mas atenção! A cidade de Moscú a qual se refere Giorgio La Pira é a *Santa Moscou*.

Em 28 de janeiro de 1961 Giorgio La Pira envia uma carta a Gomulka, secretário do Partido comunista polonês²⁸, em que sublinha novamente o que tinha dito no Cremlin;

²⁶ *Ivi*, p.417. O Pontífice romano João XXIII tinha morrido dois meses antes da primeira conclusão do “acordo de paz de Moscú”; ver as palavras pronunciadas por Giorgio La Pira dia 9 e dia 13 de junho de 1963: G. La Pira, *I colloqui della Badia*, Firenze, 1989, pp.151-154.

²⁷ Vol.XV, pp.418 ss.

²⁸ Sobre a viagem a Moscú ver também as cartas a João XXIII de 27 de abril, 1 e 6 de agosto de 1959: G. La Pira, *Tre lettere a Papa Giovanni XXIII, 1959* (Archivio della Fondazione Giorgio La Pira, Busta 160, fascicolo 4, nn. 23; 41- 46), na Coleção «Diritto Romano e Sistemi Giuridici. Testi, 4», Consiglio



ele escreveu: «E poi, Eccellenza, ella lo sa: ella è troppo intelligente per non vedere che l'ateismo – un autentico infantilismo scientifico e politico, come dissi al Cremlino lo scorso anno – è un ramo secco: è un prodotto deterioro della più deterioro borghesia capitalista e materialista ed atea dell'800. [...] Il tempo dell'ateismo è finito, per sempre! Anche le generazioni nuove della Russia cercano i grandi valori della fede, della preghiera, della bellezza, dell'eternità! Cercano – nella patria russa socialista – la fede e la luce della Santa Russia e della Santa Mosca»²⁹.

La Pira utiliza várias vezes a denominação de “città santa” para Moscú e para Kiev³⁰. No discurso *Valeur des villes*, proferido em Genebra em 12 de abril de 1954, lembrava de ter lido uma “biografia” sobre a “Sainte Moscou”³¹; mas o uso fortíssimo do conceito encontra-se em um inédito sobre *Mosca e Roma* datado de 17 de novembro de 1922³².

Segundo o jovem La Pira, Moscú, a “cidade santa”, exprime “todo o conteúdo espiritual da Ásia”: «Troppa possanza di esperienza, troppo frutto di dolore e di maturazione, troppo lunga via di sacrificio e di compimento s'è raccolto a Mosca da diverse strade e per diversi martiri; ogni città sacra dell'Oriente ha abdicato per la città capitale: tutto il pensiero sparso pei santuari, tutte le parole dei profeti, le rivelazioni degli artisti, i fremiti sacri delle folle, si sono fusi in una sola grande rivelazione e profezia: quella che, dal Cremlino di Mosca, la campana della città santa ha annunciato all'altra parte del mondo.

L'Oriente ha ormai trovato il suo cuore: tutto il contenuto spirituale dell'Asia si esprime col nome di questa città che ci è tanto straniera: Mosca è il granito su cui s'è politicamente espresso il pensiero millenario e inquieto dei popoli orientali».

5. 1963. Encíclica *Pacem in terris*

A doutrina é ulteriormente desenvolvida no comentário à Encíclica de João XXIII *Pacem in terris*: «la impossibilità della guerra, la necessità del disarmo e perciò la

nazionale delle ricerche, Ittig-Istituto di teoria e tecniche dell'informazione giuridica, Sezione di Roma 'Giorgio La Pira', 2004 .

²⁹ Vol.XIII, p.107.

³⁰ Ver por ex. vol.XII, p.151 (carta a Krusciov, 26-29 luglio 1959). Sobre a precedente correspondência com Krusciov ver *Carteggio di La Pira con Melencov e Chruscev. Le armi atomiche - religione e realismo*, a cura di M. Castelli, pp.5 ss., separata da revista «Aggiornamenti Sociali», ano XVI, fevereiro e março de 1965, n.2-3.

³¹ *Valeur des villes, op. cit.*, p.9. A obra citada por La Pira é de N. Arseniev, *La Sainte Moscou. Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIX^{ème} siècle*, Paris, 1948 (o exemplar do livro encontra-se na Fundação Giorgio La Pira, Florença).

³² A propósito deste escrito ver brevemente em «Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici», 23, 1995, *Nel nome di Giorgio La Pira*, pp.30 ss. O manuscrito está agora acuradamente editado, e comparado com um precedente inacabado, intitulado *Roma e Mosca*, por G. Miligi, *Gli anni messinesi e le "parole di vita" di Giorgio La Pira*, Prefazione alla I edizione di A. Fanfani, Postfazione alla presente edizione di N. Fava, Messina, 1995, pp.227-231; cfr. 217 ss.; 267 n.152: nota Miligi que «*Mosca e Roma* segna proprio il distacco definitivo dal fascismo e da Mussolini».



inevitabilità, si può dire, della pace e dell'unità del mondo»³³. Segundo Giorgio La Pira isto é o primeiro e o “più nuovo” sinal dos tempos³⁴.

O ponto de chegada da reflexão está na “tesi fiorentina” do “crinale apocalittico della storia” e portanto na negação, em nome das cidades, do *ius belli* dos Estados: veja-se o volume *Unità, disarmo, pace* (Firenze 1971) e a carta enviada-me por ocasião do Convênio sobre *Autonomie e diritto di resistenza*, organizado pela Università di Sassari em 1971³⁵, assim como a “Premessa di Cagliari” de janeiro de 1973³⁶, o discurso feito em Moscú em outubro de 1973 e aquele feito em Varsóvia em outubro de 1975³⁷.

A reflexão lapiriana sobre a ordem internacional não conhece soluções de continuidade; esta passa através do comentário à encíclica *Pacem in terris* e se conclui com a última nota autobiográfica nos *Digesta*: «2.2.74 (40 anni dopo 2.2.34: a Siena: *pacem in terris*)». O significado desta nota pode ser compreendido somente estudando-se os apontamentos relativos à conferência proferida por Giorgio La Pira em «*Siena 2/2/74 Festività della Madonna*» (como está escrito na folha que constitui, de certa maneira, a capa dos apontamentos)³⁸.

6. Coerência da doutrina jurídica

Não existe no pensamento de La Pira alguma derrogação ou violação dos princípios antigos (ver supra par. 3). A coerência da doutrina católica e desta “atualização” lapiriana passa através do esclarecimento de Francisco de Victoria: «*si bellum utile sit uni reipublicae cum damno orbis aut christianitatis, puto eo ipso bellum esse iniustum*», que La Pira assim parafraseava já em 1939: «che la guerra, nonostante presenti gli altri titoli di legittimità, non rechi grave danno all'organismo internazionale e, in specie, alla

³³ *Il manifesto del mondo nuovo: commento del prof. Giorgio La Pira, sindaco di Firenze, all'enciclica Pacem in terris di Papa Giovanni XXIII*, Firenze, 1963, Vol.XV, pp.169 ss. O patriarca de Veneza Giuseppe Roncalli, futuro Papa João XXIII, tinha escrito na sua agenda no dia 25 de maio de 1956: «Ieri sera ebbi a cena il prof. La Pira sindaco di Firenze che io stimo e venero. È un'anima degna di molto rispetto»; ver em propósito a homília de Loris Francesco Capovilla, já secretário particular de João XXIII, de 5 de novembro de 1995: L.F. Capovilla, *Giorgio La Pira seminatore di coraggio e di speranza*, em «*Prospettive*», a. XXVII, n.106 (II semestre 1995), pp.1 e 10 ss.

³⁴ *Il manifesto del mondo nuovo, op. cit.*, p.6, Vol. XV, p.170. Cfr. em geral E. di Francesco, *La pace in Giorgio La Pira: sindaco profeta (anni 1951-57. 1961-65)*, Dissertatio, Pontificia Universitas Lateranensis. Academia Alphonsiana, Viterbo 1995, pp.95 ss.; M. Ryan, *Principios y práctica de la ética social según Giorgio La Pira*, Excerpta ex dissertatione, Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Philosophiae, Roma, 1995, p.104 e ss.

³⁵ Carta de 9 de setembro de 1971, publicada em «*Studi Sassaesi*» (ver supra, n.16).

³⁶ Ver *Premier colloque méditerranéen de Florence*, con la *Premessa* di Cagliari di Giorgio La Pira (Isprom-Testi e documenti mediterranei, 2), Cagliari, 1998, pp.153 ss., Vol.XIX, pp.12 ss.; «la guerra impossibile; l'unità, la pace e la giustizia fra tutti i popoli inevitabile», *op. cit.*, p.157.

³⁷ Ver G. La Pira, *Il sentiero di Isaia, op. cit.*, pp.567 ss.; 638 ss.; cfr. a carta de 31 de outubro de 1975 em A. Sangiani, *Un carteggio inedito Giorgio La Pira - don Giuseppe Brusadelli*, Como, 1987, pp.75 ss., Vol.XIX, pp.283 ss.

³⁸ Ver P. Catalano, *La Pira 'personalità monolitica'. Le note nel Digesto, op. cit.*, pp.352 ss.



cristianità» (*Principi*, 8-9, p. 163; cfr. 180).

A teoria lapiriana da “paz necessária”, “paz inevitável” é, portanto, não a superação bem sim, juridicamente, o desenvolvimento coerente, diante das novas realidades (atômicas, espaciais, ambientais, demográficas) que tornam “impossível” (“fisicamente impossível”) a guerra, da antiga teoria romano-cristã da “guerra justa” e da concepção universalista do mundo: *quasi una res publica*³⁹.

A teoria lapiriana da “guerra impossível” é uma teoria jurídica: esclarecida no *Document d'introduction* do seminário *La “guerra impossibile” nell’età atomica. Dialogo delle città bombardate*, organizado pela Città di Valmontone (2-4 abril de 2004), em colaboração com o Isprom-Istituto di studi e programmi per il Mediterraneo e com a Sezione di Roma ‘Giorgio La Pira’ do Ittig-Cnr, em que participaram estudiosos da Itália, da Alemanha e do Japão.

É errada a opinião de quem reputa que Giorgio La Pira tenha abandonado a teoria da “guerra justa” sustentada em *Principi*; mas também é errada a contrária opinião de quem sustenta que ele tenha sempre rejeitado “qualquer guerra incluso aquela justa”⁴⁰. Destacamos que a teoria da “guerra impossível” foi precisada sinteticamente pelo professor de Direito romano Giorgio La Pira na carta de 9 de setembro de 1971 já citada (ver supra nota 16).

O conceito jurídico lapiriano de “guerra impossível” não coincide absolutamente com o conceito filosófico de «guerra praticamente impossibile», que se quer fazer resultar de uma nova leitura da obra de São Tomás⁴¹; porém não é incompatível com este, que aliás poderia reforçá-lo.

O coerente desenvolvimento da reflexão lapiriana sobre a bula *Unam sanctam*, sobre a profecia de Fátima e enfim sobre a encíclica *Pacem in terris*, depende da consideração das diversidades (das realidades) jurídicas nas diferentes idades históricas: aquela de Augusto, aquela de Constantino e esta “nossa” apocalíptica⁴². Ver supra par.3 sobre a ‘analogia’.

³⁹ Ver P. Catalano, «Guerra impossibile» e «pace impossibile all’uomo»: *evoluzione della dottrina cattolica secondo Giorgio La Pira e Mario Castelli*, em *Saggi storici in onore di Romain H. Rainero*, a cura de M. Antonioli e A. Moiola, Milano, 2005, pp.83 ss.; Id., *Alcuni principi costituzionali alla luce della dottrina di Giorgio La Pira*, em *Tradizione romanistica e Costituzione*, dir. L. Labruna, cur. M.P. Baccari e C. Cascione, Collana “Cinquanta anni della Corte costituzionale della Repubblica italiana”, Napoli, 2006, vol.I, pp.123 ss. (par. 8 «Solidarietà internazionale e pace. Il “censimento del mondo” e Betlemme»).

⁴⁰ Refiro-me às opiniões de A. Scivoletto e de Vittorio Possenti, por um lado, e de Pietro Antonio Carnemolla, por outro lado: ver brevemente P.A. Carnemolla, *I fondamenti teorici della “pace inevitabile” in Giorgio La Pira*, em «Quaderni Biblioteca Balestrieri», Ispica (Ragusa), 2006, Anno IV, n.4, pp.53 ss.; 66.

⁴¹ Assim V. Galati, *La guerra “praticamente impossibile”. Una lettura di San Tommaso d’Aquino (con appendice sul pacifismo di Voltaire)*, Ed. Augustinus, Palermo, 1984, (que não faz nenhuma referência à teoria de Giorgio La Pira).

⁴² A crítica de E. Balducci (*Giorgio La Pira tra storia e profezia*, em «Testimonianze», aprile-luglio, 1978, p.147 e ss.) à visão eclesiológica da “tesi di Cesarea” (ver infra, par. II, 2) contém elementos interessantes para um debate (p.168: «sembra riesumare la teologia della corte di Bonifacio VIII»; p.141: «onda lunga del 68, che La Pira aveva paragonato al volo delle rondini nel libero cielo»); mas cai por falta de instrumentos hermenêuticos histórico-jurídicos: ver em propósito algumas agudas observações de P.A. Carnemolla, *Un cristiano siciliano. Rassegna degli studi su Giorgio La Pira (1978-1998)*, Caltanissetta-Roma, 1999, pp.77-86, no sulco dos escritos de Giuseppe Dossetti.



II. Império romano e Nações unidas

1. O imperador Augusto: Belém, Roma e a paz

Em outubro de 1951, cumprimentando o prefeito de Nuova York, Vincenzo Impellitteri, Giorgio La Pira tinha dito: «E difatti qual è il consuntivo ideale, storico, di questo vostro viaggio. Avete iniziato con Roma (centro spirituale del mondo) poi via via le grandi città italiane [...]»⁴³.

Por outro lado, o tema do centro do mundo é tratado analiticamente em un trabalho, requerido a La Pira pelo padre Gemelli, sobre *Roma e la nuova etnarchia*, em «Vita e Pensiero», 38 (1955) n.11⁴⁴: «E tuttavia, noi siamo autorizzati a chiedere dei “segni”: ce ne sono oggi, atti a documentare – in qualche modo, per debole e incipiente che sia – l’inizio di questa storia futura che vedrà visibilmente innestati nel tronco della Chiesa, a Roma, le genti che non sono ancora entrate entro le sue mura?» (p.620).

«“Va a Roma”, disse il Signore a San Paolo (che voleva invece, andare altrove): e fu quell’andare a Roma – già preceduto da Pietro – a determinare non solo la storia di questi due millenni di storia cristiana, ma la storia intiera della Chiesa e del mondo!» (p.621).

«Si tratta di null’altro che del centro di gravitazione della storia e del mondo» (p.622).

«Si tratta di popoli cui fanno difetto tanti beni essenziali alla vita: i beni primi di cui l’Evangelo parla: il pane, il vestito, la casa, la medicina, la libertà» (p.622).

«Prendere consapevolezza di questo misterioso ma reale rapporto di gravitazione che lega i popoli a Roma e fare che esso sia attuato dov’è soltanto in potenza, sia approfondito, sviluppato, perfezionato, ove esso è già in atto!» (p.623).

«*Roma communis patria!*» (p.624).

Lemos na “carta circular” às freiras de clausura de 16 dezembro de 1960, a propósito do censo de Augusto: «Tutta la famiglia dei popoli – il corpo intiero delle nazioni! – coabita in pace in una casa comune, che proprio in questo momento storico dell’Incarnazione il Padre celeste ha per essa edificato: la casa di Roma»⁴⁵.

E na carta circular de 19 de dezembro de 1960: «E finisco, madre rev.da, dicendole questo: – Sa cosa abbiamo fatto ieri [IV domenica dell’Avvento] nella nostra chiesa di Badia, alla s. messa della carità? Abbiamo detto un *requiem aeternam*, sa per chi? *Per l’imperatore Augusto*: perché egli stabilì in pace l’impero romano [che adunava tutti i popoli, in certo senso, del mondo] e fece il censimento dei sudditi dell’impero: quel censimento che vide registrato nei registri dell’impero – con Maria e Giuseppe, a Betlemme – il figlio di Dio: Gesù, Signore Nostro [S. Luca II, 1 sgg.]»⁴⁶.

A partir do discurso de Brescia de 8 de dezembro de 1970, Giorgio La Pira desenvolve a visão histórico-jurídica da “strategia romana” (“tesi di Cesarea”) e

⁴³ Vol.VII, p.111.

⁴⁴ Vol.IX, pp.385 ss.

⁴⁵ Vol.XII, p.573.

⁴⁶ Vol.XII, p.594.



portanto da “estrela de Belém” (“estrela da paz”)⁴⁷. A este propósito, em 1971 ele reporta-se ao livro do padre redentorista Benedetto D’Orazio, *Il mistero di Roma*, publicado em Roma em 1965⁴⁸.

Escreve Giorgio La Pira em 1972 (“La pace non si può fermare”)⁴⁹: «E la Chiesa romana, vi domando adesso, dov’è?

Qual è il suo centro?

Qual è lo spazio della sua presenza, lo spazio del suo impero (impero non da intendersi in senso deteriore)?

Lo spazio della Chiesa romana, cioè della Chiesa universale che ha centro qui a Roma, sono tutti i continenti, sono tutte le civiltà.

S. Pietro e S. Paolo dove dovevano venire per conquistare, nel senso di avvicinare al Vangelo tutte le genti? Essi vengono al centro, a Roma.

A quale struttura si affidano, o meglio in quale struttura si inseriscono? In quella che il centro aveva già preparata, quella di Roma “Caput mundi”. Questo lo dice anche Gramsci.

[...]

Si impone l’unità del mondo a tutti i livelli, la pace del mondo a tutti i livelli, e la promozione dei popoli, il censimento.

Non vedete che queste tre cose corrispondono alle tre cose che definivano il testamento e l’opera di Augusto? Non c’è una stretta analogia tra l’azione della Chiesa di oggi con la simbolica, ma reale situazione di Augusto e dell’età Augustea?

La Provvidenza, che governa il mondo, fece in modo che in quel momento nascesse- ro questi tre ideali, realizzati poi nel corso della storia:

- l’ideale dell’unità del mondo;
- l’ideale della pace nel mondo;
- l’ideale della promozione civile dei popoli del mondo intero.

Sono sempre questi tre punti. Questo il discorso permanente che la Chiesa a Roma e in tutti i continenti fa agli Stati: “parliamoci con chiarezza e franchezza. La guerra è inumana, la guerra è impossibile. La pace è inevitabile. Isaia ha ragione. La giustizia è inevitabile per fare della terra una casa unica e dei popoli una famiglia unica”».

E ainda em 1976, a dom Brusadelli: «Lei lo sa: la nostra navigazione è quella – solo essa! – della barca di Pietro! Quando Roma locuta est, causa finita est!»⁵⁰.

⁴⁷ Ver os escritos republicados em G. La Pira, *Il fondamento e il progetto di ogni speranza*, a cura di C. Alpigiano Lamioni e P. Andreoli, *Prefazione* di G. Dossetti, Città del Vaticano, 1992, pp.160 ss.; 213 ss.; 245 ss.; 294 ss.; 302 ss. (e *passim*), sobre os quais cfr. P. Catalano, *Da Roma a Betlemme. A proposito della ‘strategia romana’ di Cristo e degli Apostoli secondo Giorgio La Pira*, *op. cit.*, pp.221 ss.

⁴⁸ Lettera a Fanfani del 1 luglio 1971, Vol.XVIII, pp.279 ss. (in vendita in via Merulana, 31): «è un libro che mette in viva luce il piano di Dio per Roma».

⁴⁹ Em «Prospettive», 24, settembre-ottobre 1972, pp.10 ss. (= vol.XVIII, pp.455 ss.); ver mais amplamente, *La Chiesa, centro della storia*, em *La Chiesa, casa di Dio e del popolo*, Centro di cultura A. Rosmini, Trento, 1976, pp.13-25 (relação no *I convegno teologico di Levico*, 1972); pp.27-41 (debate e risposte de G. La Pira), Vol. XVIII, pp.409-436.

⁵⁰ Vol.XIX, p.392.



2. O imperador Constantino: a Igreja e o Império (e as Nações unidas)

A reflexão histórico-política vai se aperfeiçoando com relação a Constantino e à Constantinopla: «a história universal viaja na direção da unidade»; «o outro princípio é aquele da bipolaridade da história».

La Pira atualiza a teoria romana, em particular justinianéia, da sinfonia do *sacerdotium* e do *imperium*. Durante a peregrinação em Roma que concluiu os “3 giorni di studio” de novembro de 1973, Giorgio La Pira falou diante do Arco de Constantino (*Arco di Costantino: riflessione storico-politica*)⁵¹: «L’altro principio è la bipolarità della storia. Vi sono due protagonisti, due organi essenziali allo sviluppo del piano di Dio nel mondo, e quindi della storia umana. E sono per un verso lo Stato, cioè oggi si direbbe l’Onu, al tempo di Costantino era l’Impero romano. Sono coesenziali, non si può farne a meno. Ecco perché Paolo VI parla all’Onu, la *Pacem in terris*, perché tutti gli avvenimenti più recenti, perché il Kennedy, perché il Kruscev, il Breznev, tutti insieme capiscano, per diritto o per rovescio, che questa è la inevitabile strada della storia del mondo. Se questo è vero, il fine della storia è la bipolarità, vi dico allora pensando a Costantino: pensate cosa avvenne allora.

Lui [Costantino] intanto fondò Costantinopoli. Se non avesse fatto l’accordo con la Chiesa poteva fare Costantinopoli? Ma Costantinopoli significa l’Oriente. Aprì alla Chiesa, aprì al Cristianesimo, aprì alla storia del mondo e della civiltà, tutto l’Oriente fondando Costantinopoli, bellissima città, dalla quale deriva poi Ravenna, etc., tutto il mondo orientale, il mondo russo, greco, parte di là. Se non avesse fatto la pace con la Chiesa, poteva fare queste cose? No!».

E ainda em 1974 («La nostra partecipazione all’Anno Santo, la nostra conversione non è un atto di pietà ma un fatto ‘politico’ poiché contribuisce a che il piano di Dio si realizzi nella storia»)⁵²: «Domandiamoci infatti chi sono i protagonisti della storia. La risposta è evidente: la Chiesa e l’Impero, cioè i popoli uniti: il mondo unito e la Chiesa unita [...] l’unità dei popoli che ormai appare evidente e necessaria (il pianeta è un’entità unica: lo sviluppo o sarà comune o porterà alla morte). Stando così le cose il vero politico, cioè colui che sa cogliere il movimento di fondo della storia, non si può disinteressare dell’Anno santo, cioè di questo grande atto di uno dei due protagonisti della storia»⁵³.

Mas a visão do “centro de gravidade” não faz perder aquela do papel histórico e jurídico de Constantinopla, e portanto do Patriarcado ecumênico de Constantinopla. Recordamos a carta ao Patriarca ecumênico Atenagora de 19 de janeiro de 1961⁵⁴: «Santità, ho sempre vivo nel cuore il ricordo della Sua paterna accoglienza a Costantinopoli, l’anno scorso: il colloquio, la preghiera, i doni, l’accoglienza cordialissima: tanti “elementi” di una catena di carità che lega la mia anima – diciamo

⁵¹ Vol.XIX, pp.118 s.; ver também Aa.Vv., *Chiesa e Stato dal IV al VI secolo (Prospettive, Quaderno 2)*, Firenze, 1974.

⁵² Vol.XIX, pp.226 ss.

⁵³ Vol.XIX, p.228; cfr. 249 ss.; 265 ss.

⁵⁴ Publicada em R. Burigana, *Giorgio La Pira uomo del dialogo*, Verona, 1993, pp.74 ss., Vol. XIII, p.78.



così – alla Chiesa di Costantinopoli, alla “seconda Roma”. Ed io non ho mai smesso di operare per quel “mandato” di cui Lei volle onorararmi».

Na mensagem ao corpo consular no Dia dos Reis de 1964, o prefeito de Florença afirma que o «moto irreversibile verso l’unità» atingiu o seu «punto di pienezza (realmente: *plenitudo temporis*)» com o encontro de Paolo VI, sobre o Monte das Oliveiras, com o Patriarca Atenagora⁵⁵.

Note-se a observação jurídica a partir de um ponto de vista universalístico: «a Onu no tempo de Constantino era o império romano». Observação jurídica e não simples “analogia histórica”, já que La Pira define “analogia histórica” aquela entre a “época nossa” e a “época de Augusto” (v. *supra*, par.1).

A Onu era o império romano!

3. O Pontífice romano Bonifacio VIII: a bula *Unam sanctam*

A partir da consideração do orbe como *una res publica*, que inclui também a *res publica christianorum*, decorre a “soberania universal” do Pontífice romano (*Principi*, 8-9, agosto-setembro 1939, pp.180 ss; cf.6-7, junho-julho de 1939, pp.153 ss.), e o seu papel internacional em prol da paz.

Na *Premissa* a *Principi* 6-7, junho-julho 1939 (pp.121-125), La Pira rejeita com energia a separação do espiritual do temporal e, contra o “movimento separatista”, aduz a bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII de 18 de novembro de 1302⁵⁶: «Non per nulla il dogma della comunione dei santi sta al centro della nostra fede! [...]

4. Non concezione atomistica; ma concezione unitaria e solidale. La mia vocazione cristiana incide, deve incidere, se è vera, nella mia famiglia, nella mia città, nella mia patria, in tutto il genere umano [...].

C’è una verità basilare nella petizione del Padre nostro: *adveniat regnum tuum*; perché l’umanità tutta quanta con le sue partizioni e le sue varietà è destinata, nel disegno creatore e santificatore di Dio, ad essere un regno solo che ha un solo capo: Cristo.

5. E questo regno oltre che essere spirituale ed invisibile ha anche, sulla terra, una struttura visibile e temporale.

Struttura unitaria ed universale che unifica ed armonizza attorno a Cristo visibile – Pietro ed i suoi successori – tutti i regni e tutte le stirpi [...].

6. [...]Correnti di pensiero anticristiane hanno abituato anche noi cristiani a non sentire più il valore profondo della nostra appartenenza alla Chiesa di Cristo.

⁵⁵ Vol.XVI, p.30; *ibid.*, p.32, a referência ao Patriarca de Constantinopla José II, morto durante o Concílio de Florença.

⁵⁶ Lembre-se que Bonifacio VIII foi o fundador da Universidade de Roma, com a bula *In supremae praeminentia dignitatis* de 20 de abril de 1303, que em função da formação dos juristas se punha na linha de continuidade com a *Unam sanctam*. Ver os resultados do convegno di studi, por ocasião do VII centenario da fundação da Università di Roma ‘La Sapienza’, sobre *I poteri universali e la fondazione dello Studium urbis* (Roma-Anagni, 9-10 de maio de 2003), organizado pela Città di Anagni, pela Regione Lazio em colaboração com a Sezione di Roma ‘Giorgio La Pira’ do Ittig-Cnr.



Siamo stati abituati anche noi a separare sino alla divisione lo spirituale dal temporale; come se fosse possibile pervenire al primo senza attraversare il secondo!

Che valore ha, allora, l'umanità di Cristo?

La grazia investe tutto; e prima di tutto investe quel settore "del temporale" – il sociale – nel quale si svolge tanta parte della nostra vita umana.

7. Il Medioevo intuì la gravità del moto separatista e precisò attraverso la bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (18 nov. 1302) i rapporti fra lo spirituale ed il temporale: questo è subordinato a quello come il corpo è subordinato all'anima [II, II, 60, 6, 3^m].

Le due spade, i due poteri, sono *in potestate ecclesiae*: solo il loro esercizio è posto in mani diverse; l'uno nella mano del sacerdote l'altro nella mano dei re e dei capi civili tenuti, però, a sottostare alla guida e alla indicazione del sacerdote (*ad nutum et patientiam sacerdotis*).

Il tempo posteriore ha corretto qualche contorno che era, forse, troppo rigido (cfr. in proposito le precisazioni di Leone XIII: Denzinger 1866 sgg.)».

E La Pira conclui: «10. Il nostro tempo – per tanti aspetti così tragico! – è ormai maturo per ricostruire attorno alla sede di Pietro quell'unità fra le nazioni vanamente cercata altrove.

Molti indici lo dimostrano: nello smarrimento universale non brilla oggi che una sola speranza: quella del pontificato romano. *Et fiet unum ovile et unus pastor* (S. Giov. 10, 16)».

A bula *Unam sanctam* é publicada por La Pira nos "pontos essenciais" (*Principi*, 6-7, junho-julho 1939, pp.154-156), já que «torna ad avere un valore decisivo per la vita internazionale dei nostri tempi».

«Con lo stabilire una gerarchia dei poteri – il potere temporale è sottoposto a quello spirituale, come il corpo è sottoposto all'anima [S. Tommaso II, II, 60, 6, 3^m] – e col porre alla sommità di questa gerarchia [S. Tomm. II Sent. 44 exp. text. 4^m] la sovranità del Pontefice non solo nell'ordine spirituale ma anche, *ratione peccati*, nell'ordine temporale, essa viene implicitamente a porre due principî basilari di diritto internazionale.

1) Il Sommo pontefice è fornito di una sovranità universale (superstatale) alla quale sono subordinate e nella quale sono unificate le sovranità particolari dei singoli Stati cristiani.

2) In caso di controversie gravi, che possono condurre i popoli alla rovina morale e materiale (la guerra), i capi delle nazioni cristiane hanno l'obbligo religioso, morale e giuridico di ricorrere all'arbitrato del Pontefice per risolvere pacificamente tali controversie (così De Victoria *de indis* II).

Questi due principî sono come due fari dai quali promana una luce di speranza – l'unica, forse! – in quest'ora così incerta del mondo»⁵⁷.

A bula é citada novamente no fascículo 8-9 de *Principi*, de agosto-setembro de 1939, no começo do cap.VI *Universale sovranità del Pontefice*, onde é exposta a doutrina de Francisco de Victoria. O tema é retomado no artigo *Attorno alle sorgenti dell'apostasia moderna. II. Il posto di ciascuno*, em *L'Osservatore Romano* de 14-15 de setembro de 1942⁵⁸: «In netto contrasto con l'espressione storica dell'*Unam sanctam* di Bonifacio VIII,

⁵⁷ *Principi*, 6-7, pp.153 ss.

⁵⁸ Vol.IV, p.406.



nella quale, conformemente alla vocazione totalitaria dell'Evangelo, tutti i settori dell'attività umana erano, attraverso l'attività coordinatrice della politica, agganciati a Cristo, il mondo contemporaneo offre una visione di "sganciamento" che potrebbe quasi dirsi totale».

E em uma carta dirigida ao monsenhor G.B. Montini (futuro Papa Paulo VI) no verão de 1944⁵⁹:

«La mia obbedienza a Cristo e alla Sua Chiesa non può essere parziale! Il tema è impressionante: esso costituì l'unico tema dei grandi pontificati di Gregorio VII, Innocenzo III, Bonifacio VIII. Fra l'altro c'è di mezzo una definizione di fede (bolla *Unam sanctam*) [...]. A noi non debbono interessarci i pensatori sviati del nostro tempo! La questione va posta così: siamo cattolici? Abbiamo un Vicario di Cristo che ci governa? Apparteniamo ad una Chiesa visibile di cui siamo membra? Ebbene: perché la società civile che noi dobbiamo costituire non sarà inquadrata, pur con le debite autonomie, entro i grandi schemi della società religiosa di cui siamo membri?».

Escrevia também em 1942: «... il mondo delle nazioni deve avere un centro e questo non può essere che il Pontificato romano»⁶⁰.

E em 1952, contextualmente ao começo dos *Convegni per la pace e la civiltà cristiana*, Giorgio La Pira torna a fundar a sua argumentação na bula de 18 de novembro de 1302⁶¹:

«Non per nulla questa apostolica sensibilità della Chiesa ai problemi massimi della politica si esprime graniticamente in una definizione di fede: la bolla *Unam sanctam* – che meriterebbe da parte nostra una attenzione più vitale! – scolpisce con termini lapidari questa verità: *Porro subesse Romano pontifici omnes humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus esse de necessitate salutis*»; e portanto rejeita de desvincular do Cristo a “atividade prática máxima”, isto é a atividade política com todos os problemas graves que esta pressupõe: «si pensi, per non citarne che due, ai problemi vitali delle masse operaie e a quelli, altrettanto vitali, dell'ordine internazionale».

“Soberania universal” do Pontífice romano!

III. Brasil, América Latina, Europa e a Paz

1. Padre Antônio Vieira e dom Helder Câmara

Uma particular atenção põe La Pira nas figuras brasileiras do padre Antonio Vieira (XVII século) e dom Helder Câmara (XX século).

O jesuíta Antônio Vieira, defensor dos Índios e dos Judeus, foi autor da teoria do *Quinto império*, por ele defendida com eficácia diante da Inquisição. Giorgio La Pira, na *Presentazione* de uma antologia de escritos vieirianos, aos cuidados do padre A.

⁵⁹ *Lettere inedite di La Pira*, em «Rivista di Ascetica e Mistica», 1, 1978, pp.36 ss., Vol.V, pp.110 ss.

⁶⁰ Vol.IV, p.375.

⁶¹ *La nostra responsabilità*, em «Tecnica di Apostolato», giugno-luglio 1952, Vol.VII, pp.300 ss.



Guidetti⁶², põe uma “pergunta essencial”: «che rapporto misterioso, organico, finalizzatore esiste fra la storia sacra (*suite de la religion*) e la storia profana (*les empires*)?»⁶³.

Veja-se a carta circular às religiosas de clausura de 19 de dezembro de 1960, a propósito de Bossuet e da bíblica profecia de Daniel⁶⁴.

Em setembro de 1970 Giorgio La Pira, encarregado por dom Helder Câmara, bispo de Recife, de retirar o “Premio Viareggio per la pace”, pronuncia um discurso em que o Brasil, a inteira América Latina e em particular «a personalidade, a missão, o mandato» daquele bispo são vistos no «contesto bíblico ed evangelico della storia presente della Chiesa e delle nazioni»⁶⁵. Retorna aqui o conceito de “paz inevitável”, com referência ao mundo todo: «Si: tempo di inevitabile pace, tempo di inevitabile unità, tempo di inevitabile liberazione e promozione dei popoli di tutto il pianeta».

Dom Helder Câmara fez-se porta-voz dos “povos da fome” e indicou-lhes a estrada da “não violência dos fortes”: «Si: la sua “pastorale” lo documenta: ha parlato francamente agli Stati e dai governi; al “sistema” economico e politico dell’opulenza; si è fatto – nel nome di Dio e della Chiesa – portavoce dei popoli della fame (geografia della fame!) che interpellano i popoli dell’opulenza (*Populorum progressio*); ha fermamente detto al Faraone: – Libera il mio popolo!

Questa denuncia chiara, ferma, tenace, ha provocato – da parte “dell’ordine costituito” – l’accusa ben nota: – “soverte il popolo” (Lc 23, 2)! “È un comunista”!».

«Si: ed è proprio la indicazione della via nuova, che porta alla liberazione; l’indicazione della nuova metodologia politica e sociale di liberazione – la via e la metodologia della “non violenza attiva”, della “non violenza dei forti” – l’elemento che definisce in modo tanto singolare la posizione – in certo senso unica – di mons. Câmara nella Chiesa dell’America Latina e di tutti i continenti. Egli ha indicato quella via e quella metodologia “della non violenza attiva” che Gandhi profeticamente intuì e miracolosamente – in certo senso – attuò per la liberazione politica di un popolo (quello indiano) di 500 milioni di uomini!».

Giorgio La Pira rejeita a objeção de que dom Helder Câmara tenha agido como “chefe político” em vez de “chefe religioso”. Aqui retorna, bem firme, a importância tradicional da relação entre espiritual e temporal.

«Il “mandato di supplenza” a Pietro, – a Paolo, ai Vescovi – è intrinsecamente religioso: ha fondamento nel mandato di Nazareth!

È un mandato che – quando le condizioni si presentano – la Chiesa svolge nel corso

⁶² A. Vieira, *Quattro prediche agli uomini di governo*, Centro studi sociali, Milano, 1960. Ver também os volumes *Roma, Lisboa, Brasília, tra antichità e futuro. Diritto e profezia nel pensiero di Antonio Vieira* e A. Vasconcelos de Saldanha, *Da idéia de “império” na obra do padre Antonio Vieira S.J. Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico político hispânico de Seiscentos*, Consiglio nazionale delle ricerche, Progetto “Italia-America Latina”, “Materiali”, I-1, I-2, Roma, 1988; cfr. P. Catalano, *Império, povo, costumes, lugar, cidadania, nascituros (alguns elementos da tradição jurídica romano-brasileira)*, em E.R. Grau e S. Sérvulo da Cunha (coord.), *Estudos de direito constitucional, em homenagem a José Afonso da Silva*, São Paulo, 2003, pp.136 ss.

⁶³ Vol.XII, p.265.

⁶⁴ Vol.XII, p.593.

⁶⁵ Ver G. La Pira, *Il sentiero di Isaia*, op. cit., pp.487 ss.



dei secoli: un mandato che, iniziato (tanto per fissare una data storicamente “clamorosa”) con san Silvestro (rispetto a Costantino) e san Leone Magno (rispetto ad Attila), perviene – attraverso una catena ininterrotta di “interventi” – sino a Giovanni XXIII (rispetto a Krusciov) ed a Paolo VI (rispetto a Mao).

Essere liberatrice dei popoli da ogni oppressione: è missione essenziale della Chiesa!

E l'esercizio di questo mandato ha la sua radice nel terreno della grazia e dell'orazione: nel terreno, cioè, dove germogliano le forze essenziali, “verticali” – divine! – liberatrici dei singoli e dei popoli!

Ecco perché mons. Camara è uomo di grazia e di preghiera: è unito alla Chiesa, a Pietro; porta Dio nel cuore e ne riversa la grazia, la luce e “la liberazione” nel popolo!»⁶⁶.

2. Unidade de Europa e América Latina: “a paz do mundo vem do direito”

Em 30 de novembro de 1974, em Roma, Giorgio La Pira pronuncia, em conclusão do primeiro seminário da Assla-Associazione di studi sociali latinoamericani, um discurso sobre a “unidade” da América Latina e Europa, em que encontramos uma precisa referência ao imperador Justiniano, ao *Corpus iuris civilis* e à estreita relação entre direito e paz: «Le due aree, Europa e America Latina, sono una stessa area. C'è una unità di fondo. Ho letto tempo fa quel lavoro dei Leclercq, *Il senso della storia*: il libro finisce con quella stella che si annuncia all'orizzonte. È il domani della storia e mi sono ricordato quando se ne parlò a Firenze. Si fece il ponte Amerigo Vespucci apposta, un bel ponte, nel 1957. Se ne parlò con Fanfani e se ne parlò con Mattei; questo ponte con tutte le indicazioni dei popoli dell'America Latina era destinato a svegliare questa unità storica, spirituale, culturale, giuridica (il diritto romano) e, in qualche modo, anche sociale, economica e politica. L'area è la stessa: *unitas orbis et pax orbis ex iure*. Si disse allora: bisogna lanciarsi. Siamo un popolo unico, unica storia, unica bellezza ed unici difetti; siamo lo stesso popolo, non è a caso latinoamericano: con una cultura secolare, universale e permanente, nonostante tutto immutabile nelle sue linee di fondo. Non temiamo il futuro, anzi il futuro è fatto per noi; anche demograficamente. Dice Leclercq: pensate che cosa avverrà nel Duemila. Allora, per concludere: questo è un convegno molto importante perché apre una speranza; si va verso l'era della pace inevitabile. La guerra non si può più fare. Isaia ha ragione. Allora che fare? Costruire l'era della pace è un compito immenso, dottrinale, spirituale, di preghiera e di azione, e

⁶⁶ Em 1986 o Comune di Roma e o Governo do Distrito Federal de Brasília conferiram à dom Helder Câmara o *Premio Roma-Brasilia città della pace*, com a seguinte justificativa: «Ha svolto un'azione in favore delle ‘masse’ dell'America Latina i cui effetti hanno superato i confini del continente. Invece della violenza egli propugna, al fine di “cambiamenti delle strutture”, un movimento che ha chiamato di “pressione morale liberatrice”. Al centro della sua attività pastorale sta la denuncia dei “sette peccati del mondo moderno” cioè razzismo, capitalismo, guerra, paternalismo, fariseismo, alienazione, paura. Seguendo una tradizione universale che può ben qualificarsi romana e brasiliana al tempo stesso, ha invitato particolarmente i giovani a “creare un mondo per tutte le razze, un mondo dove le razze diverse si rispetteranno mutuamente, si assoceranno e si uniranno come fratelli».



questo spetta in maniera particolare a tutti noi. L'Europa e l'America Latina formano una unità, non è una fantasia, una unità crescente, in mezzo a mille difficoltà, si capisce. Noi nel 1957 a Firenze con Mattei, con Fanfani e così via abbiamo messo lì sul ponte tutte le bandiere dell'America Latina. Sono lì: quando avrete occasione di andare a Firenze potrete vedere sul ponte Amerigo Vespucci le bandiere che aspettano la realizzazione di questa grande unità che è una speranza per il mondo intero, speranza di pace, di grazia, di bellezza. Le fatiche non contano, sono fatiche creative; quindi l'augurio fraterno, cordiale e... lo studio del diritto romano: *pax orbis ex iure, unitas orbis ex iure*. Lo disse anche Giustiniano: io che devo fare? Per unire l'Oriente e l'Occidente... non mi resta che fare il *corpus iuris civilis*. È l'augurio che faccio a tutti voi, anzi a tutti noi: lavoro cordiale»⁶⁷.

A sintética precedente mensagem: «Le due aree europea e latinoamericana formano una sola area spirituale, culturale, giuridica ed anche in certo modo sociale, economica e politica che la scienza giuridica romana saldamente cementa ed unifica. *Unitas et pax orbis ex iure*»⁶⁸.

Repetimos com La Pira: «La guerra non si può più fare... *pax orbis ex iure*».

⁶⁷ Publicado em «Quaderni Latinoamericani», 1, 1977.

⁶⁸ *Ibid.* p.10. Sobre a iniciativa concernente os povos da América Latina, ocorrida em Firenze em junho de 1957, citada na intervenção de 1974, ver G. La Pira, *Lettere alle claustrali, op. cit.*, pp.168 ss. Cfr. «Index», 23, 1995, p.42; «Il Veltro», 41, 5-6 (settembre-dicembre 1997) pp.364 ss.



I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia

Serena Baldin*

Indice

1. Il diritto ambientale e lo sviluppo sostenibile; 2. La cosmovisione andina: una narrazione controegemonica; 3. La cosmovisione andina nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia; 4. La natura da oggetto a soggetto titolare di diritti; 5. Luci e ombre del costituzionalismo ecologico andino

Parole chiave

Cosmovisione andina, diritto ambientale, diritti della natura, sviluppo sostenibile

1. Il diritto ambientale e lo sviluppo sostenibile

L'ambiente¹ viene definito come l'insieme degli elementi che, nella complessità delle loro relazioni, costituiscono il quadro, l'*habitat* e le condizioni di vita dell'uomo, quali sono in realtà o quali sono percepiti².

Il diritto ambientale rientra fra i c.d. diritti di terza generazione. Dapprima disciplinato nelle convenzioni internazionali degli anni Settanta e indi esplicitato nelle costituzioni, si configura quale diritto prestazionale legato alle condizioni di vita del singolo individuo³. La salvaguardia costituzionale avviene secondo distinte modalità: mediante norme programmatiche che riconoscono l'ecosistema come oggetto di tutela di futuri interventi dello Stato; come riconoscimento di un vero e proprio diritto fondamentale; come parte integrante di altri diritti, ad esempio la salute, o del principio di dignità

* Università degli studi di Trieste.

¹ Il presente lavoro rientra nel progetto di ricerca di Ateneo *L'emersione di paradigmi di sviluppo sostenibile e solidale. Dall'America Latina qualche suggerimento per l'Europa?*, Fra, Università degli studi di Trieste, 2012. Desidero ringraziare la dott.ssa Delia Ferri per le utili indicazioni bibliografiche; mia resta la responsabilità per eventuali errori e omissioni.

² Si veda il Programma d'azione in materia di politica ambientale adottato dal Consiglio delle Comunità europee il 22 novembre 1973.

³ V.S. Bagni, *Dal welfare state al caring state?*, in Id. (cur.), *Dallo stato del benessere allo stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna, 2013, p.34.



umana⁴. L'ambiente-inquinamento e l'ambiente-assetto del territorio rappresentano le due coordinate fondamentali che orientano gli interventi di legislatori e giudici⁵.

Risale alla Dichiarazione di Stoccolma del 1972 la prima presa d'atto ufficiale internazionale della connessione fra ambiente e sviluppo economico⁶. Il principio dello sviluppo sostenibile, che deve indirizzare tanto i parlamenti quanto i governi, implica il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di realizzare i propri⁷. Esso viene ricondotto alla compatibilità fra la crescita economica e la salvaguardia ambientale, dove la protezione dell'ecosistema non è intesa come un ostacolo bensì come una condizione per lo sviluppo dell'economia⁸. L'equità intergenerazionale si fonda sull'assunto che al diritto di beneficiare e sviluppare il patrimonio naturale e culturale ereditato corrisponde il dovere di utilizzare tale patrimonio in modo da consegnarlo alle future generazioni migliorato e non peggiorato⁹.

La conferenza di Rio de Janeiro del 1992 ha dato grande impulso all'evoluzione del diritto in materia¹⁰, formulando una dichiarazione nel cui art.1 si legge che «gli esseri umani sono al centro delle problematiche per lo sviluppo sostenibile. Essi hanno diritto a una vita sana e produttiva in armonia con la natura». I destinatari delle indicazioni internazionali sono individuabili nei poteri pubblici da un lato e nelle componenti sociali dall'altro, in quanto le istanze in discussione possono trovare soddisfazione solo se dirette anche alle singole comunità¹¹. Fra i livelli di intervento individuati a Rio, oltre alla cooperazione transfrontaliera, si invitano gli Stati ad assicurare ai cittadini strumenti di partecipazione diretta e possibilità concrete di accedere all'informazione ambientale e di fare valere le loro pretese dinanzi alle giurisdizioni. Queste indicazioni sono rintracciabili nella Convenzione internazionale firmata ad Aarhus nel 1998, relativa all'accesso alle informazioni, la partecipazione dei cittadini e l'accesso alla giustizia in materia ambientale, sottoscritta dall'Unione europea e da svariati altri Paesi, ma non

⁴ In argomento, v. B. Pozzo, *La tutela dell'ambiente nelle costituzioni: profili di diritto comparato alla luce dei nuovi principi introdotti dalla Carta di Nizza*, in B. Pozzo, M. Renna (cur.), *L'ambiente nel nuovo Titolo V della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 2004, pp.6-18.

⁵ L. Mezzetti, *La costituzione dell'ambiente nel diritto comparato: modelli normativi, organizzazione amministrativa e situazioni giuridiche soggettive*, in Id. (cur.), *I diritti della natura. Paradigmi di giuridificazione dell'ambiente nel diritto pubblico comparato*, Cedam, Padova, 1997, pp.1-3.

⁶ Cfr. V. Piergigli, *La protezione della natura nell'ordinamento francese*, in L. Mezzetti (cur.), *I diritti della natura, op. cit.*, p.95.

⁷ V. il rapporto *Our Common Future* della Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo del Programma delle Nazioni Unite per l'ambiente, 1987.

⁸ L. Pellizzoni, G. Osti, *Sociologia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna, II ed., 2008, p.50.

⁹ Cfr. S. Grassi, *Ambiti della responsabilità e della solidarietà intergenerazionale: tutela dell'ambiente e sviluppo sostenibile*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (cur.), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008, p.178.

¹⁰ G. Cordini, *Influssi internazionali e svolgimenti di diritto comparato nel costituzionalismo ambientale dell'America latina*, «Studi Urbinati Digitali», 4, 2010, p.558.

¹¹ G. Cordini, *Lo sviluppo sostenibile per l'ambiente alla luce del diritto pubblico comparato*, in P. Fois (cur.), *Il principio dello sviluppo sostenibile nel diritto internazionale ed europeo dell'ambiente*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007, p.503.



dagli Stati latinoamericani. Ciò non significa che questi ultimi non abbiano recepito quelle indicazioni. Al contrario, i principi ambientali contenuti nelle costituzioni latinoamericane sono sovente collegati all'idea di sviluppo sostenibile, trovando fondamento nella visione sociale del c.d. costituzionalismo del progresso ispirato al pensiero di Simon Bolivar¹².

Sul tema in discussione è poi doveroso annoverare la Dichiarazione dell'Unesco sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future del 1997 e la Dichiarazione di Montevideo sulla cittadinanza ambientale del Parlamento latinoamericano risalente al 2007, che si sostanzia in principi analoghi a quelli espressi nella convenzione di Aarhus, al fine di promuovere l'esercizio della cittadinanza ambientale latinoamericana e caraibica¹³.

Nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia, vigenti rispettivamente dal 20 ottobre 2008 e dal 7 febbraio 2009, vengono disciplinati per la prima volta i diritti della natura. Essa passa da oggetto a soggetto titolare di situazioni giuridiche, aprendo un nuovo capitolo nella storia del diritto¹⁴. L'aspetto di maggiore novità consiste nel riconoscimento del ripristino ecologico come specifica pretesa della natura¹⁵, che implica il reintegro dei sistemi di vita lesionati dall'uomo. Le basi filosofiche di questa originalità giuridica si rintracciano nella cosmovisione dei popoli andini, nonché nella *earth jurisprudence*, teoria del diritto che propugna i diritti della terra¹⁶, e pure nella *deep ecology*, filosofia che rifiuta l'approccio tradizionale all'ambiente, antropocentrico e intrinsecamente relazionale, per cui l'ecosistema è tale rispetto a un soggetto, a un termine di riferimento¹⁷.

Le esperienze in ogni ambito del sapere di cui sono portatori i Paesi emergenti rappresentano un ottimo spunto di riflessione e un fertile terreno di analisi per individuare strategie nuove e diversi modelli di sviluppo, utili a rinfocolare il dibattito in Europa. Il presente contributo intende valutare il cambiamento in atto, salutato come l'avvento del costituzionalismo ecologico in questa regione del mondo, a partire dal significato della cosmovisione andina, espressione di un rapporto dell'uomo verso la natura differente rispetto alla tradizione occidentale (§ 2). Di seguito, si illustreranno i modi in cui la

¹² G. Cordini, *Tutela dell'ambiente e sostenibilità nella comparazione degli ordinamenti costituzionali*, «L'Italia Forestale e Montana», 1, 2012, p.9.

¹³ In particolare, si chiede agli Stati di fornire ai cittadini gli strumenti essenziali per partecipare alla presa di decisioni politiche legate all'ambiente, al fine di accedere alle informazioni sull'ambiente e la salute, e sottoporre alle autorità pubbliche le sue petizioni con l'obiettivo di consolidare lo sviluppo sostenibile. La Dichiarazione di Montevideo sulla cittadinanza ambientale è reperibile in: <http://www.parlatino.org/e/s/comisiones-permanentes/medio-ambiente-y-turismo/declaraciones-y-resoluciones/declaracion/388.html>.

¹⁴ Cfr. E.R. Zaffaroni, *Pachamama, Sumak Kawsay y constituciones*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2, 2012, p.433.

¹⁵ E. Gudynas, *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador*, «Revista Estudios Sociales», 32, 2009, p.35.

¹⁶ In argomento si rinvia a C. Cullinan, *I diritti della Natura*. Wild Law, Piano B, Prato, 2012, e all'oramai classico C.D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford University Press, New York, III ed., 2010.

¹⁷ Sul rapporto relazionale dell'ambiente v. M. Cafagno, *Principi e strumenti di tutela dell'ambiente come sistema complesso, adattivo, comune*, Giappichelli, Torino, 2007, p.38.



filosofia di vita ancestrale entra nel tessuto normativo ecuadoriano e boliviano (§ 3) e le disposizioni costituzionali relative ai diritti di Madre Terra (§ 4). L'intento è di comprendere quale sia il rilievo giuridico effettivamente assegnato alla natura nei due ordinamenti nell'ottica di uno sviluppo ecologicamente sostenibile (§ 5).

2. La cosmovisione andina: una narrazione controegemonica

È dagli anni Settanta che alcuni movimenti propongono concezioni diverse dello sviluppo mondiale e lottano per contrastare gli esiti economici, politici e sociali della globalizzazione¹⁸. Le costituzioni di Ecuador e Bolivia sono l'emblema della volontà di rifondare questi ordinamenti secondo un modello di sviluppo sostenibile e solidale alternativo a quello egemone occidentale e in linea con il sistema di pensiero indigeno.

Il tratto più originale dei due testi costituzionali è offerto dai richiami alla cosmovisione andina, *sumak kawsay* in lingua quechua e *suma qamaña* in aymara, *buen vivir* o *vivir bien* nella versione castigliana. Con una perifrasi, questi termini indicano l'esistenza in armonia con la collettività e con la natura, dove la sfera privata e quella comunitaria, e la sfera materiale e quella spirituale, sono concepite come interdipendenti¹⁹.

Se si confronta la concezione andina del mondo con quella occidentale le divergenze appaiono evidenti. La cosmovisione è composta dalle immagini del mondo, dalle valutazioni sulla vita, dagli orientamenti della volontà. Le immagini del mondo indicano come relazionarsi con la natura, le cose, le persone, le divinità: l'idea andina è cosmocentrica, con l'uomo cosciente di avere un ruolo passivo e subordinato rispetto all'ordine delle cose, mentre in occidente si ha un'immagine antropocentrica. Le valutazioni sulla vita si riferiscono ai principi che guidano la condotta umana: nel pensiero andino si fondano sulla complementarità (uomo-donna, individui-natura) e sulla gerarchia; nella cultura occidentale sugli individui padroni del loro destino e che agiscono con fini e strategie prestabilite. Gli orientamenti della volontà rispecchiano le tendenze che plasmano la vita psichica, che nella visione indigena invitano a coltivare un affetto collettivo verso la natura in quanto tutte le azioni, individuali e comunitarie,

¹⁸ Cfr. B. de Sousa Santos, *L'Fsm: politica e diritto cosmopolitici subalterni*, «Filosofia e Questioni Pubbliche», 3, 2009, pp.175-190; H.I. Farah, L. Vasapollo, *Introducción*, in Id. (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Plural, La Paz, 2011, pp.11-33. Considerazioni sul rapporto fra sviluppo, Stato, democrazia e mercato sono svolte da F. Lazzari, *Da un'idea di sviluppo ad una cultura della consapevolezza*, «Visioni LatinoAmericane», 5, 2011, pp.3-17. V. altresì V. Raffa, *Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica*, «Visioni LatinoAmericane», 9, 2013, pp.44-47.

¹⁹ Per un approfondimento, v. C. Silva Portero, *¿Qué es el buen vivir?*, in R. Ávila Santamaría (ed.), *La constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito, 2008, pp.116-119; J. Estermann, *“Vivir Bien” como utopía política. La concepción andina del “vivir bien” (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia*, reperibile in http://csh.xoc.uam.mx/produccioneconomica/Coloquio_nuevoparadigma/archivosNuevoParadigma/Estermann_Vivir%20bien.doc.



hanno effetti rilevanti nell'universo reputato integrato e connesso, laddove in occidente la natura è sottomessa al dominio della scienza.

Ancora, fra gli ambiti di maggiore distinzione fra la visione europea e quella andina vengono annoverati l'educazione occidentale di tipo logocentrico, dove predomina il *logos*, mentre nei contesti latinoamericani prevale la trasmissione orale con un ricco valore simbolico e un forte vincolo personale; l'economia, dove la concezione occidentale è distante da quella andina basata sulla reciprocità; la democrazia europea di tipo rappresentativo, distinta dalla democrazia partecipativa e consensuale delle culture ancestrali; la costruzione sociale dell'individualismo e della libertà preminenti in occidente, lontana dalla vita comunitaria dei popoli andini; la religione monoteista in contrapposizione all'animismo indigeno; la tecnologia strumentale occidentale che disprezza la tecnologia simbolica dei saperi ancestrali²⁰.

L'attuale affermazione del *buen vivir* è collegata all'esigenza delle organizzazioni non governative di rendere il termine *desarrollo* (sviluppo) negli idiomi autoctoni, un concetto che non ha corrispettivo nella dimensione indigena, dove l'ideale è dato dalla comprensione che tutti gli esseri viventi sono parte della *Pacha Mama* e in essa si completano²¹. L'idea di sviluppo rappresenta la modalità occidentale per una vita buona, che comprende il vivere meglio; *buen vivir* è la modalità andina, che contempla l'esistenza armoniosa.

I movimenti sociali iniziarono a richiamarsi alla filosofia ancestrale negli anni Novanta. L'intento era di contestare le riforme economiche di stampo neoliberale, esprimendo l'impegno verso la decolonizzazione e il rafforzamento delle identità culturali, in primo luogo mediante il controllo del territorio nel rispetto della cosmovisione²². A essere messo in discussione non è il progresso della tecnica moderna, quanto il fondamento ontologico del vivere assieme, che comprende sia la comunità sia l'ambiente circostante. *Buen vivir* significa allora vivere una vita piena e dignitosa, un'esistenza armonica che include le dimensioni cognitiva, sociale, ambientale, economica, politica, culturale, del pari interrelate e interdipendenti²³.

Quale alternativa al progresso lineare di matrice occidentale, la cosmovisione andina è situabile fra le narrazioni controegemoniche, un prodotto della periferia sociale a sua

²⁰ Cfr. B. Lozada Pereira, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Corzon, La Paz, 2006, pp.72-80.

²¹ Cfr. K. Arkonada, *Mundo: Crisis de civilización y Vivir Bien*, in <http://ser.vindi.org/actualidad/18323>.

²² Si v. E. Gudynas, *Buen vivir: today's tomorrow*, «Development», 4, 2011, p.441; F. Hidalgo Flor, *Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino*, «Utopía y Praxis Latinoamericana», 53, 2011, p.88; C. Walsh, *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*, «Development», 1, 2010, p.18.

²³ Cfr. P. Benalcázar Alarcón, *Il Buen Vivir – sumak kawsay – la costruzione di un paradigma per una diversa umanità (Ecuador)*, in R. Martufi, L. Vasapollo (cur.), *Futuro indigeno. La sfida delle Americhe*, Jaca Book, Milano, 2009, p.327; J. Medina, *Acerca del Suma Qamaña*, in H.I. Farah, L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, op. cit., p.39; O.F. Giraldo, *El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre*, «Polis», 33, 2012, p.7.



volta inglobata nella periferia del mondo²⁴. La costituzionalizzazione del *buen vivir* rappresenta il successo dei movimenti indigenisti che rivendicano politiche di equità sociale, l'effettiva garanzia dei diritti collettivi delle popolazioni autoctone e la salvaguardia delle loro terre, minacciate dalle attività estrattive e di sfruttamento delle risorse naturali e da progetti di sviluppo industriale, turistico, urbano, che danneggiano l'ambiente e incidono in modo negativo sullo stile di vita legato ai cicli della natura²⁵.

La grande scommessa del nuovo costituzionalismo andino risiede in un diverso contratto sociale che, imputando le diseguaglianze all'asservimento della natura da parte dell'uomo, viene ora stipulato fra la natura stessa e le persone, queste ultime intese sia come singoli che come comunità, popoli, nazioni²⁶. Si ravvisa in tale cambio di prospettiva il sorgere di una nuova forma di Stato, il c.d. *caring state*, ossia lo Stato che considera i bisogni degli esseri umani in modo olistico, includendo anche aspetti emozionali e culturali derivanti dalle tradizioni autoctone, e che rifiuta il modello neoliberale dominante²⁷.

3. La cosmovisione andina nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia

Le due costituzioni contengono numerosi riferimenti al *buen vivir* e alle sue varianti sinonimiche, a partire dai preamboli. Nell'esordio ecuadoriano si afferma la volontà di costruire «una nuova forma di convivenza cittadina, nella diversità e in armonia con la natura, per perseguire il *buen vivir*, il *sumak kawsay*». Nel prologo boliviano si legge che il nuovo Stato si fonda su «il rispetto e l'eguaglianza fra tutti, i principi di sovranità, dignità, complementarità, solidarietà, armonia ed equità nella distribuzione e redistribuzione del prodotto sociale, dove predomina la ricerca del *vivir bien*».

Tali richiami sembrano echeggiare la ricerca della felicità rinvenibile in alcune costituzioni settecentesche europee e nella dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti. L'analogia non sarebbe però corretta, in quanto il vivere bene esprime un nuovo equilibrio che include la qualità della vita, la democratizzazione dello Stato, il rispetto e la valorizzazione della dimensione comunitaria, nonché politiche attente alla giustizia sociale e alla sostenibilità ambientale.

Nei due testi la cosmovisione andina si estrinseca con modalità e intensità giuridiche diverse.

²⁴ Così F. Hidalgo Flor, *Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino*, op. cit., pp.86-89.

²⁵ P. Dávalos, *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*, in Id. (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires, 2006, pp.17-32; I. Bascope Sanjinés (coord.), *Lecciones aprendidas sobre consulta previa*, Cejis, La Paz, 2010, p.23.

²⁶ Si v. M. Carducci, *La Costituzione come "ecosistema" nel nuovo costituzionalismo delle Ande*, in S. Bagni (cur.), *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, op. cit., p.11.

²⁷ In questo senso, S. Bagni, *Dal Welfare State al Caring State?*, op. cit., pp.19-59.



Nella costituzione dell'Ecuador il *buen vivir* è innanzi tutto un principio normativo che permea la sfera dei diritti, in particolare quelli sociali, e che consente la loro interpretazione e applicazione²⁸. Nel Titolo II, il Capitolo II è intitolato *Diritti del buen vivir* (artt.12-34 cost.). Esso è suddiviso in sezioni relative a: Acqua e alimentazione; Ambiente sano; Comunicazione e informazione; Cultura e scienza; Educazione; Habitat e abitazione; Salute; Lavoro e sicurezza sociale. Il tema ambientale rileva qui nel suo significato giuridico più comune, ossia come diritto a un ambiente salubre ed ecologicamente equilibrato, dove lo Stato ha il compito di preservare l'ambiente e gli ecosistemi, e di prevenire i danni ambientali e di recuperare i terreni naturali degradati (art.14 cost.).

Il *buen vivir* assume inoltre le vesti di principio orientativo delle politiche pubbliche. Un primo riferimento in tale senso è contenuto fra i doveri fondamentali dello Stato di cui all'art.3 cost. Il p.to 5 indica che la pianificazione dello sviluppo nazionale, lo sradicamento della povertà, la promozione dello sviluppo sostenibile e l'equa redistribuzione delle risorse e della ricchezza sono finalizzati a consentire il *buen vivir*. Il concetto viene ripreso e ampliato nel Titolo VI: Regime dello sviluppo (artt.275-339 cost.). Con una visione olistica, lo sviluppo è inteso come l'insieme organizzato, sostenibile e dinamico dei sistemi economico, politico, socio-culturale e ambientale, che garantiscono la realizzazione del *buen vivir*. In particolare, il c.3 dell'art.275 cost. afferma che il *buen vivir* richiede che le persone, le comunità, i popoli e le nazionalità godano effettivamente dei diritti, ed esercitino le loro responsabilità nel quadro della interculturalità, del rispetto delle diversità e della convivenza armonica con la natura. La cosmovisione si inverte poi chiaramente nel Titolo VII, intitolato *Regime del buen vivir*, a sua volta ripartito nel Capitolo I: *Inclusione ed equità* (artt.340-394 cost.) e nel Capitolo II: *Biodiversità e risorse naturali* (che comprende le sezioni dedicate a Natura e ambiente; Biodiversità; Patrimonio naturale ed ecosistemi; Risorse naturali; Suolo; Acqua; Biosfera, ecologia urbana ed energie alternative: artt.395-415 cost.), in cui si sviluppa il concetto e il contenuto dei diritti del *buen vivir* e si impongono obblighi allo Stato, manifestando in questo modo le priorità politiche dell'Ecuador²⁹.

Ulteriori riferimenti alla cosmovisione andina sono sparsi nel testo fondamentale (artt.74, 83, 85, 97, 250, 258, cost.).

Nella costituzione boliviana la filosofia di vita andina esordisce al Capitolo II, dedicato ai principi, valori e fini dello Stato. L'art.8, c.1, cost. afferma che lo Stato assume e promuove come principi etico-morali della società plurale *suma qamaña* (vivere bene), nonché *ñandereko* (promuovere la vita armoniosa), *teko kavi* (vivere la vita buona), *ivi maraei* (preservare una terra senza il male) e *qhapaj ñan* (procedere per un cammino di vita degna e nobile), termini che implicano la soddisfazione condivisa delle necessità umane, includendovi l'affettività e il riconoscimento in armonia con la natura e con la collettività. L'esegesi fornita dal tribunale costituzionale plurinazionale di *vivir bien* è

²⁸ Si v. C. Silva Portero, *¿Qué es el buen vivir?*, op. cit., pp.123-153.

²⁹ Cfr. F. Palacios Romeo, *Constitucionalización de un sistema integral de derechos sociales. De la Daseinsvorsorge al Sumak Kawsay*, in R. Ávila Santamaría, A. Grijalva Jiménez, R. Martínez Dalmau (eds.), *Desafíos constitucionales. La constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito, 2008, pp.57-74.



riconducibile a una vita dignitosa, una componente del diritto alla vita che impone obblighi positivi allo Stato³⁰, e altrove si afferma che il diritto alla vita si interpreta in conformità con i principi di dignità e del *vivir bien*³¹. Il concetto in esame va pertanto considerato come un principio normativo, indirizzando l'interpretazione e l'applicazione dei diritti.

Estendono la concezione del *vivir bien* altri disposti costituzionali, inseriti nel contesto educativo e dell'organizzazione economica dello Stato, che danno conto della dimensione olistica della filosofia andina (artt.306 e 313 cost.). In particolare, un passaggio dell'art.80 sancisce che l'educazione è orientata alla conservazione e alla protezione dell'ambiente, della biodiversità e del territorio per il *vivir bien*. In questi casi il concetto assume la valenza di principio orientativo delle politiche pubbliche.

Laddove si riconoscono i diritti dei popoli indigeni si trovano riferimenti generici alle cosmovisioni. L'art.4 cost. dispone il rispetto e la garanzia della libertà di religione e delle credenze spirituali, secondo le rispettive cosmovisioni. All'art.30, c.2, p.to 13, cost. si legge che il sistema sanitario universale e gratuito rispetta la cosmovisione e le pratiche tradizionali; al p.to 14 si sancisce l'esercizio da parte delle comunità indigene dei sistemi politici, giuridici ed economici in accordo con la loro cosmovisione. L'art.98 cost. riconosce la diversità culturale e precisa, al c.2, che lo Stato considererà una risorsa l'esistenza delle culture indigene originarie contadine, depositarie di saperi, conoscenze, valori, spiritualità e cosmovisioni. E l'art.100 cost. afferma che le cosmovisioni, i miti, la storia orale, le danze, le pratiche culturali, i saperi e le tecnologie tradizionali sono patrimonio delle nazioni e dei popoli indigeni originari contadini. Questo patrimonio è parte dell'espressione e dell'identità dello Stato. Si può ritenere che tali disposti possano consentire una effettiva protezione delle cosmovisioni, essendo sussunte nell'ambito della libertà religiosa, dei diritti culturali, della medicina tradizionale, del pluralismo politico, giuridico ed economico.

Il raffronto rivela che in ambedue gli ordinamenti la cosmovisione assurge sia a principio normativo sia a principio orientativo, sebbene con estensione diversa, più pregnante nel sistema ecuadoriano. In Bolivia il concetto rientra anche nello statuto giuridico delle collettività indigene, per cui la filosofia di vita andina potrebbe essere declinata in veste di diritto ove opportunamente interpretata, aprendo la strada alla salvaguardia delle concezioni autoctone del mondo quale manifestazione della diversità culturale.

³⁰ Sent. 0257/2012 del 29 maggio. In relazione al diritto alla vita il Tcpi ha stabilito che «*El derecho a la vida consiste en el derecho a vivir, a permanecer con vida, a vivir bien o vivir con dignidad*». V. altresì le sentt. 0176/2012 del 14 maggio; 0661/2013 del 31 maggio; 0683/2013 del 3 giugno. Le sentenze emesse da gennaio 2012 sono reperibili sul motore di ricerca del sito del tribunale, all'url <http://www.tcpi.org.bo/tcpi/>.

³¹ Nella sent. 1067/2013 del 16 luglio, si legge che «*La importancia del derecho a la vida, deviene de su naturaleza primaria, pues se constituye en una condición del ejercicio de los demás derechos, por ello como todos los derechos subjetivos, debe interpretarse de conformidad con los principios de dignidad y el vivir bien*». In generale, sulla dignità nell'area in esame, v. G. Rolla, *Il valore normativo del principio della dignità umana. Brevi considerazioni alla luce del costituzionalismo latinoamericano*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 4, 2003, pp.1870-1880.



Riguardo al collegamento fra il *buen vivir* e l'ambiente, in Ecuador esso avviene sia sul piano dei diritti che delle priorità politiche. In Bolivia l'ambiente rientra solo nella sfera educativa, quale priorità politica finalizzata al *vivir bien*. In entrambi gli ordinamenti i diritti della natura vengono trattati al di fuori della cornice offerta dal richiamo alla cosmovisione andina.

4. La natura da oggetto a soggetto titolare di diritti

Pure nella disciplina dei diritti della natura le modalità scelte dai due Paesi sono differenti.

In Ecuador, l'art.10, c.2, cost. sancisce che la natura sarà soggetto dei diritti che le riconosce la costituzione. Si apre in questo modo la «virata biocentrica»³² del Paese, considerando la natura titolare di specifiche pretese, esplicitate al Capitolo VII: Diritti della natura (artt.71-74). L'art.11, c.6, cost. afferma che tutti i principi e i diritti sono inalienabili, irrinunciabili, interdipendenti e di eguale gerarchia. Da ciò si arguisce che i diritti degli esseri umani e quelli della natura stanno sullo stesso piano di parità.

L'art.71 cost. afferma che «la natura o *Pacha Mama*, dove si riproduce e si realizza la vita, ha diritto al rispetto integrale della sua esistenza e al mantenimento e alla rigenerazione dei suoi cicli vitali, della sua struttura, funzioni e processi evolutivi. Tutte le persone, comunità, popoli o nazionalità potranno esigere dalle autorità pubbliche il rispetto dei diritti della natura». Il successivo art.72 cost. sancisce che «la natura ha diritto al ripristino. Il ripristino sarà indipendente dall'obbligo dello Stato e delle persone fisiche e giuridiche a risarcire i singoli o i gruppi che dipendano dai sistemi naturali danneggiati. Nelle ipotesi di impatto ambientale grave o permanente, inclusi quelli causati dallo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili, lo Stato individuerà gli strumenti più efficaci per operare il ripristino e adotterà le misure appropriate per eliminare o ridurre le conseguenze ambientali nocive». Il disegno prosegue all'art.73, laddove si affida allo Stato il compito di applicare le misure di precauzione e restrizione per le attività che possano condurre all'estinzione di specie, alla distruzione degli ecosistemi o all'alterazione permanente dei cicli naturali, e all'art.74, sancendo che «le persone, le comunità, i popoli e le nazionalità hanno il diritto di beneficiare dell'ambiente e delle ricchezze naturali che consentano il *buen vivir*». Conferire diritti alla natura significa riconoscere che gli ecosistemi e le comunità naturali non sono solo beni mercificabili, proprietà di cui si può disporre in qualsivoglia modo; essi sono entità con un autonomo diritto di esistere e di prosperare.

Quanto alla Bolivia, il Capitolo V della costituzione disciplina i diritti sociali ed economici. Allontanandosi dallo schema predominante, la Sezione I esordisce con due articoli dedicati al diritto ambientale. «Tutti hanno diritto a vivere in un ambiente salubre, protetto ed equilibrato. L'esercizio di questo diritto deve consentire ai singoli e alle collettività della presente generazione e di quelle future, e anche

³² V.E. Gudynas, *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador*, op. cit., pp.34-47.



agli altri esseri viventi, di svilupparsi in modo regolare e permanente» (art.33 cost.). A tale fine «qualsiasi persona, a titolo individuale o in rappresentanza di una collettività, può promuovere azioni legali a salvaguardia dell'ambiente, senza pregiudicare gli obblighi delle autorità pubbliche a procedere d'ufficio in caso di azioni contro l'ambiente» (art.34 cost.).

La struttura dei disposti, che segue la tipica impostazione del diritto ambientale come diritto dei singoli all'ambiente salubre, lascia intravedere il cambio di prospettiva in senso biocentrico che apre la strada al riconoscimento dei diritti della natura. La nuova impostazione si coglie, all'art.33 cost., dal riferimento agli altri esseri viventi, a cui si riconoscono diritti. Solo Svizzera, Germania e India riconoscono i diritti degli animali³³; a tali ordinamenti ora possono aggiungersi anche Ecuador e Bolivia. Inoltre, anche coloro che non sono direttamente danneggiati possono sollevare azioni giudiziarie per salvaguardare l'ecosistema, con la conseguenza indiretta di riconoscere in capo alla natura la titolarità di diritti, del pari a quanto espresso a chiare lettere nella costituzione ecuadoriana³⁴. La tipologia dei diritti non è desumibile dal testo fondamentale. A differenza dell'Ecuador, dove alla natura è attribuita una sfera di posizioni soggettive in via costituzionale (ma difetta ancora una legge di attuazione), nell'ordinamento boliviano i diritti della natura sono riconosciuti solo mediante disposizioni di rango ordinario.

Lo statuto giuridico della natura si rinviene nella legge nr.71 del 21 dicembre 2010 (*Ley de derechos de la Madre Tierra*)³⁵. L'art.2 afferma che il principio del bene collettivo implica che l'interesse della società, nell'ambito dei diritti della terra, prevalga su tutte le attività umane e sopra qualsiasi diritto acquisito, e che il principio della non mercantizzazione si applichi ai sistemi di vita e ai processi che li sostengono, che non sono parte del patrimonio privato di nessuno. All'art.5 si legge che «agli effetti della protezione e della tutela dei suoi diritti, la Madre Terra assume il carattere di soggetto collettivo di interesse pubblico [...] I diritti stabiliti nella presente legge non limitano l'esistenza di altri diritti della Madre Terra». Sulla base di questa clausola aperta, le pretese della natura sono elencate nell'art.7: alla vita (ossia il mantenimento dell'integrità dei sistemi di vita e dei processi naturali che li sostengono, così come le capacità e le condizioni per la loro rigenerazione); alla diversità della vita (ossia la preservazione delle diversità e varietà degli esseri viventi, senza alterazioni genetiche); all'acqua (per preservare la funzionalità dei cicli dell'acqua e a protezione da contaminazioni); all'aria pura (per preservare la qualità e composizione dell'aria da contaminazioni); all'equilibrio (per il mantenimento o il ripristino della interrelazione, interdipendenza, complementarità e funzionalità dei componenti della Madre Terra, per continuare i loro cicli e per riprodurre i processi vitali); al ripristino (per reintegrare in modo adeguato ed effettivo i sistemi di vita danneggiati dalle attività umane); alla vita libera da contaminazioni (per preservare Madre Terra). La legge nr.300 del 15 ottobre 2012

³³ Sul tema v. F. Rescigno, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Giappichelli, Torino, 2005.

³⁴ In questo senso, E.R. Zaffaroni, *Pachamama, Sumak Kawsay y constituciones*, op. cit., pp.422-434.

³⁵ La legge è reperibile all'url <http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=2689>.



(*Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien*)³⁶ enuncia i principi e gli obiettivi per garantire la capacità rigenerativa della terra, recuperare e sostenere le conoscenze ancestrali, e per perseguire lo sviluppo finalizzato al *vivir bien* mediante la pianificazione gestionale e degli investimenti strategici in questo ambito.

Merita qui segnalare che in Bolivia l'ambiente si presenta anche in veste di diritto collettivo delle nazioni e dei popoli indigeni originari contadini ai sensi dell'art.30, c.2, p.to 10, cost., laddove si afferma che essi hanno il diritto a vivere in un ambiente sano, con una gestione e un uso adeguato degli ecosistemi. I successivi p.ti 15-17 – in analogia a quanto sancito nella costituzione ecuadoriana all'art.57, p.ti 6 e 7, nel rispetto della Convenzione Ilo 169 sui diritti dei popoli indigeni e tribali del 1989 – affermano i diritti di tali gruppi alla consultazione preventiva obbligatoria in merito allo sfruttamento delle risorse naturali non rinnovabili sui loro territori; la partecipazione ai benefici derivanti dallo sfruttamento delle risorse naturali; la gestione indigena autonoma sul territorio, e l'uso e lo sfruttamento esclusivo delle risorse naturali rinnovabili³⁷.

Gli ordinamenti in esame hanno adottato un modello garantista, nel quale gli Stati devono farsi carico della sostenibilità socio-ambientale proclamata nei rispettivi testi fondamentali³⁸, dando vita alla cittadinanza ecologica. Il richiamo alla cittadinanza sottende il conferimento di una sfera di diritti, e qui vuole esprimere un passo in avanti rispetto all'atteggiamento generale sul punto, limitato da ragioni di carattere economico e da una base ontologica legata alla subordinazione della natura all'interesse degli individui. In questo caso è la natura stessa titolare di diritti e il legame diritti-responsabilità non si esaurisce nell'operato degli organi pubblici, estendendosi pure ai singoli e alle loro comunità, mediante la loro partecipazione alla gestione ambientale³⁹.

Occorre peraltro segnalare che il diverso approccio formale al riconoscimento dei diritti della natura nei due Paesi, solo abbozzato nel testo costituzionale boliviano, potrebbe inverarsi in una ben distinta graduazione delle pretese a livello attuativo, suscettibile di variazioni legate alla discrezionalità del legislatore.

5. Luci e ombre del costituzionalismo ecologico andino

La rifondazione degli Stati andini si inserisce nel *constitucionalismo experimental*, simbolo della rottura con il costituzionalismo eurocentrico incapace di porre fine alle forti

³⁶ La legge è reperibile all'url <http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=4126>.

³⁷ Cfr. A.E. Vargas Lima, *El derecho al medio ambiente en la nueva constitución política del Estado plurinacional de Bolivia*, «Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano», 2012, pp.251-267.

³⁸ Si v. M. Carducci, *Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell'alterità*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2, 2012, p.323.

³⁹ E. Gudynas, *Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en America Latina*, «Desarrollo e Medio Ambiente», 19, 2009, pp.53-72.



diseguaglianze sociali. I nuovi assetti giuridici trovano legittimazione in meccanismi di natura partecipativa e interculturale, funzionali al dialogo fra tradizioni giuridiche diverse⁴⁰.

Coerentemente con tale impostazione, nei testi costituzionali di Ecuador e Bolivia è filtrata la cosmovisione andina, coniugandosi con un modello di sostenibilità ambientale molto avanzato, in linea con le più recenti tendenze emerse a livello internazionale. Il *buen vivir* è così divenuto parte delle strutture ordinamentali che ricercano l'equilibrio fra esseri umani, risorse naturali e sviluppo economico, e dove il valore delle disposizioni sui diritti della natura è indiscutibile.

La breve esperienza fin qui maturata da Ecuador e Bolivia mette in rilievo luci e ombre nella tutela effettiva dell'ecosistema.

In Ecuador, nella prima sentenza penale resa in osservanza dell'art.71 cost. nel 2011, si registra la vittoria dei ricorrenti, due cittadini di origine americana, contro la decisione del governo provinciale di Loja di ampliare una strada con relativi possibili danni ambientali⁴¹. A questa decisione ne sono seguite poche altre, con esiti alterni⁴². Senza dubbio l'apertura processuale riconosciuta a chiunque, anche in carenza di un diretto coinvolgimento, imporrà ai giudici di precisare bene i limiti delle pretese a favore della Madre Terra, nel rispetto delle condizioni di vita dignitosa di tutti gli esseri viventi, non solo della specie umana, in conformità del *buen vivir*.

In Bolivia, è noto lo scivolone politico del presidente Evo Morales nel c.d. caso Tipnis, relativo all'autorizzazione della costruzione di una strada attraverso il parco nazionale Isiboro Sécure, senza rispettare l'obbligo di consulta preventiva dei popoli indigeni residenti nell'area e in difetto dell'analisi di impatto ambientale. A seguito delle proteste degli ecologisti e delle azioni giudiziali promosse, Morales è stato costretto a fare marcia indietro e a concordare una soluzione con le comunità interessate, in osservanza di quanto stabilito dal tribunale costituzionale plurinazionale⁴³.

Se la prospettiva biocentrica sia solo un emblema della vittoria dei movimenti indigenisti ed ecologisti durante la stesura costituzionale e poco più, o se invece la salvaguardia ambientale e lo sviluppo economico possano trovare forme di convivenza armonica sarà il futuro a rivelarlo. Certo è che il modello andino sta già provando a uscire dai confini statali⁴⁴. La Dichiarazione universale dei diritti di Madre Terra,

⁴⁰ Cfr. B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Iils-Programa democracia y transformación global, Lima, 2010, pp.108-111; M. Carducci, *Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell'alterità*, op. cit., p.320.

⁴¹ Per un commento alla sentenza, v. B. Clavero, *Jurisprudencia ecuatoriana sobre derechos de la naturaleza*, 2011, all'url http://www.elcorreo.eu.org/Img/article_Pdf/Jurisprudencia-ecuadoriana-sobre-derechos-de-la-naturaleza_a20229.pdf.

⁴² Si v. S. Suárez, *Efectivización de los derechos de la naturaleza: evolución jurisprudencial*, «Temas de Análisis», 27, 2012, pp.1-8.

⁴³ Cfr. L. Perrier Bruslé, *Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions: analyse d'un conflit socio-environnemental*, «EchoGéo», 2012, pp. 1-21. La sentenza costituzionale che ha statuito la costituzionalità condizionata della legge nr. 222 del 10 febbraio 2012 sulla consultazione preventiva delle comunità indigene interessate dalla costruzione è la nr. 300 del 18 giugno 2012.

⁴⁴ Nell'ambito italiano l'antesignano della riflessione teorica è G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della Terra*, Ediesse, Roma, II ed., 2010.



sottoscritta nell'ambito della *First peoples conference on climate change and the rights of Mother Earth* svoltasi in Bolivia nel 2010, è stata presentata alle Nazioni unite ai fini della sua adozione. Nel 2013 l'Ecuador ha sottoposto all'approvazione del Parlamento latinoamericano il progetto di legge quadro dei diritti della natura. Come si legge nell'introduzione, l'obiettivo di questa iniziativa è di orientare le leggi dei Paesi aderenti verso la trasformazione istituzionale, economica, politica, sociale, culturale e ambientale che tenda al *vivir bien*, il modello civilizzatore e culturale alternativo alla modernità e allo sviluppo indiscriminato. La legge quadro presuppone anche un cambiamento nel pensiero giuridico ed esige una trasformazione epistemologica che incorpori e aggiorni le conoscenze, le competenze e i saperi dei popoli ancestrali, integrati con le conoscenze ecologiche, tecnologiche e delle scienze multidisciplinari che si occupano della teoria della complessità, nonché delle teorie che criticano lo sviluppo indiscriminato e la modernità⁴⁵.

In attesa di vedere se tali azioni produrranno dei documenti di rilievo internazionale e se ispireranno le normative di altri ordinamenti statali, in Ecuador e Bolivia si è nel frattempo assistito alla nascita costituzionale di una nuova generazione di diritti, il cui obiettivo è di prendere sul serio i temi ecologici e di tutelare tutte le specie viventi e la natura nel suo complesso.

Riferimenti bibliografici

- Arkonada K., *Mundo: crisis de civilización y vivir bien*, in <http://servindi.org/actualidad/18323>.
- Bagni S., *Dal welfare state al caring state?*, in Id. (cur.), *Dallo Stato del bienestar allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna, 2013.
- Bascopé Sanjinés I. (coord.), *Lecciones aprendidas sobre consulta previa*, Cejis, La Paz, 2010.
- Benalcázar Alarcón P., *Il Buen Vivir – sumak kawsay – la costruzione di un paradigma per una diversa umanità (Ecuador)*, in Martufi R., Vasapollo L. (cur.), *Futuro indigeno. La sfida delle Americhe*, Jaca Book, Milano, 2009.
- Cafagno M., *Principi e strumenti di tutela dell'ambiente come sistema complesso, adattivo, comune*, Giappichelli, Torino, 2007.
- Carducci M., *Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell'alterità*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2, 2012, pp.319-325.
- Carducci M., *La Costituzione come "ecosistema" nel nuevo constitucionalismo delle Ande*, in Bagni S. (cur.), *Dallo Stato del bienestar allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna, 2013.
- Clavero B., *Jurisprudencia ecuatoriana sobre derechos de la naturaleza*, 2011, in http://www.elcorreo.eu.org/Img/article_Pdf/Jurisprudencia-ecuatoriana-sobre-derechos-de-la-naturaleza_a20229.pdf.

⁴⁵ Il progetto è reperibile all'url <http://www.parlatino.org/es/comisiones-permanentes/medio-ambiente-y-turismo/leyes-marco/leyes/1931.html>.



- Cordini G., *Influssi internazionali e svolgimenti di diritto comparato nel costituzionalismo ambientale dell'America latina*, «Studi Urbinati Digitali», 4, 2010, pp.557-568.
- Cordini G., *Lo sviluppo sostenibile per l'ambiente alla luce del diritto pubblico comparato*, in Fois P. (cur.), *Il principio dello sviluppo sostenibile nel diritto internazionale ed europeo dell'ambiente*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007.
- Cordini G., *Tutela dell'ambiente e sostenibilità nella comparazione degli ordinamenti costituzionali*, «L'Italia Forestale e Montana», 1, 2012, pp.6-43.
- Cullinan C., *I diritti della Natura*, Wild Law, Piano B, Prato, 2012.
- Dávalos P., *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*, in Id. (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires, 2006.
- De Marzo G., *Buen vivir. Per una nuova democrazia della Terra*, Ediesse, Roma, II ed., 2010.
- Estermann J., *“Vivir Bien” como utopía política. La concepción andina del “vivir bien” (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia*, in http://csh.xoc.uam.mx/produccioneconomica/Coloquio_nuevoparadigma/archivosNuevo%20paradigma/Estermann_Vivir%20bien.doc.
- Farah H.I., Vasapollo L., *Introducción*, in Id. (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Plural, La Paz, 2011.
- Giraldo O.F., *El discurso moderno frente al “pachamamismo”. La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre*, «Polis», 33, 2012, pp.1-11.
- Grassi S., *Ambiti della responsabilità e della solidarietà intergenerazionale: tutela dell'ambiente e sviluppo sostenibile*, in Bifulco R., D'Aloia A. (cur.), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008.
- Gudynas E., *Buen vivir: today's tomorrow*, «Development», 4, 2011, pp.441-447.
- Gudynas E., *Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en America Latina*, «Desenvolvimento e Meio Ambiente », 19, 2009, pp.53-72.
- Gudynas E., *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador*, «Revista Estudios Sociales», 32, 2009, pp.33-47.
- Hidalgo Flor F., *Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino*, «Utopía y Praxis Latinoamericana», 53, 2011, pp.85-94.
- Lazzari F., *Da un'idea di sviluppo ad una cultura della consapevolezza*, «Visioni LatinoAmericane», 5, 2011, pp.3-17.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Medina J., *Acerca del Suma Qamaña*, in Farah H.I., Vasapollo L. (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Plural, La Paz, 2011.
- Lozada Pereira B., *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Corzon, La Paz, 2006.
- Mezzetti L., *La costituzione dell'ambiente nel diritto comparato: modelli normativi, organizzazione amministrativa e situazioni giuridiche soggettive*, in Id. (cur.), *I diritti della natura. Paradigmi di giuridificazione dell'ambiente nel diritto pubblico comparato*, Cedam, Padova, 1997.



- Palacios Romeo F., *Constitucionalización de un sistema integral de derechos sociales. De la Daseinsvorsorge al Sumak Kawsay*, in Ávila Santamaría R., Grijalva Jiménez A., Martínez Dalmau R. (eds.), *Desafíos constitucionales. La constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito, 2008.
- Pellizzoni L., Osti G., *Sociologia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna, II ed., 2008.
- Perrier Bruslé L., *Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions: analyse d'un conflit socio-environnemental*, «EchoGéo», 2012, pp.1-21.
- Piergigli V., *La protezione della natura nell'ordinamento francese*, in Mezzetti L. (cur.), *I diritti della natura. Paradigmi di giuridificazione dell'ambiente nel diritto pubblico comparato*, Cedam, Padova, 1997.
- Pozzo B., *La tutela dell'ambiente nelle costituzioni: profili di diritto comparato alla luce dei nuovi principi introdotti dalla Carta di Nizza*, in Pozzo B., Renna M. (cur.), *L'ambiente nel nuovo Titolo V della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 2004.
- Raffa V., *Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica*, «Visioni LatinoAmericane», 9, 2013, pp.43-68.
- Rescigno F., *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Giappichelli, Torino, 2005.
- Rolla G., *Il valore normativo del principio della dignità umana. Brevi considerazioni alla luce del costituzionalismo latinoamericano*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 4, 2003, pp.1870-1880.
- Silva Portero C., *¿Qué es el buen vivir?*, in Ávila Santamaría R. (ed.), *La constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito, 2008.
- de Sousa Santos B., *L'Fsm: politica e diritto cosmopolitici subalterni*, «Filosofia e Questioni Pubbliche», 3, 2009, pp.175-190.
- de Sousa Santos B., *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Iils-Programa democracia y transformación global, Lima, 2010.
- Stone C.D., *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford University Press, New York, III ed., 2010.
- Suárez S., *Efectivización de los derechos de la naturaleza: evolución jurisprudencial*, «Temas de Análisis», 27, 2012, pp.1-8.
- Vargas Lima A.E., *El derecho al medio ambiente en la nueva constitución política del Estado plurinacional de Bolivia*, «Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano», 2012, pp.251-267.
- Walsh C., *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*, «Development», 1, 2010, pp.15-21.
- Zaffaroni E.R., *Pachamama, Sumak Kawsay y constituciones*, «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2, 2012, pp.422-434.



L'Argentina cattolica del 2000, prima e dopo papa Francesco

Verónica Roldán*

Indice

Premessa; 1. Religione e valori in Argentina; 2. L'opera del cardinale Jorge Mario Bergoglio a Buenos Aires; 3. L'Argentina di Francisco; Conclusioni

Parole chiave

Argentina, cattolicesimo, religiosità, papa Francesco

Premessa

L'Argentina è un Paese complesso ed eterogeneo, segnato sia dalla sua particolare conformazione geografica – pianure, catene montuose, deserti, selve, ghiacciai – sia da una popolazione multi-etnica formatasi dall'incontro di gruppi autoctoni con quelli provenienti, in diversi momenti e varie ondate migratorie, dall'Europa (spagnoli, portoghesi, francesi, inglesi, italiani, polacchi, tedeschi, tra altri), da altri Paesi latinoamericani limitrofi e non (Cile, Bolivia, Paraguay, Perù, tra altri) e, infine, da quelli orientali (coreani e cinesi principalmente). Vi è, inoltre, una distinzione anche nello sviluppo economico-industriale che in alcune zone del Paese è più accentuato che in altre.

Questa nazione della «fine del mondo» – come l'ha chiamata il suo più illustre concittadino, l'appena eletto papa Francesco perché situata nell'estremo confine del «Sud del mondo» – non è sfuggita a trasformazioni socio-culturali e religiose avvenute nelle ultime decadi in altre regioni del globo. L'Argentina, oltre ad essere segnata dalla mobilità umana, ha vissuto anche un processo strutturale di distinzione tra la sfera religiosa e gli altri ambienti della vita sociale: come sono, per esempio, quello politico, economico e culturale.

In effetti, la perdita d'influenza della religione nella vita sociale sembra non riferirsi unicamente ad una crisi spirituale oppure religiosa, ma si colloca all'interno di un processo globale più ampio e profondo che ha interessato anche altre istituzioni tradizionali.

* Università degli studi Roma Tre.



In questa sede la riflessione vuole rispondere – anche se brevemente – a tre domande specifiche:

- qual è il contesto socio-valoriale dell'Argentina degli anni 2000?
- qual è stata l'opera pastorale del cardinale Jorge Mario Bergoglio a Buenos Aires?
- quali ripercussioni ha avuto, tra gli argentini, l'elezione di papa Francesco alla guida della chiesa cattolica?

1. Religione e valori in Argentina

L'Argentina è da sempre considerata una nazione cattolica. Quest'impronta è presente sin dai tempi dei *conquistadores* alla ricerca di nuove terre per conto dei Re cattolici, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. In effetti, anche i nomi delle città allora fondate testimoniano il forte legame con la fede cattolica degli spagnoli: il primo accampamento costruito, nel 1526, nel territorio che poi diventerà l'Argentina, nella fattispecie nella confluenza dei fiumi Paraná e Carcarañá, ricevette il nome di *Forte Sancti Spiritus* da Sebastián Caboto. Più tardi, nel febbraio 1536, fu costruito il *Forte Santa María del Buen Ayre* per ordine del *Adelantado* don Pedro de Mendoza nella città che oggi conosciamo come Buenos Aires. La sua fondazione definitiva, però, sarà programmata e realizzata per volontà di Domingo de Trinidad, che il 29 maggio 1580 dà il nome alla città di *Santísima Trinidad y Puerto de Santa María del Buen Ayre*¹.

Nonostante la presenza di altre religioni, così come la persistenza di quelle pre-ispatiche, l'identità argentina è connotata fortemente dal cattolicesimo, così come accade nelle altre società latinoamericane con una storia simile. L'Argentina si trova, in effetti, nel continente dove ancora nella seconda decade degli anni 2000 primeggia il cristianesimo, sia nella sua maggioranza cattolica, sia nella presenza di pentecostali ed evangelici protestanti, insieme con altre denominazioni e comunità spirituali di presenza minore².

A livello giuridico, la Costituzione del 1853, nel suo secondo articolo, impegna il governo federale a sostenere il culto cattolico apostolico romano. E fino al 1994, nella Carta costituzionale, si specificava che il presidente della Repubblica doveva professare la religione cattolica³.

Nel 2011, un rapporto del *Pew research center* specificava che la chiesa cattolica possiede 1.195.671.000 membri in tutto il mondo, con il 56% concentrato nei primi dieci Paesi con maggior numero di cattolici. Il Brasile è la prima nazione con 149 milioni di cattolici. L'Argentina si trova al 10° posto in questo *ranking* con 34 milioni di cattolici, il che la posiziona al quarto posto in America Latina, dopo il

¹ J.L. Gallardo, *Crónica de cinco siglos. 1992-1992*, Vórtice, Buenos Aires, 1998, pp.22-35.

² Per più ampie considerazioni sul pentecostalismo si veda, tra gli altri: V. Roldán, *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2011.

³ La modifica di quest'articolo è avvenuta nell'agosto del 1994, durante il primo governo del presidente Carlos Saúl Menen (1989-1995), d'origine musulmana ma convertitosi al cattolicesimo.



Brasile (che conta il 69% della popolazione appartenente al cattolicesimo), il Messico (secondo a livello mondiale, con 92 milioni, l'85% dei suoi abitanti) e la Colombia (settima nella graduatoria globale, con 38 milioni di cattolici). Per questa ragione, si afferma che l'America Latina – assieme ai Caraibi – è la regione del mondo con la maggiore quantità di fedeli cattolici⁴.

Nello specifico dell'Argentina, i dati dei sondaggi condotti negli ultimi anni del 2000 confermano l'identificazione della sua popolazione con il cattolicesimo, sebbene quest'identità religiosa sia diminuita negli ultimi sessant'anni.

Dai censimenti nazionali si evince che a metà del Novecento gli argentini che si dichiaravano cattolici erano il 93,6% nel 1945 e il 90,05% nel 1961⁵. In effetti, è noto che nelle ultime decadi la religione ha perso la sua posizione centrale nelle scelte culturali e nella concezione generale che gli uomini hanno della loro esistenza.

Si è consapevoli che le indagini sugli atteggiamenti e i comportamenti religiosi condotti in base a questionari statistici presentano limitazioni, che bisogna avere sempre presenti.

I dati rilevati costituiscono delle approssimazioni per stimare la partecipazione ai culti, la devozione per i santi, le preferenze in materia di educazione, matrimonio, politica e altri aspetti sociali. I dati necessitano, pertanto, di studi qualitativi *ad hoc* che permettano di comprenderli e spiegarli in profondità.

È in questa prospettiva che si presentano di seguito i dati quantitativi a disposizione, con l'obiettivo di fornire un quadro generale della situazione religiosa e valoriale degli argentini negli anni 2000.

La percentuale di chi si dichiara cattolico è minore rispetto al passato (le cifre oscillano tra l'88% nel 2004 ed il 76% nel 2008)⁶, eppure la credenza in Dio rimane molto elevata (91,1%) nel 2008⁷. Le affermazioni, per contro, di coloro che credono «a volte oppure dubitano» sono attribuite al 4% degli intervistati. Il 4,9%, invece, dichiara di non credere affatto.

⁴ Cfr. J.L. Allen Jr., *The Future Church*, Random House, New York, 2009, p.18; cfr. *L'atlante di papa Francesco*, «Limes», 3 aprile, 2013, pp.11-13.

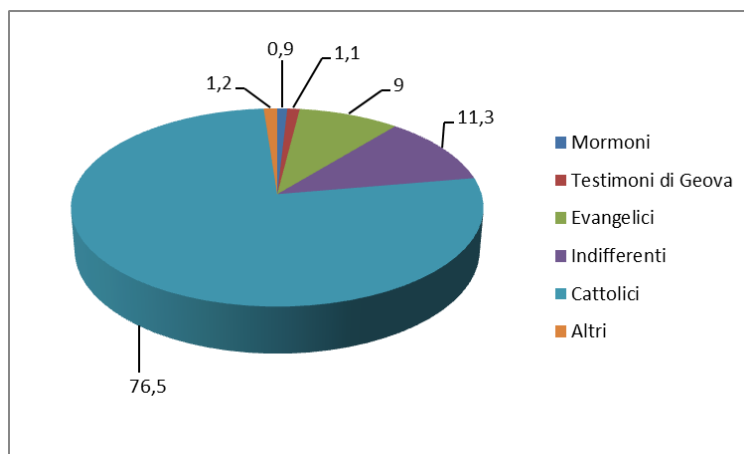
⁵ Il censimento del 1961 fu l'ultimo in cui fu rilevata l'affiliazione religiosa della popolazione.

⁶ Un'indagine realizzata nell'anno 2000 dall'Agenzia Gallup permette di rilevare che il 93% degli argentini assicurò di professare una qualche religione e l'83% il cattolicesimo. Qualche anno dopo l'*Annual Report for International Religious Freedom* del Dipartimento di stato degli Stati Uniti evidenziava che nell'anno 2004 l'88% della popolazione argentina si dichiarava cattolica. Per i dati del 2008 cfr. F. Mallimaci (cur.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2013.

⁷ Questi dati sono dell'indagine nazionale, svolta da quattro università statali agli inizi del 2008 sulla base di 2403 questionari e rilevano la percentuale di argentini che dichiara di professare una religione: l'88,72%, di cui il 76,5% si identifica con il cattolicesimo. F. Mallimaci (cur.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, op. cit.



Grafico 1 - Credenza religiosa degli argentini, anno 2008 (%)



Fonte: F. Mallimaci (ed.), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 33.

Nel 2008 la percentuale di coloro che credono in Gesù Cristo è più alta (91,8%), la credenza nello Spirito Santo è invece dell'84,8% e nella Vergine Maria dell'80,1%. Si crede anche negli angeli (78,2%) e nei santi (76,2%).

Nello stesso tempo gli argentini sembrano essere permeati da correnti orientali e dalla *New age*, il che fa sì che si creda all'«energia» nel 64,5% dei casi. Inoltre, retaggi di culture pre-ispatiche oppure d'origine africana sono all'origine della credenza nei *curanderos* (guaritori/sciamani) per un 38,8% degli intervistati.

Un rilevamento del 2010, condotto dall'agenzia di sondaggi *Poliarquía consultores*, offre dati sulle differenze della pratica all'interno del cattolicesimo: tra chi si professa cattolico, il 46% si dichiara non praticante, mentre il 31% praticante. La religiosità è più accentuata fra le donne che tra gli uomini (il 94% delle donne contro l'88% degli uomini) e aumenta con l'età: il 98% delle persone con più di 65 anni crede in Dio; la percentuale scende all'85% nella classe di età tra 18 e 29 anni. Lo stesso succede con il livello di studi: la religiosità decresce a mano a mano che la persona abbia conseguito un titolo di studio superiore. I cattolici sono il gruppo più numeroso nelle piccole città, mentre gli evangelici concentrano la maggiore quantità di fedeli nelle grandi metropoli. Per quel che si riferisce alle diverse aree geografiche, il Nord-Est argentino è la regione più cattolica mentre la percentuale maggiore di evangelici si osserva nella zona Sud del Paese⁸.

⁸ L. Oliva, *Religiosos en lo privado, laicos en lo público*, «La Nación», 24 de octubre de 2010, <http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>. Cfr. F. Mallimaci (cur.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, op. cit. p.33.



Tab. 1 - Appartenenza religiosa per regione, anno 2008 (%)

	Capitale e periferia di Buenos Aires	Centro	Nord Est	Nord Ovest	Cuyo	Sud
Cattolici	69,1	79,2	84,8	91,7	82,6	61,5
Indifferenti	18	9,4	3,2	1,8	5,3	11,7
Evangelici	9,1	8,3	10,8	3,7	10	21,6
Testimoni di Geova/ Mormoni	1,4	2,7	0,9	2,1	1,7	3,7
Altri	2,4	0,4	0,3	0,7	0,4	1,5
Totale	100	100	100	100	100	100

Fonte: F. Mallimaci (ed.), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 33.

A differenza di quanto avviene oggi, in un passato non molto remoto non vi era in Argentina (così come accadeva anche in altri Paesi latinoamericani e europei) una netta distinzione tra credenza religiosa e appartenenza alla religione-di-chiesa, cioè istituzionale. Le due dimensioni erano indistinguibili, ma sono cambiate molto negli ultimi sessant'anni: oggi gli argentini affermano di credere senza sentirsi parte di una comunità religiosa specifica.

Tra coloro che nel 2008 dichiarano di avere un rapporto con Dio (circa l'89%), solo il 23,1% sostiene di farlo tramite l'istituzione ecclesiale, il 4,2%, tramite gruppi o comunità religiose, mentre il 61,1% lo fa direttamente. L'11,1% degli intervistati, invece, sostiene di non avere alcun rapporto con Dio. Questa percentuale coincide con quella degli «indifferenti», termine nuovo nell'identificazione religiosa degli intervistati giacché, in passato, l'alternativa era dichiararsi ateo oppure agnostico. Questa «indifferenza» assume un'importanza da non sottovalutare per l'analisi sociologica della realtà religiosa perché si presenta come una presa di distanza che non nega apertamente l'esistenza di Dio.

Il 95,3% afferma di essere battezzato (si consideri anche l'appartenenza per esempio a chiese protestanti e altri credi di presenza minore come i mormoni, i testimoni di Geova, etc.), ma la percentuale di chi si sposa con rito religioso scende al 73,1%.

Nel 2010, il 52% degli intervistati manifestò di avere qualche devozione speciale per figure religiose locali: la Virgen de Luján, San Cayetano, San Expedito, il Gauchito Gil e la *Virgen Desatanudos*, tra le altre devozioni. Si tratta di un tipo di religiosità popolare espressa attraverso la devozione ad alcune figure religiose, santi e persone defunte, cui si attribuiscono delle capacità soprannaturali per l'ottenimento di grazie, fenomeno tipico anche di altri Paesi latinoamericani.

Ad ogni modo, questo particolare vissuto della fede sembra rispondere sì a bisogni spirituali ma in un contesto di ricostruzione simbolica locale o regionale.

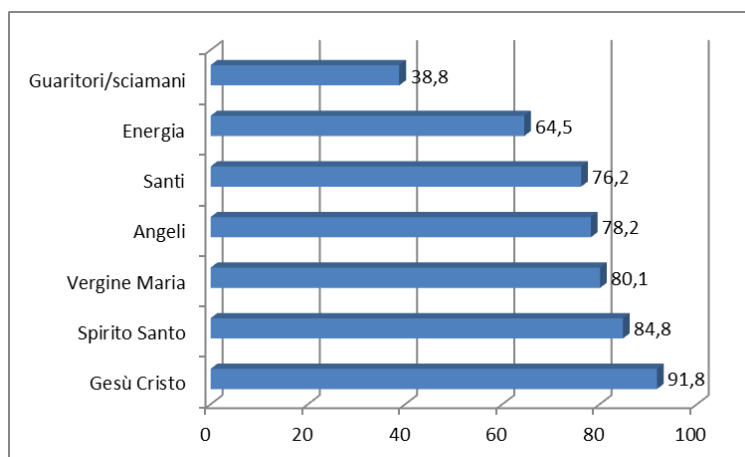
Anche la preghiera personale appare come una pratica diffusa (78,3%) e in misura minore la lettura della Bibbia (42,8%). È da chiarire che quest'ultimo dato è



influenzato dagli aderenti al protestantesimo, in particolare all'evangelismo e pentecostalismo ma fino ad un tetto massimo del 9%, che è la percentuale delle loro appartenenze⁹.

Nello stesso periodo, il 31% degli intervistati ha visitato un santuario. Ogni 10 intervistati, 8 pensano che si può essere un buon credente senza frequentare la chiesa istituzionale. In effetti, quando si chiede agli intervistati con quale frequenza partecipano al culto della loro religione d'appartenenza, il 23,8% risponde che lo fa in modo molto frequente (un 60,6% di questa percentuale sono evangelici). Lo fa in maniera poco frequente il 49,1% e mai il 26,8%.

Grafico 2 - Appartenenza religiosa in Argentina, anno 2008 (%)



Fonte: F. Mallimaci (ed.), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 37.

Per quel che riguarda l'identità religiosa in Argentina, nel 2008, il 76,5% si dichiara cattolico, il 9% membro della chiesa evangelica (di cui 7,9% pentecostali)¹⁰, l'1,2% testimoni di Geova, lo 0,9% Mormoni e l'1,2% appartenenti ad altre minoranze religiose.

⁹ Il 31% del totale degli intervistati segue anche programmi religiosi alla radio e/o alla televisione e il 9% di questi laici afferma di aver compiuto qualche opera di missione e/o evangelizzazione. Altre pratiche sono state la lettura di libri o foglietti religiosi (39,4%), la visita ai santuari (31,0%), la devozione alla Madonna oppure ai santi (29,6%), la partecipazione a pellegrinaggi e/o processioni (26,3%) e a ritiri spirituali (7,8%). Ciò nonostante il 31,5% degli intervistati ha consultato qualche volta un guaritore/ sciamano, il 19,6% legge l'oroscopo, il 16,7% consulta un vedente/chiromante, il 7,7%, si è fatto «leggere le mani» e il 4,8% ha consultato un astrologo. Cfr. F. Mallimaci (cur.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, op. cit.

¹⁰ All'interno della voce «evangelica» sono stati inserite le comunità pentecostali, battiste, luterane, metodiste, avventiste e quelle della chiesa universale del regno di Dio di origine brasiliana.



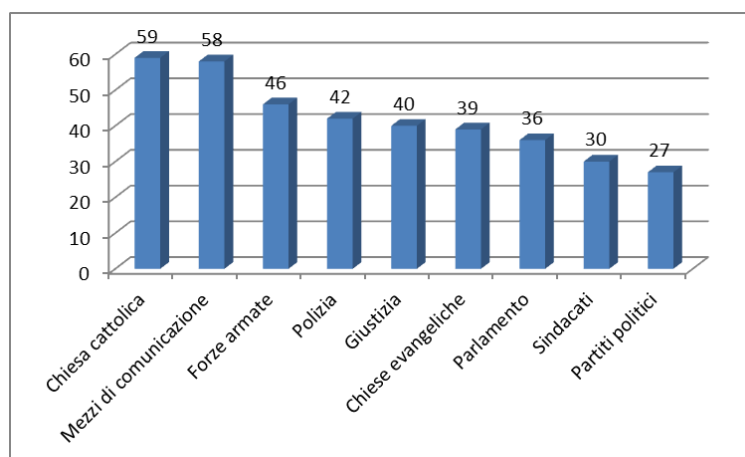
Tab. 2 - Appartenenza religiosa per fasce d'età, anno 2008 (%)

	18-29 anni	30-44 anni	45-64 anni	>64 anni
Cattolici	71,8	77,4	75,8	85,3
Indifferenti	17,2	10,4	8	7,1
Evangelici	7,6	9,2	12,6	5
Testimoni di Geova/ Mormoni	2,3	2	2,7	0,3
Altri	1,1	1	0,9	2,3
Totale	100	100	100	100

Fonte: F. Mallimaci (ed.), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 35.

Agli argentini è stato anche chiesto se lungo la loro vita avessero cambiato religione. Non l'ha fatto l'89,4%, l'ha fatto, invece, il 10,4%. Il valore elevato della prima risposta fa presumere che una percentuale degli intervistati sia parte di quella categoria denominata «seconda generazione» giacché la percentuale totale è superiore al 76,5%, valore corrispondente ai cattolici. In effetti, tra le religioni segnalate come appartenenza precedente vi sono la chiesa cattolica, quella evangelica, i testimoni di Geova, la chiesa mormone, l'ebraismo, il buddismo, le religioni umbanda o africaniste, la chiesa universale del regno di Dio, lo spiritualismo, tra altre comunità religiose. Anche qui è da evidenziare che ci sono persone in «movimento», alla ricerca di una spiritualità che soddisfi i loro bisogni, avendo aderito nel corso della loro vita a più di una denominazione religiosa. Infine, dichiarano di essersi convertite anche delle persone che precedentemente erano atee, agnostiche oppure non appartenenti a nessuna religione.

Grafico 3 - Fiducia nelle istituzioni (%)



Fonte: *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, 2008*, in <http://www.ceil-conicet.gov.ar/tag/primera-encuesta-sobre-creencias-y-actitudes-religiosas-en-argentina/>.



Il 70,8% considera che i loro figli devono scegliere la propria religione. Solo il 26% è convinto di voler trasmettere il suo stesso credo. Eppure la chiesa cattolica è l'istituzione sociale che ottiene maggior fiducia nel Paese. Per gli argentini appare come l'istituzione con maggiore credibilità (nel 59% dei casi), seguita dai mezzi di comunicazione (58%), dalle forze armate (46%), dalla polizia (42%), dalla giustizia (40%), dalle chiese evangeliche (39%), dal Congresso (36%), dai sindacati (30%), dai partiti politici (27%).

Nel 2010 si verifica che, in un contesto nel quale la religione è importante per il 60% degli argentini (il 36% la considera molto importante e il 24% abbastanza importante), solo il 12% è d'accordo con l'assistenza economica, da parte dello Stato, alla religione cattolica – istanza questa, come accennato prima, prevista dall'art.2 della Costituzione argentina –, il 41% sostiene che lo Stato dovrebbe dare questo avallo economico a tutte le religioni senza distinzioni e un 42% è contrario a qualsiasi assistenza economica alle religioni.

Il principio di laicità degli argentini si può cogliere nell'importanza che si dà alla religione da una parte, ma anche nel tenerla lontana dagli affari dello Stato. A conferma di ciò, la maggioranza degli intervistati, nel 2010, si dichiara contraria ad un'influenza religiosa nelle decisioni di governo. Questo si verifica non solo tra gli atei, gli agnostici o quelli che professano un'altra religione non cattolica, ma anche all'interno del gruppo autodefinito come «cattolico praticante»: il 58% di questi ultimi è infatti d'accordo con il fatto che la chiesa non influisca nelle campagne elettorali e più della metà del campione (il 56%) pensa che essa non dovrebbe incidere sulle decisioni di governo¹¹.

2. L'opera del cardinale Jorge Mario Bergoglio a Buenos Aires

A grandi linee, questi tratti sommariamente descritti sono caratteristici della società in cui il cardinale Jorge Mario Bergoglio si è trovato ad operare in qualità di pastore e di vescovo a partire dal 1992. Secondo il sociologo argentino Fortunato Mallimaci «come arzobispo de Buenos Aires y presidente de la Conferencia episcopal [el prelado] ejerció una administración prolija frente a los escándalos de su predecesor. Su comportamiento fue austero y sencillo y varios de sus sacerdotes lo definen como una persona cercana. Su reafirmación identitaria de certezas se manifestó en la ausencia de innovación teológica y pastoral y en un enfrentamiento con las demandas sociales de ampliación de derechos, en especial de mujeres, colectivos de diversidad sexual y nuevas formas de vida familiar. Fue sensible al sufrimiento de las víctimas de catástrofes de fuerte repercusión pública. Su manera de entender la modernidad católica es asociarla con la identidad nacional y lo lleva a establecer fuertes relaciones con el Estado y los grupos de poder para llevar adelante su misión»¹². Allo stesso tempo Mallimaci è del parere – così come la maggior parte dei kirchneristi – che Bergoglio non fosse solo un *leader*

¹¹ L. Oliva, *Religiosos en lo privado, laicos en lo público*, «La Nación», 24 de octubre de 2010, <http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>.

¹² F. Mallimaci, *Ser humilde y austero no alcanza*, «Página 12», 17 de marzo de 2013, <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-215980-2013-03-17.html>.



religioso, ma soprattutto un *leader* politico, per il suo contrasto al governo di Néstor Kirchner prima e di sua moglie Cristina Fernández poi. È da specificare che Bergoglio criticava il governo kirchnerista per le politiche di assistenzialismo/clientelismo e la scarsa attenzione al problema prioritario del lavoro, da lui visto come modo di restituire dignità ai ceti più svantaggiati¹³.

Come appena accennato, nel 1992 Jorge Mario Bergoglio è nominato vescovo e a partire d'allora, nonostante la sua ascesa ecclesiastica, rimane una persona semplice, con modi schietti e un eloquio pacato e misurato. Dopo la sua elezione alla cattedra di Pietro, sono stati più volte sottolineati dalla stampa internazionale i suoi comportamenti umili, la sua socievolezza, i suoi spostamenti in metro a Buenos Aires per incontrare i più bisognosi, il suo dialogo con tutti, anche con i rappresentanti di altre religioni, la sua residenza senza il lusso previsto per il prelato più importante dell'Argentina.

Bergoglio è stato anche un uomo politico, lo afferma Sergio Rubín, giornalista e co-autore del libro-intervista *El jesuita*¹⁴, che sottolinea la personalità mite dell'arcivescovo ma anche la sua attitudine al comando, che non esita a esercitarlo in modo fermo, così come ha dimostrato da presidente dell'episcopato argentino. In più, c'è un ambito in cui il Bergoglio politico ha dato prova di particolare fermezza, cioè nel burrascoso rapporto con i Kirchner: «quello che l'allora cardinale ha sempre criticato della coppia presidenziale – specialmente di Néstor – è l'autoritarismo, la mancanza di dialogo e di ricerca del consenso, la costante inclinazione allo scontro. Li ha criticati a modo suo, senza fare nome e cognomi, come suole fare la chiesa. Eppure è stata una critica implacabile: ancora lo scorso dicembre [2012], un documento dell'episcopato argentino avvertiva del rischio che il Paese si dividesse in due fazioni inconciliabili – sottinteso: pro e anti-Kirchner. È stata inoltre una critica tempestiva: Néstor è diventato presidente il 25 maggio 2003 ed esattamente un anno dopo, il 25 maggio 2004, in occasione del *Te Deum* officiato nella cattedrale di Buenos Aires, Bergoglio mise in guardia contro i rischi dell'autoritarismo. I Kirchner sedevano in prima fila e l'allora presidente si sentì attaccato a tal punto da non presenziare più ad alcuna funzione officiata da Bergoglio. Anzi, fino alla sua morte, nel 2010, i due non si parlarono più. Questa frattura si è parzialmente ricomposta con Cristina, che appare intenzionata a recuperare il rapporto, specialmente ora che Bergoglio è papa. Eppure, le prime reazioni del governo alla sua elezione non sono state del tutto positive: vari esponenti dell'esecutivo lo hanno criticato»¹⁵.

La religione, per gli argentini – secondo quanto si evince dai sondaggi precedenti il 13 marzo 2013 – appariva presente come istanza nell'intimo delle coscienze, ma con minore forza nella sfera sociale; a tal punto che il cardinale Bergoglio affermava che in Argentina la chiesa cattolica era oramai una minoranza, non tanto per i numeri quanto

¹³ Il vescovo responsabile della Caritas Argentina, mons. Casaretto, denunciò i «programmi sociali» per i disoccupati proposti dal governo (un sussidio in denaro) come clientelari: «favoriscono l'ozio e la pigrizia». Di fronte a questa critica, il governo, allora, ritornò sui suoi passi e decise di destinare un sussidio speciale alle donne bisognose con figli, abbandonando la prima proposta di stabilire tale diritto per tutti i disoccupati.

¹⁴ S. Rubín, F. Ambrogetti, *El jesuita*, Vergara, Buenos Aires, 2010.

¹⁵ S. Rubín, *Ritratto del Bergoglio che conosco*, «Limes», 3 aprile 2013, p.106.



per i fatti. Il presidente della Conferenza episcopale argentina (Cea) si riferiva alla declinante influenza intellettuale ed allo scarso peso, nel dibattito pubblico, dei valori religiosi, cattolici nella fattispecie. Bergoglio denunciava l'avversione ai valori cristiani da parte della cultura dominante, cioè del laicismo e del secolarismo, presenti anche in Argentina, ma come conseguenza di processi a più ampio raggio.

Si pensi solo al tema dell'aborto: secondo l'indagine del 2008, esso veniva considerato inammissibile solo dal 16,9% dei soggetti intervistati. Per il 63,9% del campione era, invece, ammissibile in alcune circostanze: nei casi in cui la gravidanza fosse prodotto di una violenza sessuale, oppure nei casi di pericolo per la vita della donna o di malformazione del feto. Altri erano d'accordo, nel 14,1%, con l'affermazione che una donna debba avere il diritto all'aborto in ogni caso.

Allo stesso tempo, dell'avversione verso i valori cristiani Bergoglio faceva responsabile anche il governo dei Kirchner, di Néstor in particolare. In effetti, i Kirchner e i loro alleati, a partire dal 2003 – anno delle elezioni presidenziali –, rovesciano il rapporto «d'allineamento» dello Stato argentino con le posizioni della chiesa. Nel primo anno e mezzo del mandato di Néstor Kirchner sono state promulgate delle riforme e delle leggi che non trovarono l'approvazione della chiesa argentina, Bergoglio *in primis*. Il nuovo governo propose il «rispetto dell'omosessualità» e la depenalizzazione dell'aborto, negando, così, i diritti ai «non-ancora-nati», promossi, invece, dai governi precedenti di Fernando De la Rúa e Carlos Saúl Menen.

Tra le nuove leggi promulgate dal governo Kirchner, vi è stata, nel 2010, quella del *matrimonio igualitario*, vale a dire il matrimonio tra persone dello stesso sesso. La più ferma opposizione fu proprio quella del cardinale Bergoglio che nella sua battaglia ha sempre fatto un discorso di valorizzazione della famiglia. Nello stesso anno Bergoglio invia una lettera al direttore del Dipartimento dei laici della Conferenza episcopale argentina, in cui sottolinea che «l'essenza dell'essere umano tende all'unione dell'uomo con la donna come reciproca realizzazione, a partire dall'attenzione e dalla cura, e come via naturale per la procreazione. Questo conferisce al matrimonio trascendenza sociale e carattere pubblico. Il matrimonio precede lo Stato, è fondamento della famiglia, cellula della società, anteriore a tutta legislazione e anteriore alla chiesa stessa. Da qui l'approvazione del progetto di legge [sul matrimonio omosessuale] significherebbe un reale e grave regresso antropologico»¹⁶.

Altri ambiti di scontro tra la chiesa e la *Casa rosada*, sede del governo nazionale, furono le politiche assistenzialiste del governo da una parte e le proposte di legge di educazione sessuale nelle scuole pubbliche¹⁷, nonché la legge di «salute riproduttiva»

¹⁶ Citazione riportata in M. Raimon, *El legado del papa Bergoglio en Argentina*, 15 marzo 2013, <http://noticias.univision.com/benedicto-xvi-renuncia/conclave/article/2013-03-15/legado-papa-francisco-argentina#axzz2iRXf6a1a>.

¹⁷ Di fronte alla proposta del 2004 di impartire l'educazione sessuale nelle scuole pubbliche, mons. Héctor Rubén Aguer, arcivescovo metropolitano dell'archidiocesi de La Plata – la capitale della provincia di Buenos Aires – dichiarava la sua preoccupazione per «quella moltitudine di ragazzi, nella maggioranza battezzati nella chiesa cattolica», che si educano nelle scuole pubbliche. Il prelado sottolineava: «qui è in gioco qualcosa di molto importante per la gioventù argentina e per tutta la società nel suo insieme. Si



(metodi anticoncezionali). In quest'ultimo caso la chiesa cattolica si oppose categoricamente. Il vescovo responsabile della Caritas argentina, monsignor Casaretto, riuscì a far sì che il ministro della salute ritirasse dal programma *Remediar* la distribuzione gratuita di anticoncezionali (pillole e preservativi), destinati ai settori popolari. Anche in questo caso il cardinale Bergoglio si oppose fortemente.

Con l'appoggio di partiti politici dell'opposizione e l'astensione, nella votazione di altri senatori della maggioranza governativa, fece in modo che l'approvazione di tale proposta di legge fosse rimandata.

In Argentina, specialmente tra i sostenitori del governo, Bergoglio è visto come una figura conservatrice. Per tale ragione ha dovuto affrontare diverse critiche, anche da parte di associazioni per la difesa dei diritti civili¹⁸, a causa della sua posizione quando si trattò di contrapporsi all'avanzare di politiche a favore dell'aborto e del matrimonio omosessuale.

Bergoglio è considerato anche un «riformista» all'interno delle strutture istituzionali. Come arcivescovo di Buenos Aires e presidente della Cea, Bergoglio si è caratterizzato per un deciso intento d'avvicinare la chiesa ai poveri e ai bisognosi – non solo di beni materiali –, cercando sempre di accogliere tutti: per esempio, si batté decisamente contro i sacerdoti che rifiutavano di battezzare i bambini nati fuori dal matrimonio. Nel 2012, in un'omelia, lo fece in questi termini: «nella nostra regione ecclesiastica ci sono presbiteri che non battezzano i bambini di ragazze madri perché non furono concepiti nella santità del matrimonio. Questi sono gli ipocriti di oggi, quelli che clericalizzano la chiesa, quelli che allontanano il popolo di Dio dalla salvezza. E quella povera ragazza che, avendo potuto rifiutare il bambino, ha avuto il coraggio di portarlo al mondo, ora va pellegrinando di parrocchia in parrocchia perché glielo battezzino»¹⁹.

In definitiva, la percezione della figura del cardinale Bergoglio da parte dei sostenitori del governo kirchnerista si basava sull'idea che il prelado avesse uno sguardo molto critico verso il governo e mantenesse contatti fluidi con i *leaders* dell'opposizione. Gli scontri tra la *Catedral* di Buenos Aires e la *Casa rosada* erano dovuti anche alle critiche che il prelado rivolgeva alle politiche del governo, sia per l'autoritarismo, il clientelismo, la mancata tutela delle persone in materia di lavoro, sia per il marcato anticattolicesimo del governo, specialmente nelle leggi sull'aborto e sul matrimonio omosessuale.

tratta di una educazione integrale che sappia riconoscere la sessualità nella totalità della persona e che sia orientata veramente all'amore, alla famiglia, all'educazione degli affetti e non semplicemente ad una istruzione superficiale che la sola cosa che farà sarà trasmettere una falsa sicurezza e condurrà, anche, alla promiscuità e all'accesso precoce – più prematuro di quello che abbiamo già da lamentare oggi – all'esperienza sessuale. (...) Noi pastori dovremmo predicare nuovamente e catechizzare seriamente, riprendendo il sesto comandamento, le sue implicazioni e la virtù della castità. Questo è più salutare e degno che distribuire preservativi nel giorno dello studente, come è stato fatto con una frivolezza inconcepibile» (riportato in F. Mallimaci, *Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la iglesia católica y el actual gobierno del doctor Kirchner*, 2004, inedito).

¹⁸ In particolare dalle associazioni femministe e omosessuali.

¹⁹ M. Raimon, *El legado del papa Bergoglio en Argentina*, op. cit.



Per queste ragioni, agli occhi del presidente Néstor Kirchner e dell'attuale presidente Cristiana Fernández, Bergoglio è sempre apparso più come un referente politico d'opposizione che come un'autorità religiosa.

Nel marzo 2013, il presidente della Conferenza episcopale argentina lascia Buenos Aires, dopo decenni di difesa delle posizioni cattoliche in materia di famiglia, di genere, di riproduzione, di dignità del lavoro, di protezione della vita dal suo concepimento sino alla sua fine naturale. Quegli anni di pastorale sono stati segnati anche dall'accoglienza dei più deboli e bisognosi all'interno della chiesa.

3. L'Argentina di Francisco

Pare evidente che la figura di Francisco, il primo papa argentino e latinoamericano, possa cambiare di nuovo lo scenario nel Paese. Come affermato dai principali quotidiani argentini, poche ore dopo la fumata bianca che ha consacrato Francisco sulla cattedra di San Pietro, la presidente degli argentini, Cristina Fernández in Kirchner, riceve la notizia del papa argentino con una freddezza evidente ed anche con un certo risentimento verso qualcuno con cui lei e suo marito non erano mai andati d'accordo. Tuttavia, una volta recatasi a Roma per partecipare alla cerimonia di insediamento, la presidente fa registrare una svolta diplomatica, almeno nei gesti e nelle dichiarazioni. Secondo gli opinionisti è chiaro che risultava poco conveniente, anche per ragioni elettorali, non cavalcare l'ondata di fervore popolare che aveva provocato l'elezione di papa Francisco.

Il filosofo José Pablo Feinmann, vicino al kirchnerismo, ha spiegato schiettamente questa esigenza: «la questione è l'“appropriarsi” del papa prima che lo faccia la destra»²⁰.

Il primo incontro tra il neo pontefice e la presidente della Repubblica argentina fu segnato dalla cordialità di entrambi, dopo diversi anni di freddezza nel rapporto, voluto principalmente dalla Casa rosada che aveva negato, per ben quattordici volte, la richiesta di un'udienza da parte di Bergoglio. In quest'occasione è stata però Kirchner a chiedere a papa Francisco di «mediare» nel conflitto tra Argentina e Gran Bretagna per le Islas Malvinas. Questa allusione della presidente alle Malvinas ha permesso di non approfondire l'agenda nazionale e i problemi del Paese, anche perché sono stati questi i temi che motivarono il distanziamento della Casa rosada dall'arcivescovo di Buenos Aires.

Il papa donò alla presidente Kirchner un documento del 2007 del Consejo episcopal latinoamericano (Celam) nel quale si parla di corruzione, politiche pubbliche e autoritarismo. Nel consegnarle il documento papa Francisco aggiunse: «questo è perché possa cogliere un po' quello che pensano in questo momento i vescovi latinoamericani».

Al di là del cambiamento dei toni, nel rapporto della presidente con il capo della Santa sede, nulla indica che questi gesti siano stati accompagnati da una modifica nella gestione governativa. Tuttavia la Casa rosada ha cercato di evitare qualsiasi scontro con la chiesa in questi mesi e non ha mai fatto menzione ufficiale della polemica che da

²⁰ F. Laborda, *Un furor que explica el intento de apropiación*, «La Nación», 14 de abril de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1572530-un-furor-que-explica-el-intento-de-apropiacion>.



subito cominciò a circolare riguardo al comportamento di Bergoglio durante l'ultima dittatura militare che governò il Paese dal 1976 al 1983²¹.

Non è facile prevedere il grado di influenza che avrà il nuovo pontefice sulla scena nazionale, ma la designazione di papa Francisco non ha lasciato nessun settore politico immune dal peso del sostegno popolare per la sua figura.

Anche altre figure politiche come Daniel Scioli (della maggioranza justicialista) e l'attuale sindaco della città di Buenos Aires, Mauricio Macri (dell'opposizione), hanno apprezzato e rese pubbliche le lettere inviate dal pontefice, in cui vi è un messaggio augurale per la costruzione della società argentina, in unità e fraternità.

Una nuova indagine svolta dopo l'elezione del papa argentino rileva, inoltre, l'attenzione degli esponenti politici nazionali, con la presidente Cristina Kirchner *in primis*, verso tutto ciò che riguarda Francisco, giacché non possono permettersi d'ignorare l'immagine positiva che il pontefice ha per gli argentini: una percentuale di gradimento che raggiunge l'89%. Si tratta di un valore – come spiega il direttore dell'agenzia di sondaggi Poliarquía, Fabián Perechodnik – che, almeno da quando le indagini sono condotte con un elevato livello di rigore scientifico, non è stato mai raggiunto da alcun *leader* argentino²².

Sebbene in precedenza fossero solo i più attivi politicamente e i più attenti alle questioni religiose e sociali ad ascoltare l'instancabile e convinto padre Bergoglio (così sempre chiamato dai fedeli), oggi una percentuale elevata di argentini è attenta a papa Francisco in ognuna delle sue attività e omelie.

Il 56% degli intervistati ha risposto che segue le notizie che si riferiscono al sommo pontefice con molto interesse; il 25%, con abbastanza interesse; il 13%, con poco. Solo un 5% non prova alcun interesse.

Il direttore del sondaggio afferma che «ci sono dei fatti di una magnitudine tale che hanno degli effetti immediati; in questo caso, subito dopo l'elezione di Jorge Bergoglio, vi fu un impatto positivo che, un mese dopo, non solo prosegue ma si è approfondito»²³.

Il primo mese di pontificato è stato segnato da piccoli gesti simbolici ed emotivi che dimostrano che Francisco sarà un sommo pontefice molto diverso dai suoi predecessori. Quello che appare chiaro è che in Argentina, a un mese dalla sua elezione, otto persone su dieci sono abbastanza interessate o molto interessate a tutto ciò che ha a che vedere con il papa.

Gli analisti osservano che l'elezione di Francisco porta anche ad un risorgere della questione religiosa nella vita delle persone, constatabile anche nei numeri statistici già un mese dopo la sua elezione. Significativo a tal proposito potrebbe essere il rilevare l'importanza della religione nella vita familiare paragonando queste risposte con i risultati ottenuti in una nostra ricerca svolta nell'ottobre del 2010. Nell'indagine

²¹ Per un'analisi approfondita sul tema cfr. V. Roldán, *Rapporto Chiesa/Stato in Argentina durante l'ultimo governo militare (1976-1983)*, in R. Cipriani, V. Roldán (cur.), *Religione e spazio pubblico*, in corso di stampa.

²² *Fervor por el papa: el 90% tiene una imagen positiva de Francisco*, «La Nación», 14 de abril de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1572528-fervor-por-el-papa-el-90-tiene-una-imagen-positiva-de-francisco>.

²³ *Ibidem*.



anteriore il 36% considerava molto importante la religione nella sua vita, mentre oggi questa stessa risposta raggiunge il 44%. Quelli che la consideravano poco importante si sono ridotti dal 26 al 21%. Chi la vede abbastanza importante o per nulla importante si mantiene sugli stessi livelli.

Per quel che riguarda le abitudini e le pratiche religiose, il 58% delle persone afferma di pregare più di una volta alla settimana. Un altro dato interessante è quello che rileva che il 40% degli intervistati afferma di parlare di religione a casa sua più di una volta alla settimana; il 21% una volta per settimana e il 17% qualche volta al mese. Per la partecipazione alla messa oppure altri riti religiosi, l'8% frequenta la chiesa più di una volta alla settimana, il 22% qualche volta alla settimana, il 22% qualche volta al mese, il 16% qualche volta nell'anno e il 31% dichiara di non partecipare mai. Nello stesso tempo la maggioranza degli argentini si augura che la speranza di cambiamento portata da Francisco nella chiesa possa estendersi all'intera società.

Per ritornare all'immagine di papa Francesco tra gli argentini, è da specificare che non è comune che un *leader* o dirigente raggiunga un'immagine positiva a livelli tanto alti (intorno al 90%) e che la percentuale di coloro che hanno un'immagine negativa di lui (che non supera il 2%) sia tanto bassa da rimanere al di sotto del margine dell'errore statistico.

In prospettiva l'impatto che la sua elezione avrà nel prossimo futuro risulta positiva per il 74% del campione, mentre per il 23% non avrà alcun effetto o un effetto negativo per il 2%²⁴.

Un altro dato interessante evidenziato dal sondaggio è quello sul rapporto tra Bergoglio e la presidente Cristina Fernández de Kirchner, prima e dopo l'elezione a pontefice. È stato chiesto come era la relazione prima e come sarà d'ora in poi. La maggioranza ha risposto che è stata negativa nel passato, ma sarà positiva nel futuro. Nello specifico, il 44% l'ha considerata negativa nel passato; il 34% regolare e solo il 18% positiva. Guardando al futuro i numeri s'invertono: il 51% prevede un rapporto positivo, il 37% regolare e solo l'8% negativo.

In Argentina un'altra questione appassiona gli analisti: l'operato di Francisco è la continuazione del pensiero di Bergoglio oppure qualcosa è cambiato?²⁵.

Coloro che hanno avuto uno stretto rapporto col papa affermano che egli conduce la chiesa oggi secondo quanto ha sempre pensato e dichiarato. L'arcivescovo Víctor Manuel Fernández, decano dell'Universidad católica argentina, afferma che Francisco non ha detto nulla che Bergoglio non pensasse: «essendo papa sente maggiore libertà. Ci sono cose che ha detto in riunioni, che io stesso ho sentito, e che ora dichiara in

²⁴ *Fervor por el papa: el 90% tiene una imagen positiva de Francisco, op. cit.* La encuesta fue realizada telefónicamente sobre la base de 1000 casos entre mayores de 18 años de centros urbanos del País con más de 10.000 habitantes, entre el 3 y el 10 abril, es decir, casi un mes después de la elección de Francisco como jefe de la iglesia en el mundo.

²⁵ E. Himittian, *Francisco, el papa de la gente*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2013; Cfr. E. Himittian, *¿Quién es Francisco y quién Bergoglio?*, «La Nación», 23 de septiembre de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1622436-quien-es-francisco-y-quien-bergoglio>.



interviste e omelie»²⁶. Lo conferma il rabbino Abraham Skorka, che ha condiviso lunghe conversazioni con Bergoglio quando era arcivescovo: «è totalmente conseguente con le sue convinzioni. Posso testimoniare che sempre pensò in questa maniera e che sempre lottò per avvicinare la religione a quanti ne avevano bisogno»²⁷.

Il giurista e docente dell'Università Austral de Buenos Aires, Roberto Bosca, afferma: «non sembra che cambierà l'atteggiamento della chiesa rispetto al divorzio. Non dobbiamo aspettarci che accetti nuove forme di matrimonio [come quello omosessuale], sì introdurrà cambiamenti che faranno sì che la gente si senta meglio, accettata e accolta»²⁸.

Conclusioni

La riflessione sull'identità religiosa e sulla religiosità in Argentina appena presentata – seppur brevemente – può essere divisa in due momenti, segnati da un evento sociale fondamentale per il Paese come è stata l'elezione del presidente della Conferenza episcopale argentina, il cardinale Jorge Mario Bergoglio, ad occupare la cattedra di San Pietro e a guidare la chiesa cattolica.

In effetti, è interessante osservare la religiosità degli argentini prima e dopo papa Francesco, anche se questo «dopo» è molto recente. Il primo momento appare caratterizzato da un contesto socio-politico per lo più ostile all'ambito religioso, cattolico in particolare. In questo clima il cardinale Bergoglio ha portato avanti la sua opera pastorale con fatica, ma in modo deciso di fronte all'avanzamento di tendenze generali di secolarizzazione e di politiche nazionali contrarie a quei «valori non negoziabili» di cui parlava papa Benedetto XVI: il valore della vita contro l'aborto e l'eutanasia e quello della famiglia contro il matrimonio omosessuale. La sua pastorale mirò anche a tutelare i soggetti sociali più deboli, sottolineando quindi la dignità del lavoro – ma soprattutto dell'uomo –, il tutto in opposizione alle politiche di assistenzialismo e clientelismo dei governi kischnerista. Questo lo convertì, agli occhi dell'ex presidente Néstor Kirchner, nel suo principale contestatore e «capo dell'opposizione».

Dopo l'elezione a papa, si possono osservare i primi segni di cambiamento nell'atteggiamento religioso degli argentini ed un recupero di quell'identità cattolica nazionale che si traduce in questi primi sei mesi di pontificato di Francesco in una ripresa della pratica ed esperienza religiosa.

Se è vero che grandi trasformazioni religiose possono avvenire intorno a delle figure carismatiche, prendendo distanza dalle istituzioni, papa Francesco sta provocando un'ondata differente: un fervore religioso, ma all'interno del contesto della religione-chiesa, vale a dire dell'istituzione.

²⁶ E. Himitian, *Cambios en la iglesia: la era Francisco, el fin de los tabúes*, «La Nación», 23 de septiembre de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1622345-cambios-en-la-iglesia-la-era-francisco-el-fin-de-los-tabues>.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.



In Argentina, in questi mesi, vi è un «monitoraggio» continuo, con sondaggi e inchieste, che segue gli sviluppi di questa «effervescenza» religiosa. Si è in attesa di vedere se si tratta di un entusiasmo passeggero; altri si chiedono se si sia entrati in una nuova era di fervore religioso che conduce ad un'inversione del processo di secolarizzazione e diversificazione religiosa vissuto nelle ultime decadi. È evidente che la nomina di un nuovo papa emoziona e genera speranze, ancor di più se si tratta del primo papa argentino e latinoamericano.

Si auspica che un'indagine nazionale possa essere svolta a partire dal 2014, ad un anno dell'inizio del pontificato di Francesco, con l'obiettivo di rilevare l'impatto e le conseguenze socio-religiose del papa argentino nella sua terra natale. Un gruppo di sociologi sta già lavorando perché questo progetto possa realizzarsi.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *L'atlante di papa Francesco*, «Limes», 3 aprile, 2013, pp.11-13.
- Allen J.L. Jr., *The Future Church*, Random House, New York, 2009, p.18.
- Fervor por el papa: el 90% tiene una imagen positiva de Francisco*, «La Nación», 14 de abril de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1572528-fervor-por-el-papa-el-90-tiene-una-imagen-positiva-de-francisco>.
- Frigerio A., *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina*, in Carozzi M.J., Ceriani Cernadas C., *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Gallardo J.L., *Crónica de cinco siglos. 1992-1992*, Vórtice, Buenos Aires, 1998, pp.22-35.
- Himitian E., *¿Quién es Francisco y quién Bergoglio?*, «La Nación», 23 de septiembre de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1622436-quien-es-francisco-y-quien-bergoglio>.
- Himitian E., *Cambios en la Iglesia: la era Francisco, el fin de los tabúes*, «La Nación», 23 de septiembre de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1622345-cambios-en-la-iglesia-la-era-francisco-el-fin-de-los-tabues>.
- Himitian E., *Francisco, el papa de la gente*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2013.
- Laborda F., *Un furor que explica el intento de apropiación*, «La Nación», 14 de abril de 2013, <http://www.lanacion.com.ar/1572530-un-furor-que-explica-el-intento-de-apropiacion>.
- Lazzari F., *Da un'idea di sviluppo ad una cultura della consapevolezza*, «Visioni LatinoAmericane», 5, 2011, pp.3-17.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Mallimaci F. (cur.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2013.
- Mallimaci F., *Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del doctor Kirchner*, inedito, 2004.
- Mallimaci F., *Ser humilde y austero no alcanza*, «Página 12», 17 de marzo de 2013, <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-215980-2013-03-17.html>.



- Oliva L., *Religiosos en lo privado, laicos en lo público*, «La Nación», 24 de octubre de 2010, <http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>.
- Palacio E., *Historia de la Argentina*, A. Peña Lillo Editor, Buenos Aires, 1965, 2 voll.
- Raimon M., *El legado del papa Bergoglio en Argentina*, «La Nación», 15 marzo 2013, <http://noticias.univision.com/benedicto-xvi-renuncia/conclave/article/2013-03-15/legado-papa-francisco-argentina#axzz2iRXf6a1a>.
- Roldán V., *Rapporto Chiesa/Stato in Argentina durante l'ultimo governo militare (1976-1983)*, in Cipriani R., Roldán V. (cur.), *Religione e spazio pubblico*, in corso di stampa.
- Roldán V., *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2011.
- Rubín S., Ambrogetti F., *El jesuita*, Vergara, Buenos Aires, 2010.
- Rubín S., *Ritratto del Bergoglio che conosco*, «Limes», 3 aprile 2013.



Algunas micro-dinámicas del mestizaje cubano entre homogeneidad cultural y autopoiesis

Tristano Volpato*

Índice

1. Aspectos generales; 2. Dos ejemplos de homogeneidad y exclusividad cultural; 3. La influencia arabocubana: ¿sincretismo cultural o multinacionalidad?; 4. La cultura judía cubana en el imaginario pluriétnico isleño; 5. ¿Hipótesis multicultural o autopoiesis?

Palabras clave

Mestizaje cultural, identidad, minorías nacionales, Cuba

1. Aspectos generales

Al referirnos a los conceptos de multiculturalismo y diversidad resulta imprescindible razonar no solamente acerca de la existencia de ciertos parámetros normativo-culturales que caracterizan un País, un ambiente social o una comunidad. También, y especialmente en el diseño de las medidas políticas correspondientes a las exigencias de las minorías, es determinante comprender el peso sociocultural de cada una de las influencias representadas por los subgrupos nacionales.

De esa manera los Estados pueden construir políticas públicas y culturales caracterizadas por impulsar un cierto principio de justicia compartida que facilita el proceso de negociación de la identidad para los subgrupos, sin obviar la viabilidad de dicho reconocimiento en cuanto a los valores y *modus vivendi* del ambiente sociocultural al cual las minorías están adscritas¹.

* Universidad nacional autónoma de México (Unam).

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971; Id., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en S. Avineri, A. De-Shalit (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204; Id., *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press, Cambridge, 2001; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996a; Id., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002; Id., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007; B. Barry, *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002; M. Walzer, *Membership*, en S. Avineri, A. De-Shalit (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84.



La dinámica de negociación de la identidad no se aboca así solamente a construir un criterio «objetivo» de reconocimiento. Los procesos políticos y sociales que le subyacen suponen además la comprensión de los mecanismos culturales de las minorías, según los cuales se llevan a cabo las relaciones inter y extra comunitarias. Dichas dinámicas potencialmente impulsan el Estado hacia una resolución de las reivindicaciones explicitadas por sus ciudadanos en base a un criterio de representación localizado que garantiza la perduración de los valores nacionales sin obviar las características específicas de los subgrupos.

«Por contraste, Cuba no se caracteriza ni por la presencia de un régimen democrático que contemple la producción y el uso de normas legales dirigidas a crear un cierto grado de pluralismo jurídico, ni por un reconocimiento específico de las culturas locales... [Hecho que limita] ...las ya difíciles dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas en las cuales se encuentra su población, y específicamente los grupos que, territorialmente, resultan ser de los más estigmatizados»². En este contexto, el principio multicultural clásico pierde de significado y deja espacio a lo que Mansbridge ha definido el resultado de un proceso de «auto-institucionalización» de la identidad y del reconocimiento³. Un proceso que impulsa las minorías y sus miembros a elegir entre la invisibilidad cultural y la pertenencia, y a expresar un criterio de ciudadanía localizada que redefine los subgrupos como espacios culturales liminales entre lo que definiríamos «conciencia nacional», y la formalización de una presencia cultural externa al contexto generalizado, construida a partir de un proceso de legitimación *de facto* de los derechos de minoría⁴.

Desde esta perspectiva Cuba representa un ambiente sociocultural que se caracteriza por minorías nacionales culturales que a pesar de no ser reconocidas por el Estado como parte integrante del tejido social y cultural local han aprendido a auto definirse y ubicarse socialmente en un contexto en donde el multiculturalismo se ha vuelto

una forma de comportarse y de dialogar con las culturas existentes, pero también con las que produjeron las actuales culturas de las cuales depende la identidad misma de Cuba (Entrevista en

² T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño*, en «Visioni LatinoAmericane», 9, 2013, pp.7-32, p.8.

³ Acerca del concepto de «multiculturalismo clásico» se remite a T. Volpato, *Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano*, en «Visioni LatinoAmericane», 7, 2012, pp.7-29, nota n.2, p.8; J. Rawls, *A Theory of Justice*, *ob. cit.*; Id., *Justice as Fairness...*, *ob. cit.*; W. Kymlicka, *Individual and Community Rights*, en J. Baker, *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33; J. Waldron, *Cultural Identity and Civic Responsibility*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.155-174; M. Walzer, *Membership*, en S. Avineri, A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84; I.M. Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990; J. Lamont, *Distributive Justice*, en G.F. Gaus, C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238; K. Fierlbeck, *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en «Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique», vol.29, n.1, Marzo 1996, pp.3-22; J. Mansbridge, *What does a Representative do? Descriptive Representation in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denigrated Status*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp.99-123.

⁴ *Ibidem*.



la Facultad de ciencias sociales y humanísticas, Universidad de La Habana, La Habana, 14/12/2007)⁵.

Una presencia cultural que si por un lado tiende a valorizar la existencia de grupos culturales fenotípicamente más representados o culturalmente más reconocidos (siendo este el caso de la cultura africana isleña), por otra parte destaca la presencia de parámetros culturales que, al par de la africanía de Cuba, contribuyen a integrar la sociedad local y a producir lo que en otro momento se ha definido un proceso de transculturación destinado a modificar permanentemente la forma con la cual el cubano acepta su condición de mestizaje y deculturación, y que al mismo tiempo se vuelve una característica indeleble e imprescindible para la definición de su identidad cultural⁶.

De esta manera, si se entiende la cultura cubana como una forma de mestizaje que supone la existencia de grupos separados entre sí, aunque complementarios en la construcción de un principio de identidad nacional, es entonces posible inferir que el modelo sociocultural cubano no solamente se caracteriza por una idea espuria de pluralismo. Por lo contrario, se define por una dinámica de multiculturalismo que impone comprobar la hipótesis según la cual las minorías locales (dependiendo de su sentido de pertenencia y cooperación inter grupal) determinan su propio grado de similitud o diversidad con el marco cultural nacional, demostrando un cierto grado de autopoiesis⁷.

Es este el caso de las influencias culturales medio-oriental y judía isleñas.

En relación a lo primero, la presencia árabe local remite a una forma de mestizaje que, explícitamente impulsa la mezcla de las costumbres, del *modus vivendi* y de la idiosincrasia local. Esto es, integrándose en una nueva forma de identidad cubana que,

⁵ Entrevista mencionada en T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, ob. cit., p.21.

⁶ El concepto de «transculturación» ha sido creado por Fernando Ortiz, máximo exponente de la antropología cubana de todos los tiempos, y su análisis se encuentra plasmado a lo largo de la obra ortiana. Más información en M. Barnet, *Palabras de inauguración de la conferencia internacional Fernando Ortiz: transculturación, vanguardia y diversidad cultural*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 1, n.1, 2000, pp.45-49; F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Consejo nacional de cultura, La Habana, 1963; A. Prats García, F.J. Alfonso López, *La sabrosa aventura del ajíaco cubano*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 4, n.7, 2003, pp.133-141.

⁷ H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht, 1980. La referencia es a la teoría de los sistemas autopoieticos. Véase N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 2000; Id., *The Autopoiesis of Social Systems*, en F. Geyer, J. Van de Zeuwen (eds.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems*, Sage, London, 1986, pp.172-192; Id., *Organisation*, en W. Küpper, G. Ortmann (eds.), *Rationalität, Macht Und Spiele in Organisationen*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp.165-185, 1992; Id., *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993a; Id., *Soziologische Aufklärung Konstruktivistische Perspektiven*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993b; Id., *Die Paradoxie des Entscheidens*, en «Verwaltungs-Archiv: Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik», 1993c, n.84, pp.287-310; J. Mingers, *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*, Plenum, New York, 1995, y otros.



según el modelo multicultural canadiense tomaría el nombre de «representatividad multinacional»⁸.

En el segundo, la cultura judía isleña confirmaría la presencia de una suerte de enclave local destinado a definir Cuba en términos «pluriétnicos»⁹.

En este contexto, y con el objetivo de demostrar que Cuba representa una modalidad fragmentaria del multiculturalismo promovido por los filósofos políticos canadienses¹⁰, se ha conducido una investigación empírica (llevada a cabo en Cuba, en la ciudad de La Habana, en el periodo que comprende los meses de Noviembre-Enero del 2007-2008) cuyos resultados consideramos den cuenta de la importancia que cobra el pluralismo cubano en la definición de la identidad sociocultural de la Isla y que, a pesar de la igualdad por decreto establecida originalmente por el *Manifiesto de la junta revolucionaria de la Isla de Cuba*¹¹, nos permiten entender las influencias árabe y judía isleñas como el resultado de lo que Fernando Ortiz definió un «ajiaco cocido de prisa y a borbotones». La primera, como un elemento diluido y fundido con la cultura local que se integra y se vuelve prácticamente inescindible de lo que, generalmente, se define identidad cubana. La otra destaca y permanece constante a lo largo de los siglos, impulsando la existencia de un universo simbólico *per sé*, claramente separado de un cierto principio de cubanidad¹².

Con el objetivo de dar cuenta de la relevancia de mencionadas influencias culturales en la definición del multiculturalismo cubano, se ha elegido investigar acerca de tres elementos básicos del problema: 1) los motivos históricos que justifican su existencia en el contexto cultural local de la Isla; 2) sus elementos más característicos; 3) los efectos multiculturales que la valoración de aspectos culturales cubanos de origen no africano tienen en cuanto a un proceso potencial de negociación de la identidad isleña.

⁸ Will Kymlicka establece teóricamente la diferencia entre *Estados multinacionales* y *pluriétnicos*, implicando respectivamente la presencia de minorías nacionales *ab origine*, anteriores a la Conquista española de América, y el fenómeno migratorio subyacente a la importación o creación de grupos étnicos *ex novo* que, aun no siendo autóctonos, integran su ciudadanía. Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Los Estados multiculturales fragmentarios se caracterizan por la presencia de minorías nacionales no reconocidas según leyes, normas o derechos formales de carácter constitucional o informal. Para más información acerca del concepto se remite a T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.*, p.7-8, M.E. Spencer, *Multiculturalism, 'Political Correctness' and the Politics of Identity*, en «Sociological Forum», Special Issue: *Multiculturalism and Diversity*, vol.9, n.4, 1994, pp.547-567; E.D. Barberá, *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», vol.5, 2003, <http://www.ideaz-institute.com/>; W. Assies, *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI*, congreso *Pueblos indígenas de América Latina. Estados multiétnicos y multiculturales* (Panel n.3), Programa de cooperación internacional, Obra Social-Fundación. La Caixa, Barcelona 27 y 28 de Abril de 2005 y D. Hartmann, J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240, quien establece la diferencia teórica entre estados «asimilacionistas», «cosmopolitistas», «multiculturales propios» y «multiculturales fragmentarios».

¹¹ *Manifiesto de la junta revolucionaria de la Isla de Cuba*, Apéndice XII, p.621.

¹² W. Carbonell, *Cómo surgió la cultura nacional*, Bachiller, La Habana, 2005, p.99.



Para el levantamiento de la información se ha empleado una metodología mixta, alternada entre la revisión de documentos dirigidos a la producción del muestreo teórico, y la entrevista semi-estructurada. En el primer caso se ha tenido en consideración la importancia del concepto de identidad colectiva, especialmente en relación a la teoría multicultural encaminada a definir las ideas de membresía y auto reconocimiento¹³; en el segundo se ha tomado contacto con una mayoría de especialistas de los temas tratados (por un total de 7), específicamente en el Centro cultural Fernando Ortiz, en la Casa de los árabes, el Centro sefardí, la Casa de la comunidad hebrea de Cuba, en la Uneac (Unión de escritores y artistas de Cuba). En este caso se ha investigado acerca de la trayectoria histórico-cultural de las influencias árabe y judía, especialmente en relación a las características locales de dichos grupos y a su forma peculiar de representación cultural inter e intra grupal.

Por otra parte se ha interactuado con algunos de los miembros de la Casa de los árabes y del Centro sefardí, quienes nos han facilitado el ingreso a la sinagoga templo Beth Shalom.

La selección de los entrevistados ha sido dependiente de dos factores: en relación a los especialistas, las posiciones ocupadas en sus respectivos centros culturales han sido los indicadores determinantes; con respecto a los demás entrevistados, su presencia en los centros y su acción comunitaria fueron motivos por ser encuestados. En este caso los entrevistados fueron 30, mayoritariamente hombres.

El texto se articula en tres momentos.

En primer lugar se destaca la importancia de la cultura árabe en la definición del pluralismo local, especialmente en referencia a dos elementos complementarios: los aspectos lingüísticos y etimológicos del español actual (en referencia al uso de ciertas palabras y conceptos incorporados por el castellano regional); y la arquitectura. A partir de la descripción de los elementos más evidentes de la influencia medio-oriental local se trata así de demostrar que no es posible referirnos a una cultura árabe en Cuba; por lo contrario se explica la relevancia de la misma en la construcción de un sentido de pertenencia nacional, más que localizado, que contribuye a la definición de una identidad isleña homogénea. Esto es, se razona acerca de la relación diversidad-igualdad y se reubican algunos elementos culturales árabes isleños específicos en una visión del multiculturalismo que valora la continuidad y el mestizaje sobre la ruptura y el autopoiesis.

En segunda instancia se busca analizar la escasa aunque presente cultura judía cubana teniendo en consideración los aspectos religiosos y las dinámicas socioculturales de la comunidad *sefardí* isleña en cuanto al proceso de construcción de la identidad de

¹³ G. Pollini, *Appartenenza e identità*, FrancoAngeli, Milano, 1987; J.M. Sanders, *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357; M. Gleizer Salzman, *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, Juan Pablos Editor, México, 1997; H. Tajfel, J.C. Turner, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*, en W.G. Austin, S. Worchel (comps.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks-Cole, Monterey CA, 1979, pp.94-109; H. Tajfel, *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en H. Tajfel, *Differentiation between Social Groups*, Academic Press Inc. London, 1978, pp.27-29; Y.F. Tuan, *Community, Society, and the Individual*, en «Geographical Review», vol.92, n.3, 2002, pp307-318.



grupo. En este contexto se estudia la importancia del reconocimiento inter grupal para los miembros de la comunidad hebraico-cubana en cuanto a los parámetros de reproducción cultural interna. Se analiza entonces el valor social de la religión (destacando algunas de las fiestas hebraicas más celebradas en Cuba, como las *Rosh Hashana*, *Yom Kippur* y *Sukot*) y se explicitan las razones por las cuales la cultura judía de Cuba encarna una forma de representatividad que se suma a la identidad nacional, aunque sin comprometer su normatividad comunitaria y obviando las oportunidades concretas de integración sistemática. Un principio de representatividad comunitaria que la teoría multicultural clásica definiría una suerte de «acomodo forzado»¹⁴.

El trabajo finaliza con una breve discusión acerca de los temas tratados y busca insertar el problema de la diversidad cubana en una dinámica del reconocimiento multicultural local.

Los resultados más relevantes son dos: a) la valorización de aspectos de la cultura cubana actual poco estudiados; b) el reconocimiento de la diversidad local bien en relación a la definición de un concepto generalizado de «cubanidad», o bien dirigido a la idealización de un cierto grado de «cubanía» local que encuentra reparo bajo la definición de un sentido de auto reconocimiento consciente y deseado, construido primariamente sobre los que Fernando Ortiz defino las tres virtudes teologales de fe, esperanza y amor¹⁵.

2. Dos ejemplos de homogeneidad y exclusividad cultural

A pesar de que la presencia africana ocupe un rol privilegiado dentro del proceso de mestizaje que llevó Cuba a la diversidad cultural actual¹⁶, la dinámica colonial impulsó la presencia también de un número variable de individuos de origen árabe (calculados actualmente en unas 13.000 personas a nivel nacional¹⁷) y europeo que se fueron integrando con la población preexistente que enriquecieron la diversidad cultural y racial de la Isla y que dieron vida a las influencias culturales cubanas que – debido a su importancia relativa en cuanto a mestizaje y condicionamiento étnico locales – hemos elegido definir «menores»¹⁸.

¹⁴ W. Kymlicka, W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp.1-42; W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1989; Id., *Individual and Community Rights*, en J. Baker, *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33; F. Zwart (de), *The Dilemma of Recognition: Administrative Categories and Cultural Diversity*, en «Theory and Society», vol.34, n.2, 2005, pp.137-169.

¹⁵ F. Ortiz, *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», Santa Clara, VI, n.2, 1964, pp.91-96.

¹⁶ T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.*

¹⁷ Sitio web de la comunidad árabe de Cuba: <http://www.conexioncubana.net/index.php/catolicos-en-cuba-2/2045-el-islam-en-cuba-2>.

¹⁸ Acerca de la llegada de la población árabe en Cuba, existe un testimonio documental de que ya en 1593 se realizó el bautizo de un hombre nacido en Berbería (el actual Magreb africano) que huía de la persecución inquisitorial: «Lunes primero de noviembre de este año el padre Francisco Vásquez Carrión



El debate sociocultural cubano se dispone así a ser analizado desde una perspectiva cultural bipartita.

Por una parte supone tener en cuenta de las implicaciones sociales que la diversidad impulsada por dichas influencias contempla en la actualidad; esto es, considerar la idea de diferencia como una forma de interrelación *a priori* que nos permite plantear el supuesto de una multiculturalidad cubana.

Por la otra dicha dinámica busca interpretar el contexto sociocultural de referencia como una forma de homogenización que busca la representación de los actores sociales a partir de la idea de un unietnicismo nacional, abocado a aparentar una idea de liberalismo democrático de la cual, por contraste, la ideología política cubana es exenta. Por contraste, cada una de las influencias culturales que hoy contribuyen a caracterizar el panorama nacional cubano ha impulsado (con intensidades desiguales) la diversificación de la lengua, de la estética, de la tradición alimenticia, de las formas de asociación, de la arquitectura isleñas. Su presencia demuestra además la existencia de la mezcla sociocultural actual transfigurada en un innegable *melting pot*, aún justificando la hipótesis según la cual Cuba encarna también una forma de representación del pluralismo que se caracteriza por la presencia conjunta de diversos universos simbólicos *ab origine* – adscribiéndose a la definición kymlickiana de estado multinacional¹⁹ (siendo ejemplificados específicamente por la influencia árabe cubana) – sin olvidar la existencia de específicos enclaves socioculturales que permiten afirmar la naturaleza pluriétnica de la Isla, como en el caso de la cultura judía.

En el primer caso estaríamos definiendo Cuba a partir de un principio de diferencia que admite promover una suerte de relativismo social que ofrece un método estándar de negociación de la identidad, basada sobre un único elemento o bien sobre un conjunto de características minoritarias que los grupos deciden ver representadas²⁰. Un tipo de representación que permite asumir el relativismo cultural como una forma moral del ser y del conocimiento comunitario (una forma de afirmar la existencia del universo cognoscible, especialmente en relación a la forma según la cual las culturas locales deciden de representarse), o bien según los parámetros que definen un universo simbólico estándar o múltiple que representa el espacio en donde dichas culturas se insertan, maduran y perpetran²¹.

bautizó a Juan de la Cruz nuevamente convertido... de las partes de África en Berbería fue su padrino el gobernador don Juan Maldonado Barnuevo», *Libro de barajas de la Parroquia Mayor de la Habana*, Folio 35-1; Véase también C. García del Pino, *Documentos para la historia colonial de Cuba. Siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1988, pp.66-67; R. Menéndez, *Componentes árabes en la cultura cubana*, Ediciones Boloña, La Habana, 1990, p.24. En referencia a la presencia de influencias culturales «menores», la expresión ha sido empleada en T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.*, nota 5, p.3.

¹⁹ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *ob. cit.*

²⁰ T. Owens Moore, *A Fanonian Perspective on Double Consciousness*, en «Journal of Black Studies», vol.35, n.6, 2005, pp.751-762.

²¹ G. Satta, *Teoría, metodi e problema dell'etnologia. Cultura e relativismo culturale dal 'periodo classico' alla svolta interpretativa*, Cattedra di Etnologia, Notas 2005/2006 (versión 2.0), Università di Roma La Sapienza, Roma, 2005; L. Sciolla, *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983; C. Taylor, *Quel*



En el segundo, aceptaríamos implícitamente que la sociedad cubana actual abraza lo que se ha definido un modelo de «multiculturalismo fragmentario», demostrando así la hipótesis que con el trabajo se quiere discutir.

Ahora bien, la influencia medio-oriental cubana destaca solamente a un atento análisis de las influencias lingüísticas, arquitectónicas o alimentarias, que atañen la cultura local, y contrasta con una más explícita presencia de «enclaves culturales» judíos que, en el contexto cubano, representan un ejemplo sin lugar a duda atípico de la falta de contaminación cultural *ab origine*²².

Debido a mencionado contraste, toda interrelación entre cultura árabe o judía y cultura criolla pone en discusión la realidad sociocultural de la Isla, sobre todo en relación a un legado histórico que, contrariamente a lo mencionado, parece haber dictado las reglas de un proceso inmodificable y mudo, destinado a ser perpetrado como una suerte de bagaje colectivo, distribuido entre una consciencia nacional uniétnica y una identidad individual específica. Un proceso que, si por un lado subsume la absorción de rasgos comunes entre grupos sociales distintos, por el otro prescribe el respeto de la diversidad en cuanto expresión de una micro-realidad árabe encajada en un marco nacional bipartito: destinado a subsistir exclusivamente por medio de la aceptación de cada una de sus partes; y caracterizado por un principio intrínseco de diversidad que otorga a la minoría árabe isleña una propiedad sociocultural doble.

Por una parte, conlleva la producción un cierto estándar de identidad localizada que caracteriza la influencia árabe isleña por una posición social que permite a sus miembros perpetrar la continuidad cultural nacional.

Por la otra, le confiere la propiedad de destacar sus propias características, interrumpiendo así mencionada continuidad e impulsando una suerte de desarrollo social relativo, dependiente de la elección de sus miembros y destinado a ser comprendido bien como un tipo de identidad estándar que caracteriza al cubano en su percepción más generalizada, o bien como una cualidad exclusiva que confiere a la cultura medio-oriental cubana la multiplicidad de aspectos relativos a su forma específica de manifestarse y explica la influencia mutua que la cultura árabe y las demás influencias isleñas han tenido en el proceso de mestizaje.

De esa manera,

la presencia del grupo árabe en Cuba asegura un origen siempre múltiple para los ciudadanos. Esto nos explica lo complejo y lo rico que es el panorama local en cuanto a diversidad y formas de ser. Los árabes siempre han condicionado las demás culturas; parece así verosímil que las culturas medio orientales hayan sido a su vez modificadas. Esto nos obliga a valorar cada una de sus partes por el valor histórico y actual de sus contribuciones locales (Entrevista en la Casa de los árabes, 17/01/2008).

principe d'identité collective, en J. Lenoble, N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Éditions Esprit, París, 1992, pp.59-66.

²² Mapa etnográfico *Presencia hebrea en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana (material inédito).



Así, para referirnos a la presencia de los árabes en Cuba y su irradiación en el espectro de cultura local, debe de hacerse siempre en un sentido polícromo y contextual. Esto es, teniendo en consideración el hecho de que muchos árabes llegados a la Isla no demostraban rasgos físicos o lingüísticos específicos, sino que se le atribuía la denominación de «árabes» debido a los contactos más o menos frecuentes que los inmigrantes habían tenido con las poblaciones que residían en el Norte de África o que provenían de zonas limítrofes al Medio-Oriente. Entonces,

aunque se conjetura sobre la presencia de tripulantes moriscos en las expediciones transoceánicas de Cristóbal Colón, los primeros rastros demográficos de la población árabe en Cuba remiten a las prohibiciones de la Corona hispánica que, gracias a la implementación de sistemáticas reales cédulas emitidas durante prácticamente todo el siglo XVI, advertían las autoridades coloniales acerca de la presencia ilegal de personas «convertidas en moros»... Una prohibición que se extendía además a los esclavos de los diversos grupos étnicos africanos, como los beréberes y los *yolofes*... [*wolof*]... practicantes de la religión islámica... Esto es un claro elemento de mestizaje que al mismo tiempo revela la presencia árabe como un factor ulterior de la cubanidad actual, reflejada en nuestra sociedad y cultura (Entrevista en la Uneac, 15/01/2008).

Por otra parte, en relación a la influencia judía en Cuba,

no es posible referirnos a algún tipo de condicionamiento dentro de la comunidad. Los judíos aquí representan una minoría y siempre se han mantenido aislados de tradiciones que no fueran las propias... tampoco se han mezclado con otros grupos. Esto se debe a que su formación comenzó solamente después de 1898. Los orígenes de la comunidad judía cubana están ligados a la Guerra de independencia de 1868 y a la guerra hispano-cubano-norteamericana más reciente de treinta años. En ese momento la necesidad de garantizar el patrimonio cultural de la continuidad era central. Así se mantuvo una tradición que definiría ancestral (Entrevista en la Casa de la comunidad hebrea de Cuba, Sinagoga templo Beth Shalom, 20/12/2007).

Dicha dinámica no solamente supone una suerte de presencia cultural autóctona *super partes* que pretende englobar la mayoría (o la totalidad) de las excepciones y particularidades del universo simbólico de referencia²³. Al contrario, mencionado proceso sugiere la presencia de características individuales y colectivas – las que no permiten definir la Nación como un conjunto, sino como un collage de sub-categorías culturales representadas por minorías nacionales específicas – que, en el caso de la cultura árabe isleña, se distribuyen de forma heterónoma (subyaciendo a una dinámica múltiple de condicionamiento cultural, aceptada por los miembros de dicha minoría e integrado en la dinámica cotidiana) y, en relación a la tradición hebraica, aparecen localmente homogéneas y, aparentemente inmodificables tanto en relación a la forma de representación cultural inter grupal, como con respecto a la posición social que los miembros de dicha minoría mantienen en la actualidad.

²³ R.M. Levine, *Tropical Diaspora: the Jewish Experience in Cuba*, University Press of Florida, Gainesville, 1993.



3. La influencia arabo-cubana: ¿sincretismo cultural o multinacionalidad?

En relación a la cultura musulmana cubana, esta se presenta desde una perspectiva que definiríamos endógena, es decir en base a una forma de reproducción cultural preocupada por impulsar la manifestación de patrones tradicionales a partir de la interrelación que mantienen los miembros de la comunidad árabe, con sí mismos²⁴.

En segunda instancia, debido a que «muchos de los españoles que en 1492 serían expulsados de España junto con los judíos sefarditas, y a quienes por sus rasgos culturales y lenguaje se les llama árabes o musulmanes, eran en realidad africanos, bereberes y negros en su mayoría»²⁵, actualmente dicha minoría se vale de una producción cultural mixta obtenida por una fusión cultural que añadió sus rasgos tradicionales a los de las poblaciones turcas, sirianas, libanesas y «criollas», y que se caracteriza por rasgos físicos de dudosa proveniencia medio-oriental.

De esa forma,

si podemos pensar en que las poblaciones árabes que han llegado a la Isla en tiempos más o menos recientes hayan aportado elementos indiscutiblemente propios de sus culturas originales, también es legítimo hipotetizar que los grupos que las han generado se hayan transculturado en Cuba y hayan empezado a construir una dinámica de producción cultural autóctona de tipo exógeno o interétnico (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

Así, la presencia de la Unión árabe de Cuba, de la Casa de los árabes, de la Sociedad centro árabe o de la Sociedad palestina árabe de La Habana garantiza sólo parcialmente la exclusividad cultural cubana que está a la base de la nomenclatura con la cual mencionadas organizaciones se presentan, como

...en el caso de la religión musulmana, activa solamente en determinados sectores de la población y ejercida de forma prácticamente privada (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

²⁴ Acerca de la relación inter grupal y la definición de la identidad individual y colectiva se remite a M.B. Brewer, *The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology*, en «Political Psychology», vol.22, n.1, 2001, pp.115-125; M.B. Brewer, W. Gardner, *Who is this 'we'? Levels of Collective Identity and Self Representations*, en «Journal of Personality and Social Psychology», vol.71, 1996, pp.83-93; D. Abrams, *Social Identity, Social Cognition, and the Self: The Flexibility and Stability of Self-Categorization*, en D. Abrams, M. Hogg (comps.), *Social Identity and Social Cognition*, Blackwell, Oxford, 1999, pp.197-229; K. Deaux, *Social Identification*, en E.T. Higgins, A. Kruglanski (comps.), *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, Guilford, New York, 1996, pp.777-798; S. Freud, *Group Psychology and Analysis of the Ego*, Bantam, New York, 1960; B.M. Ferdman, *Cultural Identity and Diversity in Organizations*, en M. Chemers, S. Oskamp, M Costanzo (comps.), *Diversity in Organizations: New Perspectives for a Changing Workplace*, Sage, Thousand Oaks, 1995, pp.37-61.

²⁵ R. Fernández Retamar, *Contra la leyenda negra*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.4, 2001, pp.12-35, p.22; C.H. Winters, *Afro-American Muslims. From Slavery to Freedom*, en «Islamic Studies», vol.17, n.4, 1978, pp.187-205.



Por contraste, a pesar de impulsar la presencia de una dinámica *per sé*, dichos espacios culturales promueven una influencia medio-oriental mixta que comprende específicas actividades comerciales: la venta ambulante y «comercio textil minorista especializado en confecciones de ropa y quincallerías, joyerías, tiendas de tejidos y almacenes de importación»²⁶; la comida (específicamente en el uso de la acelga, la cúrcuma, el cuscús o de especias entre las cuales el azafrán y el curry); el idioma, completamente integrado con el español, aunque empleado a menudo durante los rituales religiosos africanos locales²⁷; la arquitectura, reflejada en los edificios de los diferentes cascos históricos de las principales ciudades de la Isla.

En especial, por lo que concierne al idioma castellano, la «contaminación» del español cubano hace referencia a una jerga rica de sinónimos y significados locales, aún mostrando la mezcla con un universo terminológico más amplio resultante de la invasión y dominio árabe de Andalucía²⁸.

Así,

la particularidad del habla cubano no representa solamente un elemento más del bagaje cultural nacional. Por otra parte, éste encarna una forma específica de hibridación cultural que se refiere a un momento histórico que antecede el nacimiento de la nación de Cuba, y anticipa la dinámica esclavista en las Américas (Entrevista en la Casa de los árabes, La Habana, 18/11/2007).

²⁶ Mapa etnográfico *Presencia árabe en Cuba*, material editado por la Oficina del historiador de la ciudad de La Habana, la Unión árabe de Cuba, la Casa de los árabes y divulgado por medio de la Fundación Fernando Ortiz de La Habana. Véase también R. Menéndez, *Componentes árabes en la cultura cubana*, *ob. cit.*; C.M. Pepper, *The Spanish Population of Cuba and Porto Rico*, en «Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol.18, *America's Race Problems. Addresses at the Fifth Annual Meeting of the American Academy of Political and Social Science*, 1901, pp.163-178.

²⁷ Un ejemplo de contaminación lingüística asociada a la religión, es el *Palo Mayombe*, en donde la tradición quiere que, en asociación a las formulas básicas de saludo entre sacerdote palero y ahijado – ¿*Kindiambo?* (¿qué quiere?), ¿*Ki enkita?* (¿quién es tu santo?), ¿*Ki entata?* (¿quién es tu tata?), ¿*Ki inkisi?* (¿cuál es tu prenda?) – el *tata nganga* (o sacerdote), una vez aceptado el adepto, recite el saludo oficial, pronunciado en lengua árabe la corrupción de la fórmula *¡Sal maleku, maleku nsala!* La información se refiere a una entrevista con palero *Mayombe*, Matanzas, 30/12/2007, reportada también en T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.* p.22. Véase también R. Alpizar, *Palo Mayombe. El legado vivo de África*, Visión, Madrid 2006; L. Cabrera, *El Monte: Igbo-Finta-Ewe Orisha-Vititi Nfinda*, Universal, Miami, 2006; *Reglas del Congo: Palo Monte Mayombe*, Universal, Miami, 1986; T. Fernández Robaina, *Hablen Paleros y Santeros*, Ciencias Sociales, La Habana, 2001; R. Lachatanaré, *El sistema religioso de los afrocubanos*, Ciencias Sociales, La Habana, 2004; J. Fuentes Guerra, A. Schwegler, *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Iberoamericana, Madrid; Vervuert, Frankfurt Am Main, 2005; M. Dupire, *A Nomadic Caste: the Fulani Woodcarvers Historical Background and Evolution*, en «Anthropos», bd.80, H1./3., 1985, pp.85-100; J.A. Burdon, *The Fulani Emirates of Northern Nigeria*, en «The Geographical Journal», vol.24, n.6, Diciembre 1904, pp.636-651; G. Fakuade, M. Gambo, A. Bashir, *Language Shift from Mother Tongues towards Fulfulde in Adamawa State, Nigeria: Causes and Consequences*, en «Anthropological Linguistic», vol.45, n.3, 2003, pp.296-315.

²⁸ R. Menéndez, *Componentes árabes en la cultura cubana*, *ob. cit.*; C.M. Pepper, *The Spanish Population of Cuba and Porto Rico*, *ob. cit.*



Lo cual sugiere que el español cubano sea la resultante de una contaminación lingüística múltiple, entrelazada con el árabe norteafricano, el turco, el andaluz (hoy también considerado un idioma independiente frente a las diversas lenguas ibéricas) y los diversos dialectos africanos²⁹.

En relación a la tradición lingüística negra por ejemplo, el árabe cuenta con una trayectoria milenaria que entre algunas etnias africanas ha sido desde siempre considerada (y de hecho fungió de) lengua franca, sobre todo entre aquellas poblaciones que necesitaban del comercio (dicha dinámica las obligaba a entretener relaciones con los pobladores de tierras limítrofes, cuyo idioma era distinto del propio) o que se caracterizaban por el nomadismo, como en el caso de los *fula*, *fulani* o *puel*.

De hecho, Cuba ha sufrido una inmigración involuntaria muy importante por parte de esta etnia y sus orígenes lingüísticos parecen caracterizar la lengua española cubana actual a partir de lo que Smallwood había definido ser un núcleo originario del Noroeste del Sudan, en donde la lengua oficial era y es actualmente el *fulfulde*, un lenguaje de la sub-familia Oeste atlántica del núcleo cultural Congo y Nigeria³⁰.

En este contexto los así conocidos «musulmanes» que se movían por los territorios limítrofes a las fronteras con los Países correspondientes a las regiones nigeriana y congolés del West-África por motivos comerciales, impulsaron el uso de su lengua a menudo mezclándola con la que en los territorios de Sudan se empleaba en los intercambios durante los mercados.

El resultado de dicha necesidad comunicativa fue el uso de un tercer dialecto (o lengua local) empleado como una suerte de lengua franca que, a pesar de no ser representativa por ninguna de las poblaciones involucradas en el intercambio, tenía suficientes elementos lingüísticos y conceptos comprensibles a la mayoría. En su defecto, los nómadas o los que tenían contacto con otras poblaciones de la zona aprendían dicho nuevo código lingüístico y lo empleaban como una segunda o tercera

²⁹ Durante los 8 siglos de dominación mora de la Península ibérica (711-1492), y especialmente del Sur de Andalucía, la influencia árabe ha sido determinante en el condicionamiento del idioma castellano. Sin embargo, el español cubano actual no presenta una contaminación lingüística explícita; al contrario, cabe señalar la variación mixta del mismo, ejemplificada por el uso común de algunos términos que el castellano, a lo largo de los siglos, ha prácticamente incorporado en su normal dicción. Algunos ejemplos de ello son: aldea, zaguán, azotea (conceptos asociados además a la arquitectura local), alforja, alcohol, algodón. En épocas posteriores, la contaminación lingüística fue también francés, impulsando el idioma peninsular (y sucesivamente isleño) a incorporar terminologías francófonas como avión, chofer, finanzas, begonias, bachiller, machete, amarrar, flecha. Mapa etnográfico *Presencia árabe en Cuba*, *ob. cit.*

³⁰ Acerca de los orígenes de la etnia *fula* en Cuba véase M. Moreno Fragnals, *Aportes culturales y deculturación*, en M. Moreno Fragnals (cur.), *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977; B.H. Pollitt, *The Rise and Fall of the Cuban Sugar Economy*, «Journal of Latin American Studies», vol.36, n.2, Mayo 2004, pp.319-348; R. Guerra, *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970; H. Galloway, *Tradition and Innovation in the American Sugar Industry, c. 1500-1800: An Explanation*, en «Annals of the Association of American Geographers», vol.75, n.3, Septiembre 1985, pp.334-351. En relación al lenguaje *fulfulde* se remite en cambio a L.L. Smallwood (Jr.), *African Cultural Dimension in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, 1975, pp.191-199.



lengua, la *hausa*³¹. Debido a la influencia de las lenguas locales, y a pesar de que éstas se hayan mezclado con las que hoy caracterizan las lenguas originales de los afro-cubanos, este grupo se define *lucumí*, una palabra originalmente empleada para definir el grupo étnico *yoruba* – quien produjo y fortaleció la estructura religiosa de la Santería (o Regla de ocha) isleña – y que en realidad representa sólo una forma de criollización de un más amplio concepto de descendencia africana con orígenes árabes³².

En segunda instancia, en referencia al estilo arquitectónico, la fusión morisca y andaluza ha dado vida a una nueva forma de construcción del espacio que tuvo su desarrollo en lo que se denominó *mudéjar*, transposición castellana de la palabra árabe *mudayyan* («tributario», «vasallo», «sometido») – y resultado de la fusión entre el estilo románico de los siglos X-XIII con los elementos de la cultura árabe (o morisca). Un estilo arquitectónico empleado para resaltar la sencillez y la moderación del estilo y de los materiales con los cuales los musulmanes que se habían radicado en España construían sus casas y edificios.

En la actualidad el estilo *mudéjar* representa un retaje cultural que se refleja en la tradición arquitectónica musulmana típica expresada en los arcos a *sesto acuto* y ojivales, en los pilares y las fuentes antropomorfas, el labrado a cincel, la decoración estilizada que llenan el espacio de patios y jardines, en los materiales de construcción (como el ladrillo, el yeso, la mayólica, o la madera)³³.

Un estilo que, exactamente por ser el resultado de una fusión cultural entre mundos y mentalidades distintas, varía y muchas veces cambia tanto de no ser casi reconocible como un ejemplo de arquitectura árabe-cubana (Entrevista en la Unión árabe de Cuba, La Habana, 17/11/2007).

Si es posible apreciar una amplia influencia arquitectónica y artística de origen árabe, otro lugares, como la Casa de los árabes, representan en cambio una transformación del estilo, siendo que toda

³¹ Territorialmente, la influencia del árabe se considera haya podido atravesar las regiones que comprenden las influencias lingüísticas del hausa y fulani (ubicadas en el Norte de Nigeria) y dirigirse al área que tradicionalmente se refiere a las zonas de extracción de los esclavos africanos llegados a las Grandes Antillas (y más en general a las Américas) durante la colonia española: la región comprendida entre Senegal, en la costa del Oeste africano, y Angola. Para más información se remite a L.M. Martínez Montiel, *Presencia africana en el Caribe*, Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995; Id., *La ruta del esclavo*, Unam, México, 2006; R. Lachatanaré, *El sistema religioso de los afrocubanos*, *ob. cit.*; J. Castellanos, I. Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo I, Universal, Miami, 1988; D. Lange, *Die Hausa-Traditionen in ihrer Abhängigkeit von Kanem-Borno und Nubien*, en «Anthropos», vol.88, n.1/3, 1993, pp.47-76; M. Adamu, *The Hausa Factor in West African History*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

³² Acerca del significado e importancia de la cultura *lucumí* cubana se remite a T. Volpato, *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.*

³³ F.C. Lister, R.H. Lister, *Maiolica in Colonial Spanish America*, en «Historical Archaeology», vol.8, 1974, pp.17-52; F. Prat Puig, *El pre barroco en Cuba, Una escuela criolla de arquitectura morisca*, Habana, La Habana, 1947; J. Weiss y Sánchez, *Arquitectura cubana colonial*, Cultural S.A., La Habana, 1936; J. Contreras y López de Ayala Lozoya (marqués de), *Historia del arte hispánico*, Salvat Editores, Barcelona, 1936; M. Toussaint, *Arte mudéjar en América*, Porrúa, México, 1946; M. Escudero, *Ars longa, Ars antiqua*, en «Opus Habana», La Habana, fasc.2, 1999; D. Taboada, *Un singular Barroco*, en «Revolución y Cultura», La Habana, fasc.78, 1979.



construcción original, en Cuba, se ha sincretizado y ha empezado a representar la expresividad local más que la tradicional... [Entonces] es difícil hablar de cultura árabe en Cuba. Es preferible, y más legítimo, referirnos a una cultura arabo-cubana que, como las tradiciones locales de origen europeo y africano, hoy es un retaje histórico, más que un elemento concreto (Entrevista en la Unión árabe de Cuba, La Habana, 17/11/2007).

4. La cultura judía cubana en el imaginario pluriétnico isleño

Si en el caso de la cultura medio-oriental, el retaje que la caracteriza se ha fundido con el «estándar» cultural isleño y demuestra ser un elemento cultural variable, en forma y diversidad de las tradiciones, de la lengua, de la estética o de la arquitectura, en el caso de la cultura judía de Cuba el factor histórico, basado en la memoria y en la pertenencia, encarna un factor determinante tanto para el desarrollo como para el mantenimiento de los parámetros de reproducción inter grupal de la comunidad hebraica local.

Más claramente, y específicamente en relación a la organización social, Cuba representa un caso excepcional tanto desde el punto de vista de su composición espontánea – que remite a la dinámica de acomodo impulsada por la colonia española en la Isla y que por contraste hoy se caracteriza por la consuetudinaria obligación institucional a la homogeneidad³⁴ – como por un cierto tipo de predisposición étnica de las minorías a constituirse en micro sistemas simbólicos insertados en un marco nacional más amplio³⁵.

Ejemplo de ello es la presencia de un discreto número de comunidades e instituciones judías³⁶ que se auto administran, que impulsan la reproducción endógena de sus miembros y que establecen específicas reglas de convivencia para limitar el acceso a los actores sociales que originalmente no son parte del grupo y negar toda posibilidad de una contaminación cultural más amplia.

A pesar de ello, es decir, aunque la influencia hebrea dentro del contexto sociocultural cubano represente un elemento de contaminación relativo y de muy reciente acuíño, el mestizaje cultural generado por la fusión del pensamiento judío con la mentalidad *sefardí* llegada a la Isla conjuntamente a las homónimas comunidades, contribuye a un cierto tipo de manifestación cultural que no se limita a una reproducción de antiguas

³⁴ T. Volpato, *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano entre ajiaco y diversidad. Aproximación histórica a los problemas del reconocimiento y de la raza*, en «Visioni LatinoAmericane», 8, 2013 pp.60-81; Id., *Diversidad cultural y pluralismo...*, *ob. cit.*

³⁵ M. Zavodny, *Race, Wage, and Assimilation among Cuban Immigrants*, en «Population Research and Policy Review», vol.22, n.3, 2003, pp.201-219; F. Zwart (de), *The Dilemma of Recognition...*, *ob. cit.*; L.M. Martínez Montiel, *América Latina y el Caribe*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, n.3, 2001, pp.23-27.

³⁶ Las congregaciones judías nacionales son 8 y tienen sedes en La Habana, Villa Clara, Cienfuegos, Sancti Spiritus, Camagüey, Granma, Santiago de Cuba y Guantánamo. La comunidad hebrea isleña cuenta también con un portal web que reporta sus actividades, y la ubicación de las principales sinagogas. Para obtener mencionada información se remite a la consulta de <http://www.chcuba.org/inicio.htm>.



costumbres y usos descontextualizados³⁷. Nos obliga además a entender el fenómeno del mestizaje cubano como una contaminación cultural «en traslado» que, como en el caso de los Países caracterizados por un pluralismo liberal-democrático (los Estados pluriétnicos), representa una forma de defensa cultural endógena. Una dinámica sociocultural que, a pesar de falsificar la hipótesis de una autopoiesis cultural colectiva en el contexto de referencia, demuestra la porosidad del tejido sociocultural local³⁸. Mismo que permite,

mantener ciertos estándares culturales originales, como son el practicar la religión de nuestros antepasados... Cada congregación cubana tiene el objetivo de mantener la identidad a lo largo de la Isla y en este intento celebra sus fiestas y conmemoraciones cada año, según el calendario judío... Algunas de las fiestas más importantes son la Rosh Hashana, Yom Kippur, Sukot, Simja Tora, Januka, Purim, Pesaj, Shavuot, y otras³⁹. Además, quien es parte de la comunidad judía en Cuba, tiene la obligación de dar sus servicios en instituciones de beneficencia que ayudan a la distribución gratuita de medicamentos... En nuestro centro hay una biblioteca a la cual tienen acceso todos los que lo quieren... Celebramos actos culturales, nuestras fiestas y tradiciones, contamos con una escuela dominical y un centro tecnológico... en fin, brindamos nuestro espacio a todos los que desean acercarse a nosotros (Entrevista en la Casa de la comunidad hebrea de Cuba, La Habana, 10/01/2008).

De esa forma, si es posible inferir que la comunidad judía cubana se parece más a un enclave que a una minoría nacional, por otra parte es además legítimo afirmar que el servicio ofrecido por sus miembros hacia la sociedad civil puede volverse un elemento importante tanto para la integración cultural como para la cooperación.

La comunidad judía, en La Habana, es presente en las fiestas populares y en las manifestaciones estrictamente folklóricas, no religiosas... Ellos son un grupo aparte, muy celoso de su forma de ser y origen... No obstante prestan un servicio importante a la sociedad cubana y, por así decirlo, compensan la auto exclusión que los caracteriza (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 08/01/2008).

En cambio, en cuanto a las interrelaciones estrictamente culturales entre la comunidad hebrea y «los demás grupos», la percepción de algunos entrevistados es distinta.

³⁷ B. Sapir, *The Jewish Community of Cuba: Settlement and Growth*, The Jewish Teacher's Seminary and People's University, New York, 1948.

³⁸ La exclusividad judía en el mundo, responde al pensamiento pre-filosófico hebreo derivado de una forma «elitista» de γνώμη (*gnome*) percibida por el judío como conocimiento de lo sagrado e indefinido. El carácter «elitista» que caracteriza a esta minoría, en Cuba ha sido el detonante para el mantenimiento de sus rasgos típicos y su exclusión social. Para más detalle se remite a W.A. Irwin, H. Frankfort, H.A. Frankfort, *El pensamiento prefilosófico. Los hebreos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

³⁹ En la página web de la comunidad hebrea en Cuba, es posible consultar algunas informaciones relativas a las fiestas que mencionamos, específicamente en relación a los motivos de las celebraciones, a las modalidades según las cuales éstas se llevan cabo y la importancia que cobran en cuanto al mantenimiento de la identidad local. Se remite al sitio web de las congregaciones (nota 34), bajo la liga «Artículos».



El 17 de junio de 1951, al levantar la Casa de la comunidad hebrea de Cuba se abrieron para todos los hebreos algunos nuevos horizontes como divulgar la presencia de lo judío en la Isla. Los hebreos en Cuba son un grupo *per sé*, separado de los demás. No se mezclan con el pueblo y es muy difícil ver que se muevan en zonas que no pertenecen al casco viejo de la ciudad, en donde está el corazón de su institucionalidad. Es verdad que ellos se encargan de la atención médica y de los eventos culturales y que cuentan con un centro de investigación en donde todos pueden acceder... pero a pesar de ello no se puede decir que estén integrados sino que se mantienen presentes, buscando mantenerse íntegros, sobre todo en relación a su cultura (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 08/01/2008).

Finalmente, si consideramos la idea de comunidad que está a la base de la minoría judía en Cuba resulta imprescindible tomar en consideración la presencia de específicos factores sociales, culturales, económicos, y «raciales».

Entonces, si considerada en un sentido tradicional, la idea de una comunidad judío-cubana describe un espacio social en el cual los actores pueden desarrollar sus trayectorias de vida en un ambiente sociocultural que permite una suerte de *continuum* natural entre un mundo de la vida orientado por tradiciones específicas y un universo simbólico localizado. En este caso, la minoría judía en Cuba demuestra una interiorización de los patrones normativos del *out-group* (un criterio de representación *ad extra*⁴⁰) y la creación de un cierto nivel de identidad múltiple para todos los miembros del grupo y participantes a la dinámica sociocultural que subyace a ello.

En segunda instancia, la propiedad cultural explícitamente autopoietica de la minoría hebraica encarna una suerte de principio multicultural que funge de sistema estructurado, en donde los patrones de valor universales dejan de representar los aglutinantes para la unidad entre los miembros de la comunidad misma con el ambiente sociocultural del cual provienen⁴¹. Por contraste, parece que la exclusividad de la comunidad hebraico-cubana se construye sobre un principio de diferenciación liminal encajado entre diversos universos simbólicos y dirigido a representar un tipo de identidad localizada como un método de separación de dicha minoría del marco cultural nacional. De esa forma,

los miembros de la comunidad judía, a pesar de ser parte del ambiente sociocultural cubano, se definen de acuerdo a sus propios criterios de representación y buscan mantener su identidad exclusiva. Esta supone la unicidad de su cultura colectiva y los ubica en una posición de distinción y otredad. Es como si vivieran en un mundo paralelo a nuestra cultura, pero están acá y son cubanos, como nosotros (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz 27/01/2008).

En este sentido, el universo simbólico hebraico-cubano se construye,

tanto sobre los valores de los cuales los antepasados han permitido la divulgación hasta la actualidad... [un espacio ancestral en donde la comunidad 'es vista como un *habitat* natural del hom-

⁴⁰ D.M. Messick, D.M. Mackie, *Intergroup Relations*, en «Annual Review of Psychology», n.40, 1989, pp.45-81, (<https://www.annualreviews.org/>); P. Foreman, D.A. Whetten, 'Members' Identification with Multiple-Identity Organizations, en «Organization Science», vol.13, n.6, 2002, pp.618-635; M. Gleizer Salzman, *Identidad, subjetividad y sentido...*, *ob. cit.*

⁴¹ N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, *ob. cit.*; Id., *The Autopoiesis of Social Systems*, *ob. cit.*, pp.172-192.



bre⁴² que envuelve los individuos en una realidad nostálgica alejada de la moderna sociedad industrial]... como sobre la convicción de que la comunidad hebraico-cubana permite a sus miembros ocupar un lugar cultural específico dentro de un ambiente generalizado, como es el de Cuba, sin olvidar los orígenes, la relación de solidaridad y la comprensión mutua que indiscutiblemente caracteriza nuestra identidad (Entrevista en el Centro sefardí, La Habana, 07/01/2008).

La minoría judía encarna así una idea de comunidad que «se desenvuelve por sus propias reglas tradicionales impulsando un cierto tipo de apego sentimental a las convenciones intergrupales y todavía más a un lugar hipotético y codiciado en donde los miembros regulan sus orientaciones de valores por medio de una relación parcial (sino total) de solidaridad recíproca»⁴³. Esto es, considerar la cultura judía isleña como una suerte de organización intergrupal en la cual las actividades cotidianas y la asignación de los roles sociales representan parámetros de acción preestablecidos y dirigidos a unir los individuos que entran a ser parte de esa misma experiencia.

De esa manera, la idea de una comunidad judía en Cuba parece la definición más apropiada para dicha minoría, sobre todo en relación a lo que Pallí ha definido una forma relativa de homogeneización cultural que supone la presencia de individuos similares que comparten el mismo universo simbólico de referencia a partir de una relación intergrupal de mutua confianza y cooperación, en donde dicha organización colectiva se encuentra ‘en armonía con todos los miembros de la comunidad’⁴⁴. «Cada miembro se encuentra así mecánicamente vinculado en todos los aspectos de su vida diaria y comparte con los demás objetivos comunes dentro de un universo simbólico en el cual la relación entre el conflicto interno y el poder intergrupal son vistos como una amenaza a la unidad del grupo»⁴⁵.

La comunidad hebraica en Cuba

es como si fuera un contenedor en constante evolución y que sin embargo no busca la mezcla, como ha pasado por los demás grupos culturales de la Isla. La comunidad judía se auto representa

⁴² C. Bell, H. Newby, *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1971, p.22: «the community [is] viewed as man's natural habitat»; D. Bell, *Ethnicity and Social Change*, en N. Glazer, D.P. Moynihan (comps.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, pp.141-176.

⁴³ C. Bell, H. Newby, *Community Studies...*, *ob. cit.*, p.24: «community makes for traditionalistic ways and at very core of the community concept is the sentimental attachment to the conventions and more of a beloved place when sociologists now talk about community, they almost always mean a place in which people have some, if not complete, solidarity relation».

⁴⁴ «In harmony with all members». C. Pallí, *Communities in Context: Undefined, Multiplicity and Cultural Difference*, en «Interamerican Journal of Psychology», Sociedad Interamericana de Psicología, Austin, vol.37, n.2, 2003, pp.309-326, p.316; Y.F. Tuan, *Community, Society, and the Individual*, *ob. cit.*; M. Doyle, *Emerging Community People*, en «Journal of Community Psychology», vol.3, n.2, 1975, pp.103-161; W. Dunham, *Community as Process: Maintaining the Delicate Balance*, en «American Journal of Community Psychology», vol.3, n.3, 1977, pp.257-268; C. Bell, H. Newby, *Community Studies...*, *ob. cit.*; M. Stacey, *The Myth of Community Studies*, en «British Journal of Sociology», vol.20, n.2, 1969, pp.134-147.

⁴⁵ «Mechanically bound in all aspects of their daily life, homogeneous, united in one voice and with common and shared objectives, where internal conflict and internal power relationship are seen as a threat to unity». C. Pallí, *Communities in Context...*, *ob. cit.*, p.316.



según los requerimientos y las reglas que se generan por la presencia de objetivos culturales específicos. Entonces si pensamos en una cultura judía cubana, tal vez sería más apropiado pensar en una cultura judía en Cuba, compartida por los que son parte de la misma y producida a partir de prácticas sociales, especificidades culturales y conflictos políticos, y tratando de ser oída también por las demás comunidades (Entrevista en el Centro sefardí, La Habana, 07/01/2008).

En este sentido el concepto de cultura hebraico-cubana se diluye y, a pesar de encarnar un universo simbólico *sui generis*, supone la dicotomía que, en su momento, Kymlicka y Norman consideraron ser el resultado más explícito de la relación entre la pertenencia y la diversidad⁴⁶.

Un resultado del mestizaje local que, si por una parte marca el punto de contacto entre una idea de comunidad que asume el significado de una minoría nacional, en cuanto «nación dentro de la Nación», por la otra impulsa un sentimiento generalizado que tiende a definir un cierto tipo de «identidad por ciudadanía»⁴⁷.

En el primer caso, lo que definirá la relación recíproca entre la comunidad judía *per sé* y «el sistema» será la creación de una percepción de un «otro generalizado»⁴⁸ externo al universo simbólico generalmente reconocido, que se alimenta por un criterio de construcción de la identidad basado en la dicotomía entre similitud-diferencia permitido por el uso del sistema de valor comunitario, o bien por las normas relacionadas con el ambiente sociocultural nacional.

En el segundo, el criterio de inclusión-exclusión marcará la diferencia entre la idea de Nación y minoría.

5. ¿Hipótesis multicultural o autopoiesis?

Estudiar el pluralismo y el reconocimiento de la diversidad en el ambiente sociocultural de Cuba implica tener en consideración una limitante política que prácticamente anula las posibilidades de crear algún tipo de conciencia multicultural en términos clásicos.

Sin embargo, no obstante la ausencia de decretos o menciones constitucionales abocadas a destacar la presencia de las minorías locales⁴⁹, es innegable la existencia de

⁴⁶ W. Kymlicka, W. Norman, *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*, en «Cuadernos del Claeh», vol.20, n.75, 1996b, pp.81-112.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Para una referencia clásica de este concepto se remite a G. Mead, *The Genesis of the Self and Social Control*, en «International Journal of Ethics», vol.35, n.3, 1925, pp.251-277; Id. *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, y P.A. Thoits, L.V. Virshup, *Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities*, en R. Ashmore, L. Jussim (comps.), *Self and Identity: Fundamental Issues*, Oxford University Press, New York, 1997, pp.106-133; M.B. Brewer, W. Gardner, *Who is this 'we'? Levels of Collective Identity and Self Representations*, en «Journal of Personality and Social Psychology», vol.71, 1996, pp.83-93; J.C. Turner, P.J. Oakes, S.A. Haslam, C. McGarty, *Self and Collective: Cognition and Social Context*, en «Personality and Social Psychology Bulletin», vol.20, 1994, pp.454-463.

⁴⁹ Constitución de 1940, art.1. Parlamento cubano, en www.parlamentocubano.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=90.



sub-grupos culturales que participan a la estructura social isleña, que concurren a modificarla y desde la cual, con mayor o menor importancia, vienen condicionadas.

En este contexto algunas influencias culturales se funden con la identidad nacional de la Isla, otras se encuentran separadas del marco cultural generalizado y se alimentan de los elementos históricos, religiosos y culturales que, originalmente, las caracteriza. Esta dinámica no solamente supone invalidar la hipótesis de que Cuba no representa un País caracterizado por un cierto tipo y grado de multiculturalismo; al contrario, al detectar la presencia de minorías nacionales que contribuyen a integrar el tejido sociocultural de la Isla y que al mismo tiempo se valen de sus propiedades autopoieticas en el mantenerse separadas del principio que Fernando Ortiz defino «cubanía» (una forma de ser cubano percibiendo emocionalmente una cierta forma de ser y comportarse exclusiva y localizada), Cuba encarnaría dos modalidades distintas y complementarias de lo que Kymlicka defino Estados multiculturales: multinacional y pluriétnica.

Con el objetivo de comprobar lo mencionado hemos tomado en consideración dos influencias culturales isleñas que por su influencia relativa en cuanto a mestizaje local, hemos definido «menores»: la árabe y la hebrea.

En el primer caso se ha hecho hincapié en dos ulteriores elementos: el idioma castellano, específicamente en la «contaminación» del español cubano frente a algunos sinónimos y significados locales, y mostrando los orígenes potenciales de la lengua tanto a partir de las más claras influencias andaluzas, como en relación a sus hipotéticos elementos africanos (ejemplo de ello es el *fulfulde* o el *hausa*); y el estilo arquitectónico *mudéjar*, así definido por su sencillez y la moderación de los materiales empleados para la construcción. En este caso se han detectado dos elementos clave para la comprensión de la influencia medio-oriental en Cuba. En primer lugar, el número exiguo de individuos provenientes directamente de las áreas generalmente referentes a las zonas de Norte de África o del cercano Oriente no ha permitido crear una comunidad árabe *per sé* que destaca por su presencia e influencia artística, arquitectónica, alimenticia, estética. Por lo contrario, debido a la predominancia de otras minorías locales, como la africana, la influencia «contaminante» de la cultura mora en la Isla ha emprendido un camino social que le impuso la fusión y en algunos casos la dilución de sus características originales. Secundariamente, la presencia de individuos de origen árabe parece haber sido mixta desde sus orígenes, llegando a Cuba un número indefinido de inmigrantes voluntarios e involuntarios en su mayoría provenientes del centro y West-África y bereberes⁵⁰. En este sentido, es posible asumir que parte de la comunidad musulmano-cubana se encuentre actualmente integrada en la más amplia y visible mayoría (entre las minorías) de origen africano, y contribuya a impulsar la riqueza cultural de la misma también gracias a elementos árabes aplicados a las modalidades sociales y religiosas negras. El resultado de dicha fusión demuestra que, como en los estados multinacionales, la presencia de minorías locales se integran y pasan a representar una forma de permanencia cultural que, a lo largo de los siglos, se han vuelto un elemento más de la cultura nacional, perdiendo así el estatus de una «minoría cultural importada».

⁵⁰ R. Fernández Retamar, *Contra la leyenda negra*, *ob. cit.*



En segunda instancia, en relación a la cultura judía cubana se ha destacado la presencia de 8 comunidades (o instituciones) repartidas a lo largo de Cuba. En este caso se ha buscado analizar la forma según la cual la comunidad hebraica perpetra su cultura tradicional (especialmente en relación al aspecto religioso), y logra mantener un sentimiento inter grupal de membresía y cooperación que contribuye a establecer un nexo indeleble entre un cierto tipo de tierra prometida e idealizada (ideología que aglutina los miembros de las comunidades locales) y una continuidad ancestral que impulsa la comunidad judía de Cuba hacia la creación de un universo simbólico propio, separado de lo que los multiculturalistas definen cultura «dominante»⁵¹. En relación a su influencia y grado de contaminación cultural en el ambiente sociocultural isleño, la presencia judía encarna un tipo de enclave que se desempeña en base a dos facetas sociales distintas. Por una parte se integra a la sociedad cubana ofreciendo sus servicios médicos y científicos; por la otra, rehúye la integración y supone una idea de separación sociocultural típica de los que los multiculturalistas definen estados pluriétnicos.

En el primer caso, aceptar la presencia árabe isleña como un elemento constitutivo de una identidad cultural más amplia y construida sobre la conjunción de los micro universos simbólicos que componen la idea de cubanidad, no implicaría admitir la asimilación forzada de dicho sub-grupo⁵², sino solamente la comprobación de que Cuba, a pesar de obviar las políticas progresistas como son la aceptación de la «heterogeneidad» y la «hibrididad»⁵³, encarna una modalidad caribeña del modelo multicultural multinacional.

En el segundo, aceptando la presencia de la comunidad judía como un espacio social en el cual el universo simbólico de referencia encarna una suerte de rito importado y externo a una idealización de la identidad local, «reforzaría sólo las expresiones esencialistas y limitadas de [ciertas] identidades grupales»⁵⁴.

Entonces, si se acepta el pluralismo cubano en términos de diversidad-integración, y según lo que los multiculturalistas contemporáneos definen un tipo de ruptura entre la total asimilación y una nueva forma de organización de la diversidad dentro de las nuevas sociedades globales⁵⁵, las minorías árabe y judía isleñas encarnarían la

⁵¹ La idea de «cultura dominante» contrasta con el concepto de «minoría nacional», tratándose respectivamente de: la cultura socialmente más divulgada, institucionalmente reconocida como la autóctona, o la que ha sido impuesta históricamente por parte de una nación hacia otra (la Conquista, por ejemplo); y al conjunto de costumbres, normas y usos de los grupos con un menor número de miembros, o que sufren algún tipo de discriminación o marginalidad por motivos históricos, raciales, religiosos o migratorios. Más información en J. Rawls, *A Theory of Justice*, ob. cit.; Id., *Justice as Fairness...*, ob. cit.; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, ob. cit.; M. Walzer, *Membership...*, ob. cit.; B. Barry, *Culture and Equality*, ob. cit.

⁵² D. Hartmann, J. Gerteis, *Dealing with Diversity...*, ob. cit.; W. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995.

⁵³ W. Assies, *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI*, ob. cit., p.3.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ P. Savidan, *El multiculturalismo*, il Mulino, Bologna, 2010 [2009]; C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; D.G. Réaume, *Official-*



oportunidad de un cierto tipo de formalización de la cultura local a partir de un proceso de reasignación de los roles sociales basado en una idea de identidad nacional empíricamente sincrética, que tendería a substituir la idea local de mestizaje – una forma de matizar la diversidad y la resistencia estatal – por una necesidad implícita de reconocer la diversidad cultural en términos multiculturales.

Dicha visión del multiculturalismo cubano se desdibuja así a partir de una relación dicotómica y potencialmente contradictoria de la cultura local. Un relación que implica el uso de una praxis del pluralismo que va más allá de un principio de diversidad abocado a definir la presencia plúrima de sub-categorías socioculturales más o menos definidas, y que, por contraste implica un cierto grado de independencia inter grupal del contexto sociocultural generalizado.

De esta manera, los miembros de los grupos acceden a los conocimientos y la idiosincrasia de la «cultura dominante» (condicionándola y siendo condicionados por ella) aún sin perder la oportunidad de autodefinirse en base a parámetros culturales propios que, a pesar de contribuir a la definición de un concepto más amplio de «cubanidad», expresan al mismo tiempo un sentimiento de «cubanía» abocado a definir la especificidad de universos simbólicos que, debido a un cierto grado de clausura operativa del sistema cultural generalizado, reproducen sus tradiciones y *modus vivendi* de manera continuada, exclusiva e independiente.

La clausura operativa del sistema significará entonces que el entorno cultural en el cual dichas minorías están insertadas no contempla una modalidad recíproca de producción de las operaciones cognitivas de los miembros de los grupos, es decir que no cuenta con los elementos suficientes para comprender e incorporar la especificidad de cada sub-sistema (o subgrupo) nacional. Lo cual explica que la posibilidad de cognición por parte del sistema (quien produce y usa un cierto modelo de multiculturalidad abocada al reconocimiento) sólo se produce por otros conocimientos del mismo ambiente sociocultural.

En este sentido la exclusividad de ciertos sistemas simbólicos locales, como el judío, se carga de un significado *solipsista* que sólo debido a un cierto grado de conveniencia inter grupal favorece el cierre operativo del sistema autopoietico del grupo e impulsa la apertura y la interacción. Así, las minorías culturales locales no reciben aportaciones concretas por el entorno, sino sólo las «perturbaciones» que a su vez pueden llegar a modificar algunos aspectos del sistema mismo⁵⁶.

En otras palabras, mientras los eventos externos a la comunidad árabe de Cuba se mezclan con la cultura interna al grupo condicionándola y obteniendo un cierto conjunto de aportaciones lingüísticas, alimentarias, artísticas, la minoría nacional judía mantiene un mayor control sobre los estímulos del ambiente cultural generalizado, y permite la puesta en marcha de lo que Luhmann define una suerte de «causalidad impulsada»

Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.245-272.

⁵⁶ H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht, 1980.



(*Auslösekausalität*) en lugar de un normal desenvolvimiento de las acciones sociales antepuestas al sistema (*Durchgriffskausalität*)⁵⁷.

Esta dinámica cultural se inserta así en un sentimiento de cultura nacional que a pesar de suponer un cierto grado de pertenencia inter grupal basado sobre la convicción de ser parte de un universo simbólico homogéneo e inmodificable, permite expresar la identidad de las minorías gracias a un cierto grado de exclusividad y autopoiesis.

Esto es, aún obviando una definición clásica del multiculturalismo liberal para el caso cubano, nos permite afirmar que la praxis y el uso de la diversidad como un elemento imprescindible de convivencia en la cotidianeidad isleña impulsan finalmente la visibilidad del modelo multicultural caribeño en su «modalidad fragmentaria»⁵⁸. En un caso, el de la cultura árabe local, valorando la fusión y la integración de la idiosincrasia comunitaria; en el otro, el de la comunidad hebraica, asumiendo que la diversidad y el pluralismo no solamente fungen de separadores sociales para la identificación de grupos culturales *per sé*, sino también como aglutinadores potenciales de una multiculturalidad pluriétnica en potencia.

Referencias bibliográficas

- Abrams D., *Social Identity, Social Cognition, and the Self: The Flexibility and Stability of Self-Categorization*, en Abrams D., M. Hogg (comps.), *Social Identity and Social Cognition*, Blackwell, Oxford, 1999, pp.197-229.
- Adamu M., *The Hausa Factor in West African History*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Alpizar R., *Palo Mayombe. El legado vivo de África*, Visión, Madrid, 2006.
- Assies W., *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI*, congreso *Pueblos indígenas de América Latina. Estados multiétnicos y multiculturales* (Panel n.3), *Programa de cooperación internacional*, Obra Social-Fundación La Caixa, Barcelona, 27 y 28 de Abril de 2005.
- Barberá E.D., *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», vol.5, 2003.
- Barnet M., *Palabras de inauguración de la conferencia internacional Fernando Ortiz: transculturación, vanguardia y diversidad cultural*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 1, n.1, 2000, pp.45-49.
- Barry B., *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Bell C., H. Newby, *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, George Allen un Unwin Ltd, London, 1971.
- Bell D., *Ethnicity and Social Change*, en Glazer N., D.P. Moynihan (comps.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, pp.141-176.
- Brewer M.B., *The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology*, en «Political Psychology», vol.22, n.1, 2001, pp.115-125.

⁵⁷ N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung...*, *ob. cit.*, p.401.

⁵⁸ Véase nota 10.



- Brewer M.B., W. Gardner, *Who is this 'we'? Levels of Collective Identity and Self Representations*, en «Journal of Personality and Social Psychology», vol.71, 1996, pp.83-93.
- Brewer M.B., W. Gardner, *Who is this 'we'? Levels of Collective Identity and Self Representations*, en «Journal of Personality and Social Psychology», vol.71, 1996, pp.83-93.
- Burdon J.A., *The Fulani Emirates of Northern Nigeria*, en «The Geographical Journal», vol.24, n.6, Diciembre 1904, pp.636-651.
- Cabrera L., *El Monte: Igbo-Finta-Ewe Orisha-Vititi Nfinda*, Universal, Miami, 2006.
- Cabrera L., *Reglas del Congo: Palo Monte Mayombe*, Universal, Miami, 1986.
- Carbonell W., *Cómo surgió la cultura nacional*, Bachiller, La Habana, 2005.
- Castellanos J., I. Castellanos, *Cultura afrocubana*, Tomo I, Universal, Miami, 1988.
- Comunidad árabe de cuba*, en <http://www.conexioncubana.net/index.php/catolicos-en-cuba-2/2045-el-islam-en-cuba-2>.
- Comunidad Hebrea en Cuba (sitio web): <http://www.chcuba.org/inicio.htm>.
- Constitución de 1940, Parlamento cubano, en www.parlamentocubano.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=90.
- Contreras y López de Ayala Lozoya J. (marqués de), *Historia del arte hispánico*, Salvat Editores, Barcelona, 1936.
- Deaux K., *Social Identification*, en Higgins E.T., A. Kruglanski (comps.), *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, Guilford, New York, 1996, pp.777-798.
- Doyle M., *Emerging Community People*, en «Journal of Community Psychology», vol.3, n.2, 1975, pp.103-161.
- Dunham W., *Community as Process: Maintaining the Delicate Balance*, en «American Journal of Community Psychology», vol.3, n.3, 1977, pp.257-268.
- Dupire M., *A Nomadic Caste: the Fulani Woodcarvers Historical Background and Evolution*, en «Anthropos», bd.80, H1./3., 1985, pp.85-100.
- Escudero M., *Ars longa, Ars antiqua*, en «Opus Habana», La Habana, fasc.2, 1999.
- Fakuade G., M. Gambo, A. Bashir, *Language Shift from Mother Tongues towards Fulfulde in Adamawa State, Nigeria: Causes and Consequences*, en «Anthropological Linguistic», vol.45, n.3, 2003, pp.296-315.
- Ferdman B.M., *Cultural Identity and Diversity in Organizations*, en Chemers M., S. Oskamp, M Costanzo (comps.), *Diversity in Organizations: New Perspectives for a Changing Workplace*, Sage, Thousand Oaks, 1995, pp.37-61.
- Fernández Retamar R., *Contra la leyenda negra*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.4, 2001, pp.12-35.
- Fernández Robaina T., *Hablen Paleros y Santeros*, Ciencias Sociales, La Habana, 2001.
- Fierlbeck K., *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en «Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique», vol.29, n.1, marzo 1996, pp.3-22.
- Foreman P., D.A. Whetten, *'Members' Identification with Multiple-Identity Organizations*, en «Organization Science», vol.13, n.6, 2002, pp.618-635.
- Freud S., *Group Psychology and Analysis of the Ego*, Bantam, New York, 1960.



- Fuentes Guerra J., A. Schwegler, *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Iberoamericana, Madrid; Vervuert, Frankfurt Am Main, 2005.
- Galloway H., *Tradition and Innovation in the American Sugar Industry, c. 1500-1800: An Explanation*, en «Annals of the Association of American Geographers», vol.75, n.3, Septiembre 1985, pp.334-351.
- García del Pino C., *Documentos para la historia colonial de Cuba. Siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1988, pp.66-67.
- Gleizer Salzman M., *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, Juan Pablos Editor, México, 1997.
- Guerra R., *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970.
- Hartmann D., J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240.
- Irwin W.A., H. Frankfort, H.A. Frankfort, *El pensamiento prefilosófico. Los hebreos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Kymlicka W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996a.
- Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kymlicka W., *Individual and Community Rights*, en Baker J., *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Kymlicka W., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Kymlicka W., W. Norman, *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*, en «Cuadernos del Claeh», vol.20, n.75, 1996b, pp.81-112.
- Lachatanaré R., *El sistema religioso de los afrocubanos*, Ciencias Sociales, La Habana, 2004.
- Lamont J., *Distributive Justice*, en Gaus G.F., C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238.
- Lange D., *Die Hausa-Traditionen in ihrer Abhängigkeit von Kanem-Borno und Nubien*, en «Anthropos», vol.88, n.1/3, 1993, pp.47-76.
- Levine R.M., *Tropical Diaspora: the Jewish Experience in Cuba*, University Press of Florida, Gainesville, 1993.
- Libro de barajas de la Parroquia Mayor de la Habana*, Folio 35-1.
- Lister F.C., R.H. Lister, *Maiolica in Colonial Spanish America*, en «Historical Archaeology», vol.8, 1974, pp.17-52.
- Luhmann N., *Die Paradoxie des Entscheidens*, en «Verwaltungs-Archiv: Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik», 1993c, n.84, pp.287-310.
- Luhmann N., *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 2000.
- Luhmann N., *Organisation*, en Küpper W., G. Ortmann (eds.), *Rationalität, Macht Und Spiele in Organisationen*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp.165-185, 1992.
- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993a.



- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993b.
- Luhmann N., *The Autopoiesis of Social Systems*, en Geyer F., J. Van de Zeeuwen (eds.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems*, Sage, London, 1986, pp.172-192.
- Manifiesto de la junta revolucionaria de la Isla de Cuba*, Apéndice XII.
- Mansbridge J., *What does a Representative do? Descriptive Representation in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denigrated Status*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 99-123.
- Martínez Montiel L.M., *América Latina y el Caribe*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, n.3, 2001, pp.23-27.
- Martínez Montiel L.M., *La ruta del esclavo*, Unam, México, 2006.
- Martínez Montiel L.M., *Presencia africana en el Caribe*, Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995.
- Maturana H., F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht, 1980.
- Mead G., *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Mead G., *The Genesis of the Self and Social Control*, en «International Journal of Ethics», vol.35, n.3, 1925, pp.251-277.
- Menéndez R., *Componentes árabes en la cultura cubana*, Ediciones Boloña, La Habana, 1990.
- Messick D.M., D.M. Mackie, *Intergroup Relations*, en «Annual Review of Psychology», n.40, 1989, pp.45-81 (<https://www.annualreviews.org/>).
- Mingers J., *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*, Plenum, New York, 1995.
- Moreno Fragnals M., *Aportes culturales y deculturación*, en Moreno Fragnals M. (cur.), *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977.
- Ortiz F., *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Consejo nacional de cultura, La Habana, 1963.
- Ortiz F., *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», Santa Clara, VI, n.2, 1964, pp.91-96.
- Owens Moore T., *A Fanonian Perspective on Double Consciousness*, en «Journal of Black Studies», vol.35, n.6, 2005, pp.751-762.
- Pallí C., *Communities in Context: Undefinedness, Multiplicity and Cultural Difference*, en «Interamerican Journal of psychology», Sociedad Interamericana de Psicología, Austin, vol.37, n.2, 2003, pp.309-326.
- Pepper C.M., *The Spanish Population of Cuba and Porto Rico*, en «Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol.18, *America's Race Problems. Addresses at the Fifth Annual Meeting of the American Academy of Political and Social Science*, 1901, pp.163-178.
- Pollini G., *Appartenenza e identità*, FrancoAngeli, Milano, 1987.
- Pollitt B.H., *The Rise and Fall of the Cuban Sugar Economy*, en «Journal of Latin American Studies», vol.36, n.2, Mayo 2004, pp.319-348.



- Prat Puig F., *El pre barroco en Cuba, Una escuela criolla de arquitectura morisca*, Habana, La Habana, 1947.
- Prats García A., F.J. Alfonso López, *La sabrosa aventura del ajíaco cubano*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 4, n.7, 2003, pp.133-141.
- Presencia árabe en Cuba*, material editado por la “Oficina del Historiador de la ciudad de La Habana”, la “Unión Árabe de Cuba”, la “Casa de los árabes” y divulgado por medio de la Fundación Fernando Ortiz de La Habana (material inédito).
- Presencia hebrea en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana (material inédito).
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en Avineri S., A. De-Shalit (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press, Cambridge, 2001.
- Réaume D.G., *Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.245-272.
- Sanders J.M., *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357.
- Sapir B., *The Jewish Community of Cuba: Settlement and Growth*, The Jewish Teacher's Seminary and People's University, New York, 1948.
- Satta G., *Teoría, metodi e problema dell'etnologia. Cultura e relativismo culturale dal “periodo classico” alla svolta interpretativa*, Cattedra di Etnologia, Notas 2005/2006 (versión 2.0), Sapienza Università di Roma, Roma, 2005.
- Savidan P., *Il multiculturalismo*, Il Mulino, Bologna, 2010 [2009].
- Sciolla L., *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
- Smallwood L.L. (Jr.), *African Cultural Dimension in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, 1975, pp.191-199.
- Spencer M.E., *Multiculturalism, ‘Political Correctness’ and the Politics of Identity*, en «Sociological Forum», Special Issue: *Multiculturalism and Diversity*, vol.9, n.4, 1994, pp.547-567.
- Stacey M., *The Myth of Community Studies*, en «British Journal of Sociology», vol.20, n.2, 1969, pp.134-147.
- Taboada D., *Un singular Barroco*, en «Revolución y Cultura», La Habana, fasc.78, 1979.
- Tajfel H., *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en Tajfel H., *Differentiation Between Social Groups*, Academic Press Inc. London, 1978, pp.27-29.
- Tajfel H., J.C. Turner, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*, en Austin W.G., S. Worchel (comps.), *The social psychology of intergroup relations*, Brooks-Cole, Monterey CA, 1979, pp.94-109.
- Taylor C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Taylor C., *Quel principe d'identité collective*, en Lenoble J., N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Éditions Esprit, París, 1992, pp.59-66.



- Thoits P.A., L.V. Virshup, *Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities*, en Ashmore R., L. Jussim (comps.), *Self and Identity: Fundamental Issues*, Oxford University Press, New York, 1997, pp.106-133.
- Toussaint M., *Arte mudéjar en América*, Porrúa, México, 1946.
- Tuan Y.F., *Community, Society, and the Individual*, en «Geographical Review», vol.92, n.3, 2002, pp.307-318.
- Turner J.C., P.J. Oakes, S.A. Haslam, C. McGarty, *Self and Collective: Cognition and Social Context*, en «Personality and Social Psychology Bulletin», vol.20, 1994, pp.454-463.
- Volpato T., *Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño*, en «Visioni Latinoamericane», 9, 2013, pp.7-32.
- Volpato T., *Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano*, en «Visioni LatinoAmericane», 7, 2012, pp.7-29.
- Volpato T., *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano entre ajiaco y diversidad. Aproximación histórica a los problemas del reconocimiento y de la raza*, en «Visioni LatinoAmericane», 8, 2013, pp.60-81.
- Waldron J., *Cultural Identity and Civic Responsibility*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.155-174.
- Walzer M., *Membership*, en Avineri S., A. De-Shalit (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84.
- Weiss y Sánchez J., *Arquitectura cubana colonial*, Cultural S.A., La Habana, 1936.
- Winters C.H., *Afro-American Muslims. From Slavery to Freedom*, en «Islamic Studies», vol.17, n.4, Winter 1978, pp.187-205.
- Young I.M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Zavodny M., *Race, Wage, and Assimilation among Cuban Immigrants*, en «Population Research and Policy Review», vol.22, n.3, 2003, pp.201-219.
- Zwart (de) F., *The Dilemma of Recognition: Administrative Categories and Cultural Diversity*, en «Theory and Society», vol.34, n.2, 2005, pp.137-169.



Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel

Domenico Branca*

Indice

Introduzione; 1. Colonialità e colonialismo; 2. Il paradigma moderno-eurocentrato; 3. Nuove identità sociali e razziali; 4. Alcune considerazioni critiche

Parole chiave

Colonialismo, colonialità, trans-modernità, classificazioni sociali, epistemologia

L'élite europea prese a fabbricare un indigenato scelto; si selezionavano gli adolescenti, gli si stampavano in fronte, col ferro incandescente, i principi della cultura occidentale, gli si cacciavano in bocca bavagli sonori, parole grosse glutinose che si appiccicavano ai denti; dopo un breve soggiorno in metropoli, li si rimandavano a casa, contraffatti. Quelle menzogne viventi non avevano più niente da dire ai loro fratelli; risonavano; da Parigi, da Londra, da Amsterdam noi lanciavamo parole: «Partenone! Fratellanza!», e da qualche parte, in Africa, in Asia, labbra si aprivano: «...tenone! ...lanza!». Erano i tempi d'oro (Jean Paul Sartre, 1962).

Introduzione

Le relazioni di potere nate come conseguenza della dominazione coloniale non sono scomparse con l'emancipazione dei nuovi Stati creatisi all'indomani dell'indipendenza. Al contrario, sono sopravvissute e si riproducono costantemente in diversi ambiti, da quello politico a quello economico, nel razzismo culturale e nelle discriminazioni sessuali e di genere. *Colonialità* è un concetto elaborato da Aníbal Quijano per spiegare la formazione di tali relazioni, a livello diacronico, e la loro vigenza nel mondo attuale. Da allora è stato utilizzato da vari autori e declinato secondo una serie di modelli o categorie teoriche che, incisivamente, analizzano in maniera critica processi storici non ancora scomparsi. Concetti quali *colonialità del potere*, sviluppato soprattutto dallo stesso Quijano, *colonialità del sapere* (Lander, 2000b),

* Universitat autònoma de Barcelona.



colonialità dell'essere (Maldonado Torres, 2007)¹, si costituiscono come categorie teoriche di riferimento negli attuali studi incentrati sulla decolonizzazione. Sono diversi i concetti a questi correlati, sviluppati da studiosi – in particolare latinoamericani, anche se non esclusivamente – che, a partire da una decostruzione contestualmente radicale, come direbbe Stuart Hall, criticano fortemente il ruolo del pensiero di tradizione occidentale, razionalista ed eurocentrato, così come la classificazione coloniale di stampo razziale/sessuale (Stolcke, 1992; Lugones, 2008), proponendo un radicale cambio epistemologico. Nella fattispecie, tali proposte teoriche si iscrivono all'interno dell'eterogeneo filone degli studi post-coloniali, con le riflessioni di autori classici come Said (1991) o Spivak (1985), e con i contributi di intellettuali come Fanon (1996, 2000) e Césaire (2010). Tuttavia, come sottolineano Castro-Gómez e Grosfoguel (2007: *Prologo*), la prospettiva sviluppata di recente in America Latina – pur avendo diversi punti in comune – si discosta dai *post-colonial studies* di matrice anglosassone.

Entrambi gli approcci riconoscono lo stretto legame tra cultura e capitalismo, ma i *post-colonial studies* anglosassoni «hanno trascurato il fatto che sia impossibile comprendere il capitalismo globale senza tenere conto del modo in cui i discorsi razziali organizzano la popolazione del mondo in base a una divisione internazionale del lavoro che ha implicazioni economiche dirette» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 16). In America Latina, il filosofo argentino Enrique Dussel si è concentrato sullo studio della categoria di modernità, coniato il termine *trans-modernità*, mentre il colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) ha analizzato il concetto di *hybris del punto zero* e l'incorporazione degli aspetti «politico, economico e cognitivo» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007). In generale, gli autori citati – insieme ad altri – hanno costituito una rete interdisciplinare denominata *Modernidad/Colonialidad*. Pur con differenze, anche marcate, i loro lavori – molti dei quali in coautoria (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007; Pochón Soto, 2008) – s'inseriscono all'interno di un quadro teorico che sviluppa e utilizza criticamente categorie quali modernità, sistema-mondo, colonialità, differenza coloniale, *hybris del punto zero*, etc. Tra gli autori di riferimento del gruppo si trovano pensatori come Marx, Foucault, Gramsci e intellettuali e studiosi provenienti dalle periferie coloniali o ex coloniali. Tra i più importanti si possono richiamare Frantz Fanon (1996; 2000), Aimé Césaire (2010), Lewis R. Gordon (1997).

La forza teorica del gruppo ha prodotto testi importanti anche nell'ottica di un ripensamento delle basi, dei fondamenti stessi dell'antropologia e delle scienze umane e sociali in generale. Penso, in particolare, a un articolo – pubblicato originariamente come introduzione del libro *World anthropology: disciplinary transformation within system of power* – di Lins Ribeiro ed Arturo Escobar, incentrato sulla necessità di riconoscere la pluralità delle tradizioni antropologiche nel mondo come ricchezza per la disciplina stessa. È a partire da queste prospettive e dalla necessità di una *provincializzazione* (Chakrabarty, 2000) del pensiero occidentale che propongo di concentrarmi su alcune categorie in particolare. Concretamente, analizzerò il concetto di

¹ Come precisa lo stesso Maldonado-Torres, il concetto di colonialità dell'essere (*colonialidad del ser*) è stato elaborato per la prima volta da Walter D. Mignolo (Mignolo 2004; Maldonado-Torres, 2007; Wynter, 2003).



colonialità in relazione al colonialismo, due nozioni vincolate, ma non intercambiabili, così come la categoria di trans-modernità, elaborata da Dussel. Inoltre mi soffermerò sulla nascita delle identità storiche nate in seguito alla conquista iberica del continente americano, categorie date come qualcosa di naturale e storico. Cercherò di discutere alcuni concetti teorici – soprattutto di Quijano e Dussel – attraverso l'analisi di una serie di proposte teoriche *periferiche* (Krotz, 1993; De Oliveira, 2000; Scarpelli, 2013) di autori relativamente poco conosciuti nel panorama italiano².

1. Colonialità e colonialismo

Il termine *colonialità* compare per la prima volta nel 1991 sulle pagine della rivista *Perú Indígena* (1992). Questo saggio può essere considerato l'iniziatore³ di una serie di lavori teorici successivi, tanto dello stesso Quijano quanto di altri autori, riuniti intorno alla rete *Modernidad/Colonialidad*⁴. Nell'articolo in questione il sociologo peruviano analizza il modello di potere eurocentrato e le successive relazioni originatesi col

² Cfr. Ribeiro e Escobar (2006). Nell'introduzione gli autori propongono ciò che definiscono progetto delle «antropologie del mondo», convinti della necessità di creare nuovi spazi di relazione tra gli antropologi di tutto il mondo, approfittando delle opportunità che la globalizzazione e un mondo sempre più interconnesso offrono. Tra i vari apporti si possono ricordare le discussioni sulla preponderanza dell'inglese, come lingua egemonica mondiale, e il conseguente bisogno di una sua provincializzazione attraverso l'intensificazione di traduzioni e la nozione di *diversalità*, che per Ribeiro ed Escobar è «un neologismo che riflette una tensione cotruttiva tra l'antropologia», intesa «come un universale e come una molteplicità» (Ribeiro, Escobar, 2006: 19), e una «rinuncia alle nozioni classiche di universalità che vedono nella diversità il principio cardinale della creatività» (Ivi: 42). È in questo senso che considero le categorie analizzate come utili ad «aprire» la disciplina ad analisi altre.

³ Il merito di Quijano è quello di avere introdotto il concetto di *colonialità* per descrivere le relazioni, originatesi con il colonialismo, ma tuttora vigenti. Come fa notare Mignolo (2004: 693) «la prospettiva della colonialità in quanto tale comincia negli anni Sessanta, con la decolonizzazione dell'Africa e l'opera di Wole Soyinka, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, e con la filosofia della liberazione e la teoria della dipendenza». Sulla prima, si veda Dussel (2011); sulla seconda Cardoso, Faletto (1969). In una recente intervista (2013) Ramón Grosfoguel critica Quijano per il fatto di non avere citato una serie di pensatori e pensatrici che, senza aver esplicitamente usato il termine colonialità, ne avevano comunque evidenziato le dinamiche: «perché Quijano, quando parla di colonialità, non cita come fonte Kwame Nkrumah? Perché Quijano non ha mai citato né discusso autori/autrici come Fanon, Sylvia Wynter, Du Bois, Angela Davis, Pablo González Casanova o Cedric Robinson che hanno parlato anteriormente dell'idea che oggi chiamiamo «colonialità», usando però altri termini?» (Grosfoguel, 2013: 46). E continua: «sarebbe stato molto più onesto ed elegante se Quijano avesse presentato il concetto di «colonialità» come un riconoscimento agli autori e autrici che hanno espresso, precedentemente, l'idea di colonialità senza nominarla, ma usando altri termini (capitalismo razziale, colonialismo interno, neocolonialismo, razzismo con infrastruttura, etc.) e che costituiscono tutta una tradizione di pensatori critici molto diversi del Sud globale. Se non li riconosciamo noi, chi lo fa?» (Ivi: 47). Personalmente, considero la critica di Grosfoguel pertinente, anche se – come si può notare nel corso dell'intervista – a volte scade in un attacco personale e, a tratti, sgradevole (Grosfoguel, 2013).

⁴ Sotto questo nome va l'esperienza di studiosi che, in un certo momento, hanno lavorato insieme e che viene definita come *Grupo Modernidad/Colonialidad*. In realtà, come scrivono Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), è più corretto parlare di una *red* (rete). Si veda anche Grosfoguel (2013).



colonialismo, la «scoperta» dell'America e il capitalismo moderno (Quijano, 1991; Quijano, Wallerstein, 1992; Mignolo, 2003). Quijano distingue nettamente tra colonialismo e colonialità, due concetti semanticamente imparentati, ma storicamente successivi, dove il primo si riferisce alla «relazione di dominazione diretta, politica, sociale e culturale degli europei nei confronti dei conquistati di tutti i continenti» (Quijano, 1992a: 437). A livello formale, prosegue l'autore, il colonialismo appartiene al passato giacché, dopo l'indipendenza dalla Spagna delle colonie latinoamericane, all'inizio del XIX secolo, e di quelle africane ed asiatiche nel corso del XX, «il colonialismo, inteso come sistema di dominazione politica formale di alcune società su altre, sembra essere una questione del passato» (*Ibid*). Attualmente il suo successore sarebbe l'imperialismo. Più avanti il sociologo peruviano introduce la nozione di colonialità (*Ivi*: 439) in riferimento alla colonizzazione dell'immaginario, alla repressione culturale e al genocidio americano, oltre che all'annichilimento di propri modelli espressivi⁵ e di oggettivazione nel caso delle società colonizzate, prima in America e poi in Africa ed Asia. Nel caso africano Quijano si sofferma sull'esotizzazione europea nei confronti dell'Africa, così come sull'uso e utilizzo, da parte di artisti europei e africani europeizzati, di certi modelli, ma «non come modo proprio di espressione artistica, di gerarchia equivalente alla norma europea. Ed è, esattamente, uno sguardo coloniale» (*Ivi*: 440)⁶. In sostanza, Quijano intende con colonialità

il modo più generale di dominazione del mondo attuale, una volta che il colonialismo come ordine politico è stato distrutto. [La colonialità] non esaurisce, ovviamente, le condizioni né le forme di sfruttamento e di dominazione esistenti tra le genti. Ma non ha cessato di essere, da 500 anni, il suo quadro principale. Le relazioni coloniali di periodi precedenti probabilmente non produssero le stesse sequele e, soprattutto, non furono la pietra angolare di nessun sistema globale (*Ibid*).

L'autore, dunque, sostiene che esiste una «coetaneità» tra l'instaurazione e il consolidamento del sistema coloniale europeo – spagnolo e portoghese, all'inizio – e il posizionamento dell'Europa come centro paradigmatico universale della conoscenza nelle relazioni tra l'«umanità» e gli altri. In un articolo successivo, riguardante la colonialità del potere e le classificazioni sociali originate dal paradigma modernorazionale eurocentrato, l'autore afferma che la colonialità si pone come modello costitutivo dell'ordine mondiale capitalista, e si fonda su una classificazione etnico/razziale interna alla stessa esistenza sociale, comprendendo «ambiti e dimensioni materiali e soggettive dell'esistenza sociale quotidiana, e a scala sociale» (Quijano, 2007: 342). Nella nota relativa a quanto appena detto, esplicita chiaramente la differenza tra colonialismo e colonialità.

Quello di colonialità è un concetto differente dal, comunque vincolato, colonialismo. Quest'ultimo si riferisce ad una struttura di dominazione/sfruttamento in cui il controllo dell'autorità politica, delle risorse di produzione e del lavoro che una popolazione determinata esercita su un'altra di identità differente e le cui sedi centrali si trovano, in più, in un'altra giurisdizione territoriale. Ma

⁵ Si cfr. a questo proposito l'interessante concetto di *sovversione culturale* (Quijano, 1999).

⁶ Cfr. anche Quijano (1999; 2000b), Mignolo (1995) e Lander (2000b).



non sempre, né necessariamente, implica relazioni razziste di potere. Il colonialismo è ovviamente più antico, dal momento che la *colonialidad* ha dimostrato di essere, negli ultimi 500 anni, più profonda e duratura. Senza dubbio fu però generata all'interno di questo e, inoltre, senza questi non sarebbe potuta essere imposta nell'intersoggettività del mondo in maniera tanto radicata e prolungata (*Ivi*: 381).

La colonialità è dunque strettamente vincolata al colonialismo, nel senso che deriva da questo, ma mentre il colonialismo è stato sconfitto, le relazioni sociali, le classificazioni razziali e sessuali, le dinamiche economiche di sfruttamento, la centralizzazione dell'Occidente come *locus* autorizzato, epistemologicamente e teoricamente, nella produzione ed enunciazione della conoscenza (Lander, 2000a; Castro-Gómez, 2007), non sono state estirpate e continuano vigenti a riprodursi nell'attualità. Nel prologo al libro *El giro decolonial* Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) fanno notare come Quijano utilizzi il termine *colonialità* e non *colonialismo* per evidenziare «le continuità storiche» tra il passato coloniale e il «mal definito passato decoloniale»⁷ e per il fatto che tali relazioni coloniali di potere investono non solo il lato relativo all'economia e alla politica, o all'amministrazione e al diritto «dei centri sulle periferie»⁸, ma anche la dimensione epistemica e, quindi, culturale (Grosfoguel, 2013: 44).

Come sostiene Verena Stolcke (2008), parafrasando un celebre libro di Simone De Beauvoir, «i *mestizos* non nascono, si costruiscono»⁹, dentro al quadro di potere e dominazione che andava consolidandosi e naturalizzandosi. Da qui il porsi dell'Europa come modello universale ed unico nella inferiorizzazione strutturale dei «popoli senza storia» (Wolf, 1990), nella meticolosa codificazione e assegnazione di identità e colori¹⁰, così come nella costruzione di macro entità geoculturali (Africa, America, Asia, Europa, Oceania), nella gerarchizzazione in classi, date una volta per sempre, e nella totalità universalistica della conoscenza (europea, occidentale) e della etnoconoscenza¹¹ degli *altri*.

⁷ Castro-Gómez e Grosfoguel distinguono tra *descolonización* e *decolonialidad*, dove la prima si riferisce a un processo incompleto, «dal momento che si limitò all'indipendenza giuridico-politica delle periferie» (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 17), mentre con il secondo termine gli autori alludono a una «seconda decolonizzazione [che] dovrà dirigersi alla eterarchia delle molteplici relazioni razziali, etniche, sessuali, epistemiche, economiche e di genere che la prima decolonizzazione ha lasciato intatte». Abbiamo bisogno, quindi, di una «decolonialità che complementi la decolonizzazione» (*Ibidem*). Degli stessi autori e nella stessa opera si veda la differenza tra *postcolonial studies* e la prospettiva della *red Modernidad/Colonialidad*. Cfr. anche Hall (2008), Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), Ascione (2009).

⁸ Sul concetto di *centro*, *centro coloniale*, *periferia* e *periferia coloniale* cfr. Quijano (2000a).

⁹ Il titolo originale è *Los mestizos no nacen, se hacen*.

¹⁰ *Los españoles vinieron y nos dieron un color* (gli spagnoli sono venuti e ci hanno assegnato un colore), come mi ha detto un'intervistata.

¹¹ Faccio mia, parafrasandola, una considerazione di Connor. Nell'introduzione a *Etnonacionalismo* l'autore esplicita che utilizzerà i termini *nazionalismo* ed *etnonazionalismo* come sinonimi, dal momento che la distinzione tra gli stessi implicherebbe l'esistenza di diverse gradazioni qualitative dello stesso fenomeno. Nazionalismo si riferirebbe, di conseguenza, a Stati in cui la nazione è matura, mentre gli etnonazionalismi sarebbero quelle espressioni nazionalistiche di entità etnico-politiche immature. Allo stesso modo l'utilizzo di termini quali scienza/etnoscienza, conoscenza/etnoconoscenza, matematica/etnomatematica non farebbero altro che marcare una distinzione epistemologica di stampo eu-



Quijano individua cinque questioni principali in merito alla colonialità e al suo *agire*. In primo luogo una «colonialità della classificazione sociale universale del mondo capitalista» (Quijano, 2007: 374). Iniziata in America, ha comportato la divisione razziale tra europei (dominatori-superiori) e non-europei (dominati-inferiori): utilizza la «marca» fenotipica e del «colore» della pelle come evidenza «indiscutibile» di una differenza biologica che proiettava, anche esternamente, la «realtà» di una superiorità – i «bianchi» – e una inferiorità – i «colorati» – attribuendo in maniera quasi matematica l'umanità o l'inumanità, in base alle diverse gradazioni del colore della pelle¹².

La modernità è una retorica con la sua logica di colonialità ed è possibile, seguendo Mignolo, decostruirne la sintassi. Per il semiologo argentino gli autori di tale paradigma moderno furono uomini europei occidentali, eterosessuali (anche se non tutti, per lo meno portatori di tale «regola») e cristiani (cattolici nel Sud europeo, protestanti nel Nord). Di conseguenza, «l'enunciato della matrice coloniale si eresse su due pilastri incarnati e localizzati geostoricamente: il seme della successiva classificazione razziale della popolazione del pianeta e la superiorità degli uomini bianchi sugli uomini di colore e sulle donne bianche» (Mignolo, 2009: 49; 2004: 689). In secondo luogo una «colonialità dell'articolazione politica e geopolitica», che si riferisce alla classificazione di territori e popolazioni, colonizzati o meno, operata utilizzando il modello del capitalismo coloniale/moderno eurocentrato¹³, attraverso il concetto di razza (Ventura, 1994) e di colore da «assegnare» alle entità continentali. Con tale pratica, dice Quijano, fu più semplice la naturalizzazione del controllo dei territori e delle risorse da parte del potere eurocentrato; «e ciascuna di queste categorie, imposte dall'eurocentrismo del potere, alla fine ha terminato per essere ammessa fino ad oggi, dalla maggioranza, come espressione della “natura” e della geografia, non della storia del potere nel pianeta» (Quijano, 2000a: 375). Inoltre l'*élite* colonizzata viene convertita in intermediaria nelle transazioni di esproprio delle risorse tra le colonie e l'Europa. In effetti, per Quijano, la costituzione degli Stati-nazione occidentali sarebbe legata all'alterità istituzionale, nel senso che questi si creano in opposizione agli Stati coloniali prima e a quelli dipendenti in seguito. A questo è legata la questione del *welfare state*, di cui è il centro che se ne avvantaggia e le periferie che ne saldano il costo, in un movimento che il sociologo peruviano definisce di super-sfruttamento. Da qui Quijano distingue tra Paesi le cui popolazioni sono ancora vittime di forte discriminazione etnico/razziale, popolazioni che non sono ancora riuscite ad «uscire dalla periferia coloniale» per partecipare allo sviluppo (*Ibidem*) e Paesi che costituiscono «il centro» o che, comunque, vanno in quella direzione e che non vivono relazioni di colonialità perché o non sono stati colonie

ro/etnocentrico. Opto, invece, per una visione *massimalista*, come direbbe Stuart Hall riferendosi ai fenomeni etnici. Si cfr. Connor (1998) e Restrepo (2004).

¹² Dell'inca Garcilaso de la Vega si cfr. il capitolo XXI *Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones* (1991). Si vedano anche Araya Espinoza e Valenzuela Márquez (2010).

¹³ Con questo termine si vuole intendere la soggettività propria del pensiero eurooccidentale nel porsi come l'unico «moderno» e autorizzato nella produzione di pensiero e conoscenza. È chiaro, non si vuole asserire che tutto ciò che è Altro è buono, e tutto ciò che proviene da una tradizione europea-occidentale sia cattivo. Sarebbe ricadere nello stesso errore teorico-epistemologico.



europee (o solo superficialmente, e per poco tempo) o avevano all'interno minoranze piccole, che sono state isolate o sterminate. Per questa ragione la colonialità (del potere) implica – sia a livello internazionale che nelle relazioni interne agli stessi Paesi – «quello che in America Latina è stata definita dipendenza storico-strutturale» (*Ivi*: 376).

In terzo luogo Quijano parla di una «colonialità della distribuzione mondiale del lavoro». La distribuzione mondiale del lavoro, vincolata con la colonialità del potere, è la questione decisiva per il capitalismo eurocentrato coloniale/moderno. Dal momento che la relazione tra il capitale e il lavoro è stata di tipo salariale e «principalmente bianca» (*Ibidem*), Quijano difende l'ordinamento mondiale «centro-periferia»; più esattamente, «centro coloniale» e «periferia coloniale», «per evitare – dice – la secrezione “naturalista”, fisico-geografica dell'immagine» (*Ibidem*).

Un'altra questione in merito alla colonialità è quella che si riferisce alle «relazioni di genere»¹⁴. Per Quijano, all'interno del mondo coloniale si è andata instaurando e naturalizzando una divisione di tipo razziale in merito alla norma e alla «normalità» dei comportamenti di genere e, conseguentemente, dell'organizzazione familiare, con il permesso – per l'uomo – della libertà sessuale e la pretesa castità per la donna, fatto che è stato «in tutto il mondo eurocentrato [...] la controparte del “libero” accesso sessuale degli uomini “bianchi” alle donne “nere” e “indie” in America, alle “nere” in Africa e degli altri “colori” nel resto del mondo sottomesso» (*Ivi*: 378); mentre in Europa l'altra faccia della medaglia rappresentata dal modello familiare borghese fu la prostituzione femminile.

L'unità e integrazione familiare, imposta come asse del modello di famiglia borghese del mondo eurocentrato, fu la controparte della continuata disintegrazione delle unità di parentela padre-figli nelle “razze” non-“bianche”, appropriabili e distribuibili non solo come merce, ma direttamente come “animali”. In particolare, tra gli schiavi “neri”, visto che su di loro tale forma di dominazione è stata la più esplicita, immediata e prolungata. La caratteristica ipocrisia soggiacente alle norme e valori formal-ideali della famiglia borghese, non è, da allora, estranea alla colonialità del potere (*Ibidem*).

L'ultima questione che l'autore individua si riferisce alla «colonialità delle relazioni culturali e intersoggettive» e al massiccio intervento da parte del modello di dominazione eurocentrato verso le popolazioni colonizzate, che ha implicato la distruzione delle proprie forme intellettuali di sapere, così come delle proprie modalità di oggettivazione e di espressione in generale, ridotte e classificate come gente rurale e illetterata. Dove il paradigma eurocentrato non è riuscito a imporsi e a eliminare le forme di espressione preesistenti, ha comunque imposto una «prospettiva eurocentrica nelle relazioni intersoggettive dei dominati» (*Ivi*: 379), che si è collegata all'imposizione del paradigma eurocentrico come unico, universale e autorizzato modo di produzione e trasmissione della conoscenza.

¹⁴ Per una critica si consideri Lugones (2008).



2. Il paradigma moderno-eurocentrato

Convenzionalmente il 1492 indica la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna, della «modernità» appunto (Dussel, 2003: 50). Con l'invasione dell'America da parte della Spagna comincia a formarsi un nuovo ordine mondiale, basato su una struttura di potere coloniale e sulle relazioni di sfruttamento articolate intorno al capitalismo mondiale e alla costruzione, classificazione e naturalizzazione di nuove identità sociali (Quijano, 1992b). Infatti, «la colonialità è uno degli elementi costitutivi e specifici del modello mondiale del potere capitalista» (Quijano, 2000a: 342).

È dunque con l'invenzione dell'America (Said, 1991), e di un nuovo ordine mondiale articolato intorno alle relazioni capitaliste e razziali, che nasce la modernità e, con essa, l'auto-costruzione dell'Europa come centro di civiltà, come contesto unico di produzione autorizzata di conoscenza e, in definitiva, come culla della «modernità». Walter Mignolo (2001: 39) sostiene che tale «modernità» non sarebbe che una «narrativa europea» strettamente collegata alla colonialità, di cui quest'ultima ne costituisce la «faccia occulta»: per Mignolo, modernità e colonialità son talmente vincolate che «senza colonialità non esiste modernità» (*Ibidem*).

Però, come nasce il mito della modernità, la centralità e l'universalità della conoscenza europea e la naturalizzazione delle conseguenti categorie storiche di inferiorizzazione?

Il filosofo argentino Enrique Dussel, in un saggio del 2003, parte dall'idea di Europa sostenendo che la sequenza spazio-temporale – oggi considerata tradizionale – sia, in realtà, una «invenzione ideologica» (*Ivi*: 44). In primo luogo l'Europa «definitiva», la «moderna», era abitata da «barbari»: la Grecia non era la futura Europa, che corrispondeva a una zona a Nord della Macedonia e a Nord della Magna Grecia nella Penisola italiana. Anche se i greci avevano coscienza del fatto che le culture egiziana e del vicino Oriente fossero pienamente civilizzate, non le consideravano barbare ma neanche pienamente umane. Dussel, invece, sottolinea che «la diacronia unilineare Grecia-Roma-Europa [...] è un'invenzione ideologica del romanticismo tedesco della fine del XVIII secolo; è una visione posteriore, concettuale del “modello ariano”, razzista» (*Ivi*: 41).

In secondo luogo «Occidente» si riferiva all'impero romano di lingua latina, mentre «Oriente» alla regione greco-anatolica di lingua greca: «ma non c'è qui un concetto rilevante sul fatto che, posteriormente, si chiamerà Europa» (*Ivi*: 42).

In terzo luogo Costantinopoli dal VII secolo comincia ad affrontare il crescente mondo arabo-musulmano.

In quarto luogo l'Europa latina medioevale fronteggia il mondo arabo e inizia a distinguersi dall'Africa (il Nord Africa) islamizzato e dal mondo orientale. Con le crociate c'è un primo tentativo di imposizione nell'area orientale, ma l'insuccesso di queste continua a relegare l'Europa medievale latina a una

cultura periferica, secondaria e isolata [...]. L'Europa latina è una cultura periferica e non fu mai fino a quel momento “centro” della storia; nemmeno con l'impero romano (che per la sua



ubicazione estremamente occidentale non fu mai centro neanche della storia del continente euro-afro-asiatico) (*Ivi*: 43).

Infine col Rinascimento italiano e, in particolare, con la caduta di Costantinopoli nel 1453, l'Occidente latino si unisce all'Oriente greco e affronta il mondo turco che, «dimenticando l'origine ellenistico-bizantina del mondo musulmano orientale, permette la seguente equazione falsa: occidentale = ellenistico + romano + cristiano. Nasce così l'«ideologia» eurocentrica del romanticismo tedesco successivo (*Ibidem*)». Quindi, per Dussel, l'errore storico-ideologico consiste nell'identificare – in una linea temporale conseguente – l'«Europa» come centro mondiale, che dalla Grecia passa al mondo romano, da questi al cristiano medievale per culminare, infine, con l'Europa attuale (*Ivi*: 44). Da qui le due nozioni di «modernità».

La prima è un concetto «eurocentrico, provinciale, regionale» (*Ivi*: 45) che vede la luce in Europa nel XVIII secolo e che rappresenta la presa di coscienza della ragione nell'ottica di una emancipazione dell'essere umano. Chi ne descriverà le coordinate spazio-temporali saranno Hegel e Habermas. Per Dussel questa è una visione eurocentrica, dal momento che tale modernità è il risultato di fenomeni interni all'Europa stessa (dal Rinascimento alla Rivoluzione francese o al Parlamento inglese) e il cui sviluppo si spiega già di per sé.

Il filosofo argentino propone invece un secondo concetto di modernità, «in un senso mondiale, e consisterebbe nel definire come determinazione fondamentale del mondo moderno il fatto di essere (i suoi Stati, eserciti, economia, filosofia, etc.) “centro” della storia mondiale» (*Ivi*: 46). Per Dussel (1992) è nel 1492 che comincia la modernità, il sistema-mondo (Wallerstein, 1974) perché è nel 1492 che, per la prima volta, la storia si fa mondiale. L'inizio di questa nuova epoca vede come protagonista la prima nazione moderna, la Spagna, coi suoi apparati burocratici e statali, e il mercantilismo mondiale. La seconda è l'approfondimento e ampliamento della prima, con la sostituzione della Spagna da parte dell'Inghilterra. È nel 1492 che iniziano modernità e storia mondiale: l'Europa ne diviene centro, creando le periferie coloniali.

La critica di Dussel è nei confronti di chi vuole «realizzare» la modernità (Habermas) e di chi vi si oppone (i postmoderni).

Dussel critica infatti la teorizzazione di Habermas sulla necessità di «terminare» la modernità che, però, secondo il filosofo argentino, non esce dall'*empasse* etnocentrica, continuando ad essere ad esclusiva produzione – e riproduzione – dell'Occidente. Per Dussel non si tratta di negare la modernità – come critica ai postmoderni – ma neanche di portarla a termine alla maniera di Habermas (1988, 1989). Per Dussel è necessario superare la modernità habermasiana in favore di una trans-modernità inclusiva. La sua proposta di modernità ha una prospettiva «mondiale» (*Ivi*: 47). Il costituirsi dell'Europa come «centro» della storia mondiale – e il costituirsi in Europa delle periferie – mostra la maniera in cui solo l'eurocentrismo moderno «possa pretendere di identificarsi con l'«universalità-mondialità»» (*Ivi*: 48). Per Dussel, prima dell'*ego cogito*, c'è l'*ego conquiro*. L'*io conquiro* è una soggettività pratica luso-iberica nei confronti dell'*indio* americano, del suo sfruttamento e della rapina delle risorse del suo territorio. È così che



l'Europa acquisisce quel «vantaggio comparativo» sul mondo mussulmano-turco, attraverso la conquista, la violenza e il ratto. Il mito della «modernità» e della sua «prassi irrazionale di violenza» (*Ivi*: 49) può pertanto articolarsi in questo modo:

- 1) la civiltà moderna si autocomprende come più sviluppata, superiore (cosa che comporta il sostenere senza coscienza una posizione ideologicamente eurocentrica);
- 2) la superiorità obbliga a sviluppare i più primitivi, rudi, barbari, come esigenza morale;
- 3) il cammino di tale processo educativo di sviluppo deve essere quello seguito dall'Europa (è, di fatto, uno sviluppo unilineare alla europea, cosa che determina, nuovamente senza coscienza alcuna, la «fallacia sviluppatista»);
- 4) dal momento che il barbaro si oppone al processo civilizzatore, la *praxis* moderna deve esercitare in ultimo caso la violenza se fosse necessario, per distruggere gli ostacoli di tale modernizzazione (la guerra giusta coloniale);
- 5) questa dominazione produce vittime (in modi molto diversi), violenza che viene interpretata come un atto inevitabile, e con un senso quasi rituale del sacrificio, l'eroe civilizzatore investe le sue stesse vittime del carattere di essere olocausto di un sacrificio salvatore (l'indio colonizzato, lo schiavo africano, la donna, la distruzione ecologica della terra, etc.);
- 6) per il moderno, il barbaro ha una «colpa» (l'opporsi al processo di civilizzazione) che consente alla «modernità» di presentarsi non solo come innocente, ma anche come qualcosa che «emancipa» da quella «colpa» delle proprie vittime;
- 7) considerato il carattere «civilizzatore» della «modernità» vengono interpretati come inevitabili le sofferenze e i tributi (i costi) alla «modernizzazione» pagati dagli altri popoli «arretrati» (immaturi), dalle altre razze schiavizzabili, dall'altro sesso debole, etc. (*Ivi*: 49).

Il mito della modernità contiene in sé un ideale di razionalità che è strutturale alla modernità stessa. Per superarlo è necessario come primo passo negare la negazione del mito di questa: è necessario che l'«altra faccia», quella vittimizzata e negata, si scopra come la «vittima innocente» della modernità. E che, nello scoprirsi innocente, giudichi la modernità:

negare l'innocenza della «modernità» e nell'affermare l'Alterità dell'Altro, prima negato come vittima colpevole, permette «s-coprire» [des-cubrir] per la prima volta l'«altra faccia» occulta ed essenziale della «modernità»: il mondo periferico coloniale, l'*indio* sacrificato, il *nero* schiavizzato, la donna oppressa, il bambino e la cultura popolare alienati (*Ivi*: 49).

In questo modo si smaschera il mito, svelandone l'irrazionalità, della modernità intesa come mito razionale. Il superamento dell'*empasse* relativo a tale mito, «mito civilizzatore e dell'innocenza della violenza moderna» (*Ivi*: 50), permette il riconoscimento e il superamento del limite rappresentato dalla cosiddetta *ragione emancipatrice* per arrivare a una *ragione liberatrice* (*Ibidem*). Quest'ultima si «attiva» nel momento in cui si comprende e ammette l'eurocentrismo della «ragione illuminista» e la «fallacia» di una considerazione che vede l'Europa, il pensiero razionale/eurocentrato, come l'unico moderno ed egemonico. Tale compito «è possibile, anche per la ragione illuminista, quando eticamente si scopre la dignità dell'Altro (dell'altra cultura, dell'altro genere, etc.)», quando si sospende il giudizio etnocentrico riconoscendo la dignità dell'Altro come pienamente umana; «quando si dichiarano innocenti le vittime a partire dall'affermazione della loro Alterità come identità



nell'esteriorità, come persone negate dalla modernità» e le si riconduce all'interno della storia, in un movimento simmetrico; «in questa maniera la ragione moderna è trascesa (ma non come negazione della ragione in quanto tale, quanto della ragione violenta eurocentrica, «sviluppista», egemonica)» (*Ibidem*).

È quello che Dussel ha denominato *trans-modernità*¹⁵; un progetto di liberazione dell'Alterità – un progetto di liberazione mondiale – dove si realizza la modernità, in un movimento co-realizzativo e solidaristico fra la stessa modernità e l'Alterità negata e vittimizzata. La trans-modernità è realizzabile esclusivamente come co-relazione, come incorporazione dell'Alterità; è un'«analettica del centro/periferia, donna/uomo, diverse «razze», diverse etnie, diverse classi, umanità/terra, cultura occidentale/culture del mondo periferico ex-coloniale, etc.» (*Ibidem*).

La modernità per Dussel nasce realmente quando si danno le condizioni storiche per il suo sviluppo, quando cioè, per la prima volta, la storia si mondializza, nel 1492. La realizzazione di un progetto trans-moderno è una «sussunzione» della «centralità» europea e apertura all'Alterità negata: è un progetto di liberazione politico-economico, epistemologico (de Sousa Santos, 2010), razziale, sessuale, pedagogico, etc., che supera la modernità eurocentrica per accogliere, nella modernità, l'Alterità.

Quella di trans-modernità è una proposta che ha il merito di superare un paradigma, quello moderno, fortemente centrato attorno al polo del pensiero di tradizione occidentale, impregnato di un paternalismo – in base alle diverse epoche – più o meno esplicito, ma comunque con un centro definito. Il prefisso *trans-* dimostra la ricerca di una simmetria e inclusione generale, oltre a un decentramento del punto di origine del paradigma moderno. Tuttavia i problemi che si presentano sono più di ordine pratico che epistemologico, soprattutto in virtù di ciò che Quijano ha chiamato *colonialità*. Un termine, quest'ultimo, che bene evidenzia le dinamiche attuali, sia a livello «micro» (all'interno degli stessi Stati) che «macro» (nelle relazioni tra i cosiddetti Nord e Sud del mondo) e nel controllo economico-politico e culturale. In ogni caso, una riflessione che utilizzi il concetto di colonialità dovrebbe tenere conto delle gradazioni con cui questa agisce, sicuramente in modo differente in Europa o America, e non applicarsi come categoria aprioristicamente valida.

3. Nuove identità sociali e razziali

Il 1492 è la data simbolica dell'inizio della modernità e anche dell'inizio di un nuovo ordine mondiale di potere che, secondo Quijano (1991; Quijano, Wallerstein, 1992), comincia con la conquista di quella che in seguito diventerà l'America (Dussel, 1992). La conquista e la costituzione del primo «spazio-tempo» (Wallerstein, 1997) del nuovo ordine di potere mondiale e l'introduzione di una struttura coloniale produssero una serie di relazioni basate su discriminazioni di tipo sociale, codificate presto – in base al contesto – come «razziali», «etniche», «antropologiche» o «nazionali» (Quijano 1992a:

¹⁵ Per una critica si cfr. Quijano (2000b: 215).



438). Alla costruzione e allo sviluppo di tale ordine di potere – per la prima volta nella storia mondiale – contribuirono due processi storici collegati: a) il controllo del lavoro attraverso lo sfruttamento; b) la naturalizzazione delle differenze tra conquistatori e conquistati in un'ottica inferiorizzante. Si tratta di costruzioni intersoggettive conseguenti alla conquista europea che verranno intese come categorie date naturalmente e poste fuori dal flusso storico. La differenza fenotipica verrà assunta come indicatore – anche interno – di una supposta inferiorità biologica e sarà utilizzata come giustificazione nelle dinamiche di sfruttamento del lavoro (Quijano, 2000b).

Per Quijano (*Ivi*: 201) l'idea di razza costituisce, dunque, uno degli elementi fondanti tale modello di potere, in quanto espressione di dominazione coloniale che, dalla conquista egemonica, «regola» e struttura le relazioni tra gli individui. Quella di razza è una «costruzione mentale» nata in America o, meglio, con l'America (Quijano, 1992b), con l'inferiorizzazione delle differenze fenotipiche tra «europei», «americani» e «africani»; ed è sulla base delle relazioni asimmetriche tra dominatori e dominati che si cominciarono a formare le categorie della «situazione coloniale» (Bonfil Batalla, 1972), identità sociali costruite a partire da un regime di verità che si andava consolidando. Nascono gli «indios», i «neri», i «mestizos». Di fatto, «cominciano ad esserci *indios* quando arrivano gli spagnoli» (de Rojas, 2013: 19). Di conseguenza, l'altra faccia è rappresentata proprio dagli spagnoli (e portoghesi), più tardi «europei»: da indicatori di procedenza geografica questi termini cominciano a designare relazioni sociali basate sull'idea di razza e sulla gerarchizzazione in termini di superiorità-inferiorità. «Razza e identità razziale furono stabiliti come strumenti di classificazione sociale di base della popolazione» (Quijano, 2000b: 202).

Insieme a queste categorie e identità si cominciò a codificare le differenze in base al colore.

Tale codificazione fu inizialmente stabilita, probabilmente, nell'area britanno-americana. I neri erano lì solo gli sfruttati più importanti; la parte più importante dell'economia, infatti, era frutto del loro lavoro. Erano, soprattutto, la razza colonizzata più importante, dal momento che gli *indios* non formavano parte della società coloniale. Di conseguenza, i dominatori si autodefinirono bianchi (*Ibidem*).

È in questa maniera che lo sfruttamento del lavoro e l'idea di razza si articolano in relazione al nuovo ordine coloniale che si andava costruendo e consolidando, prima in America e, in seguito, negli altri continenti.

Come sostiene Maldonado-Torres, le classificazioni razziali nate in seguito all'invasione dell'America sono di tipo gerarchico, asimmetrico e verticale. Sono identità che denotano superiorità, una superiorità che misura l'umanità dell'individuo: «quanto più chiara è la pelle di qualcuno, tanto più vicino sarà a rappresentare l'ideale di un'umanità completa» (Maldonado-Torres, 2007: 132). Per Quijano le relazioni di colonialità nascono con la domanda circa l'umanità degli *indios*: «dall'inizio della conquista i vincitori cominciano una discussione storicamente fondamentale per le successive relazioni tra le genti di questo mondo, e in particolare tra “europei” e “non-europei” [...]. In definitiva, se [i non-europei] possiedono o no un'anima» (Quijano, 1992b: 2).



A questo è necessario aggiungere la categoria di *differenza coloniale*, elaborata da Mignolo (2001), che così commenta l'argomentare di Francisco de Vitoria in merito alla *ius gentium*: Vitoria conclude che spagnoli e *indios* appartengono alla stessa umanità. Però, nonostante questo apparente «progressismo», Vitoria cataloga *indistintamente* tutte le popolazioni americane sotto la categoria di *indios*. Umani sì, ma da proteggere e guidare verso la maturità. Scrive Mignolo:

in quel momento Vitoria ha introdotto la *differenza coloniale* (ontologica ed epistemica) nel diritto internazionale. La differenza coloniale agisce convertendo le differenze in valori e stabilendo una gerarchia di esseri umani, a livello ontologico ed epistemico. A livello ontologico si presuppone che esistano esseri umani inferiori. A livello epistemico si presuppone che gli esseri umani inferiori siano deficienti tanto razionalmente quanto esteticamente¹⁶. Lo specialista in diritto Anthony Anghie [1999] ha realizzato un'intelligente analisi del momento storico fondazionale della differenza coloniale. In poche parole l'argomento è il seguente: gli *indios* e gli spagnoli sono uguali di fronte al diritto naturale, posto che entrambi, per diritto naturale, sono protetti dallo *ius gentium*. Con questo argomento Vitoria impediva che il papa e il diritto divino legiferassero su questioni umane (Mignolo, 2001: 46).

Alcune considerazioni critiche

Le critiche alla corrente teorica postcoloniale, in generale, provengono da una tradizione marxista preoccupata dall'origine post strutturalista di molti autori di riferimento, fra cui Foucault, Derrida e Deleuze. Pensatori marxisti come Ahmad (1993), fra i più radicali critici di tale corrente, lamentano il fatto che autori come Said abbandonino Marx e l'analisi strutturale per Foucault, convertendo il problema coloniale in una sorta di narrazione confusa e anti-razionale. Per Ahmad «semberebbe che l'orientalismo produca il colonialismo e non il contrario, giacché, d'accordo con Said, [il colonialismo] si fonda nella divisione ontologica tra Oriente e Occidente» (Castro-Gómez, 2005: 29). Un altro punto in cui Ahmad contesta fortemente Said, estendendo però la critica anche ad altri studiosi, ha a che fare con l'idea secondo la quale il postcolonialismo sarebbe «un'ideologia che occulta interessi di classe in un mondo marcato dal trionfo del capitalismo neoliberale» (*Ivi*: 30-31). Lo studioso indiano rivolge la sua critica a intellettuali provenienti dalle ex colonie, normalmente dei ceti medio-alti, che hanno studiato e lavorano in prestigiose università del «Nord» i quali necessitano – a suo avviso – di definirsi «postcolonialisti» per essere accettati all'interno dell'accademia. Per Ahmad sarebbe questa una postura strumentale per

¹⁶ A questo proposito desidero citare l'intervento di Carlos Macusaya al convegno, *Hacia la reconstrucción y la libre determinación de la Nación aymara*, svoltosi a Tacna (Perù) il 17-18 agosto 2013. Partendo da una visione decoloniale Macusaya si interroga sull'identità aymara, se cioè l'essere aymara si identifichi con una sua esclusiva appartenenza rurale o se non si stia invece facendo strada una crescente presenza aymara negli spazi urbani e nelle professioni liberali come per esempio quelle di antropologi, avvocati, *choffeur*... Macusaya insiste sulla necessità di decolonizzazione l'estetica aymara per finalmente promuovere, tra gli aymara stessi, la percezione di sé come *persone belle*, in alternativa ad un concetto di *bello* radicato e imposto.



ricorrere al linguaggio degli studi etnici e del nazionalismo. Nelle parole di Castro-Gómez (*Ivi*: 31), che analizza la critica di Ahmad,

i postcolonialisti [...] sono individui che, da un lato, denunciano ipocritamente la sofferenza dell'oppressione coloniale della quale si beneficiarono loro stessi e le loro famiglie e, dall'altro, si profilano come una nuova generazione di professionisti immigranti che approfittano di tali benefici per posizionarsi vantaggiosamente nel mercato lavorativo del primo mondo.

Ma Ahmad va oltre con il suo sospetto – che pare assolutamente complottista – di una relazione stretta tra la teoria postcoloniale e il liberismo avente l'obiettivo di eliminare i marxisti.

Altri autori, ad esempio Dirlik (1997), rifacendosi ad alcuni aspetti della critica di Ahmad, ammettono la denuncia postcoloniale dell'eurocentrismo, ma sottolineano che questa «non è sufficiente per elaborare una teoria critica del capitalismo» (Castro-Gómez, 2005: 32) dal momento che nel mondo attuale il fuoco propagatore del capitalismo non è più l'Europa, ma è disseminato a livello globale. Per Dirlik un baluardo contro il postmodernismo – e la sua versione di moda, il postcolonialismo – è indubbiamente il marxismo. Tuttavia, l'autore riconosce l'importanza del postcolonialismo nel tentare di rispondere alle domande che le vecchie categorie marxiste lasciavano irrisolte, senza però riuscirci, ma anzi cadendo «nello stesso errore che dice di criticare: la mistificazione della cultura» (Castro-Gómez, 2005: 33). In generale la critica di Dirlik si rifà alla scarsa o nulla attenzione della teoria postcoloniale per quella che è – utilizzando una terminologia marxista – la struttura economica, centrandosi solo nella sovrastruttura, ma banalizzandola come fosse nient'altro che un insieme di discorsi. Le teorie postcoloniali sarebbero, dunque, non un nemico del liberismo e del capitalismo, ma un loro alleato.

Grüner propone, invece, una sorta di unione teorica tra marxismo e teorie postcoloniali, unione che sarebbe in grado – superando i limiti delle due posizioni – di creare una teoria critica universale del capitalismo. A questo proposito Castro-Gómez critica il pensatore argentino per la sua scarsa conoscenza di quanto prodotto da intellettuali latinoamericani. Il filosofo colombiano sostiene che «l'inserimento sistematico di teorici latinoamericani nel dibattito internazionale sul postcolonialismo si manifestò per primo nelle università degli Stati Uniti» (*Ivi*: 42); ciò non significa però che «la teorizzazione postcoloniale sia stata realizzata dagli Stati Uniti per l'America Latina» (*Ibidem*), come molti osservano. La critica latinoamericana non è debitrice di quanto creato negli Usa e poi esportato, né delle analisi negli anni Settanta dei post-strutturalisti francesi, ma è autoctona, debitrice a lavori come quelli di O'Gorman e Casanova, Darcy Ribeiro e Dussel. Non è nemmeno corretto, a mio parere, sostenere che autori delle periferie coloniali utilizzino il loro *status* di ex colonizzati come strumento per ottenere benefici. Ad esempio, Arturo Escobar e Walter Mignolo lavorano negli Stati Uniti, ma conservano forti vincoli con le accademie latinoamericane e partecipano spesso ai dibattiti che riguardano gli aspetti político-culturali continentali.

Bisogna riconoscere, pur con tutti i limiti e i conflitti politici interni agli Stati, che le



prospettive teoriche sviluppatesi in America Latina sono in corso di implementazione, in certa misura, da parte di alcuni governi quali quello ecuadoregno e, soprattutto, boliviano. In effetti credo che la «rivoluzione strutturale» avviata in questi due Stati sia, se non irreversibile, per lo meno profonda e abbia cominciato a scuotere dalle fondamenta una struttura di potere radicata da cinque secoli. Tali prospettive viaggiano rapidamente e, altrettanto rapidamente, vengono fatte proprie soprattutto dalle *élite* intellettuali come arma rivendicativa. Tuttavia in Bolivia – dove esiste un viceministero per la decolonizzazione – si critica il fatto che il discorso ufficiale sia soprattutto di facciata. Le analisi sviluppate in America Latina dimostrano che una loro applicazione sia possibile, pur tra le mille difficoltà del caso. In Ecuador la *Pacha Mama* gode di diritti riconosciuti dalla costituzione, mentre in Bolivia – nel palazzo presidenziale in Plaza Murillo, la piazza principale della città coloniale – sventolano la bandiera della città, quella della Bolivia e la *wiphala*, simbolo riconosciuto dei popoli aymara e quechua. La *wiphala* compare anche sulle divise militari, a fianco del vessillo boliviano.

Nel testo ho presentato due categorie, quella di colonialità e quella di trans-modernità che, a mio giudizio, aiutano a comprendere, da un lato, la vigenza di certe relazioni nate col colonialismo, ma tuttora in vigore «nei manuali scolastici, nei lavori accademici, nella cultura, nel senso comune, nell'auto-percezione dei popoli, nelle aspirazioni dei soggetti e in tanti altri aspetti della nostra esperienza moderna» (Maldonado-Torres, 2007: 131); dall'altro, la nozione di trans-modernità, un progetto che mira a includere-nella modernità anche quell'Alterità silenziosa, negata, vittimizzata dal mito eurocentrato della modernità. A partire da queste due nozioni teoriche ho cercato di considerare la costruzione, naturalizzazione e astoricizzazione di tutte quelle categorie razziali imposte con la colonia iberica in America e, in seguito, diffuse in tutto il mondo.

Credo sia importante riflettere su queste dinamiche per diversi motivi. In primo luogo perché mette in discussione la centralità dell'Occidente come unico *locus* autorizzato alla produzione di conoscenza e scienza, includendo tradizioni di pensiero altre, che vengono recuperate dall'oblio epistemologico a cui sono state condannate per essere invece reintrodotte all'interno di una Storia «autorizzata»; una sorta di decolonizzazione dell'epistemologia unica e imposta (de Sousa Santos, 2002). In secondo luogo perché decostruisce la linearità della storia e il ruolo autocostruito dell'Europa prima e dell'Occidente poi, come cuspide innegabile e ontologica della civiltà. Infine, perché evidenzia l'artificialità della naturalizzazione delle categorizzazioni razziali, delle classificazioni in base al colore, al sesso, al genere, viste da una prospettiva gerarchica.

Riferimenti bibliografici

- Ahmad A., *In Theory. Classes, Nations, and Literatures*, Verso, Londra, 1993.
Anghie A., *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*, in Darian-Smith E., Fitzpatrick P. (comps.), *Law of the Postcolonial*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999, pp.89-108.



- Araya Espinoza A., Valenzuela Márquez J., *América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2010.
- Ascione G., *A Sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Editrice Emil di Odoia, Bologna, 2009.
- Bonfil Batalla G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, «Anales de Antropología», 9, 1972, pp.105-124.
- Cardoso F.H., Faletto E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969.
- Castro-Gómez S., *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.79-91.
- Castro-Gómez S., Grosfoguel R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad, 2007.
- Castro-Gómez S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- Castro-Gómez S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Instituto Pensar y Universidad Javeriana, Popayán, 2005.
- Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.9-23.
- Césaire A. (1955), *Discorso sul colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2010.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Oxford University Press, Oxford/Princeton, 2000.
- Connor W., *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid, 1998.
- De la Vega I.G., *Comentarios reales de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- De Oliveira R.C., *Peripheral Anthropologies "Versus" Central Anthropologies*, «Journal of Latin American Anthropology», 4, 2000, pp.10-31.
- de Rojas J.L., *Indianización y confines. Dos conceptos debatibles*, Bernabéu S., Giudicelli C., Havard G. (comps.), *La indianización. Cautivos, renegados, «hommes Libres» y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX*, Doce Calles/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Madrid, 2013, pp.19-31.
- de Sousa Santos B., *Toward a New Legal Common Sense*, LexisNexis Butterworths, London, 2002.
- de Sousa Santos B., *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Clacso, Quito. 2006.
- Descoloniza.blogspot.com.
- Dirlik A., *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Boulder. 1997.
- Dos Santos T., *La teoría de la dependencia*, en López Segre F. (comp.), *Los retos de*



- la globalización*, Unesco, Caracas, 1998.
- Dussel E. (1977), *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Dussel E., *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- Dussel E., *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, pp.41-53.
- Fanon F. (1952), *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996.
- Fanon F. (1961), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2000.
- Gordon L.R., *Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiracist World*, «*Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*», Rowman & Littlefield, Lanham, 1997, pp.73-88.
- Grosfoguel R., *Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad*, entrevista a Ramón Grosfoguel realizada por L.M.Andrade, *Metapolítica*, 83, 2013, pp.38-43.
- Gudynas E., *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador*, «*Revista de Estudios Sociales*», 32, 2009, pp.33-47.
- Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Taurus Humanidades, Madrid, 1989.
- Habermas J., *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Foster H., *La postmodernidad*, Editorial Kairós, México, 1988.
- Hall S., *¿Cuándo fue lo postcolonial?*, Aa.Vv., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, pp.563-582.
- Krotz E., *La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes*, «*Alteridades*», 3 (6), 1993, pp.5-12.
- Lander E.(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b.
- Lander E., *¿Conocimiento para qué?, ¿Conocimiento para quién?. Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos*, «*Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*», 6 (2), 2000a, pp.53-72.
- Lugones M., *Colonialidad y género*, «*Tabula Rasa*», 9, 2008, pp.73-101.
- Maldonado-Torres N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.79-91.
- Mignolo W., *Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción*, «*Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*», XXI (41), 1995, pp.9-31.
- Mignolo W., *La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b, pp.55-85.
- Mignolo W., *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, «*Catalog of Museum*



- Exhibit: Modernologies», Museo de Arte Moderno de Barcelona, 2009, pp.39-49.
- Mignolo W., *Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versidade epistémica*, in de Souza Santos B. (comp.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre a ciência” revisitado*, Cortez, São Paulo, 2004, pp.667-709.
- Pachón Soto D., *Nueva perspectiva filosófica en América Latina. El grupo modernidad/colonialidad*, «Ciencia Política», 5, 2008, pp.9-35.
- Quijano A., ‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui: *cuestiones abiertas*, in Forgues R. (comp.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992b.
- Quijano A., *América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día*, Entrevista a Aníbal Quijano, «Illa», 10, 1991.
- Quijano A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, «Journal of World-Systems Research», VI (2), 2000a, pp.342-386.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, «Dispositio», XXIV (51), 1999, pp.137-148.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b, pp.201-246.
- Quijano A., *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, in Bonilla H. (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores/Flacso/Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992a, pp.437-447.
- Quijano A., Wallerstein E., *Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System*, «International Social Science Journal», 134, 1992, pp.549-557.
- Restrepo E., *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2004.
- Ribeiro G.L., Escobar A. (comps.), *World Anthropology: Disciplinary Transformation Within System of Power*, Bloomsbury Academic, New York, 2006.
- Said E., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Sartre J.P., *Prefazione*, in Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1962.



Note, commenti, dibattiti, conversazioni

I contributi (di un massimo di 4-5.000 parole) ospitati in questa sezione vogliono essere tangibile e praticata espressione di dialogo interdisciplinare e interculturale, che sa avvalersi di approcci differenziati e divergenti.

Recuerdos del Nuevo cine argentino

Andrés Di Tella*

Resumen

Cuando el Autor escucha o lee que alguien duda de la existencia de un Nuevo cine argentino, recuerda las sensaciones de espectador de películas nacionales y no le cabe ninguna duda de que algo profundo cambió.

Palabras clave

Nuevo cine argentino, cine latinoamericano, neorrealismo italiano, Hollywood

En algún momento de los años Ochenta, estaba sentado en una sala semivacía de la calle Lavalle de Buenos Aires, viendo desfilar las imágenes de una película argentina, de cuyo nombre no quiero acordarme. Para palear la típica sensación de frustración e impotencia que producía el cine argentino de esos años, en mi condición de joven cineasta en ciernes, trataba de distraerme con un ejercicio imaginario: pensar como se podría haber contado esa misma historia de otro modo, con otros diálogos, otras actuaciones, otras imágenes. Pero no podía, se me hacía literalmente inimaginable. El cine nacional me tenía atrapado. Era como si filmar «en argentino» fuera imposible sin impostación, sin retórica, sin esa gramática de planos y contra planos donde se notaba en cada corte el peso de todo un equipo desplazándose desganadamente de una puesta de cámara a otra. El efecto que generaban esas películas era la de guiones filmados, mejor o peor, pero muy lejos del potencial expresivo del cine.

Llegué a conocer a alguno de esos directores, y me sorprendió su aparente falta de interés por el cine y su desconocimiento total de – aunque sea – los nombres de los más importantes cineastas de la actualidad. Más allá de su actitud de considerar al cine como una simple profesión más, daban la impresión de que, efectivamente, podrían haber estado desempeñando cualquier otra profesión. De hecho, se podía pensar que el único arte que debía conocer un cineasta en esos años era el arte de recorrer los pasillos oficiales para conseguir su subsidio. Sé que cualquier generalización de este tipo es ridícula y que sería injusto tornarla muy en serio. Pero trato de explicar, torpemente, una sensación.

* Cineasta, periodista y director de cine Argentina.



Cuando escucho o leo que alguien pone en duda la existencia de un Nuevo cine argentino, recuerdo esas sensaciones de espectador de películas nacionales y no me cabe ninguna duda de que algo profundo cambió. Ese algo empezó a cambiar, para mí, con la aparición en el firmamento de dos ovnis.

Primero, *Rapado*, de Martín Rejtman, realizada con mínimos recursos en 1991 y estrenada recién cinco años después, en la sala pequeña del complejo Tita Merello (que no es un nuevo síndrome freudiano que aqueja a los cineastas porteños, sino el nombre de un cine administrado por el gobierno). Según declaraciones del propio realizador, fue hecha con un programa negativo: no hacer nada de lo que por entonces hacía el cine nacional. Con *Rapado* aparecía por primera vez el mundo de los jóvenes o adolescentes tardíos de clase media, cuyos problemas podrían parecer insignificantes en el contexto del universo psicológico hiperdramatizado del cine argentino. Pero la sagacidad de Rejtman para observar el comportamiento humano, de la mano de su inventiva visual y narrativa, hacía que el minúsculo incidente del robo de una moto contara, mejor que cualquier historia deliberadamente significativa, como era la vida en ese entonces en la Argentina. No otra cosa había hecho Vittorio de Sica en los inicios del neorrealismo italiano, desde ya. Al mismo tiempo que de nueva forma de realismo – que cambiaba nuestra percepción de la realidad al salir del cine –, paradójicamente, Rejtman imponía un mundo propio, con leyes propias, que sólo existía en la pantalla. Es decir, estábamos ante un autor. La película quizá no tenía la desenvoltura formal y el humor sublime de la posterior *Silvia Prieto*, del mismo Rejtman, pero era una ópera prima y al verla uno tenía la sensación inequívoca de que, por fin, alguien había conseguido escapar de la cárcel del cine nacional. No es casual, tampoco, que Rejtman fuera un cazador de videos raros en el barrio chino de Buenos Aires y un habitué de retrospectivas en la sala Lugones. A diferencia del cine nacional que lo precedía, y al que le daba la espalda, su cine dialogaba con el mundo.

El otro objeto cinematográfico no identificado fue *Picado fino*, de Esteban Sapir, filmada en 1994 – en 16 mm blanco y negro, con una Bolex a cuerda – y estrenada cuatro años más tarde (creo que también en la sala chica del cine Lorca: el hecho de que estas películas se dieran en salas marginales hablaba también de su lugar dentro del cine nacional). Un lenguaje estético casi en las antípodas del rigor espartano de Rejtman, con una libertad en el tratamiento de la imagen que hacía pensar en un cruce inesperado de las tradiciones del cine experimental y del nuevo cómico argentino de los años Ochenta. Pero se trataba de otra película que dejaba boquiabierto por su condición de cine en estado puro, que al mismo tiempo ilumina la experiencia de la vida cotidiana, como nunca se había visto en nuestro País.

Uno salía de *Picado fino* o de *Rapado* con una alta dosis de adrenalina cinematográfica corriéndole por las venas. Un sentimiento muy difícil de evocar, y que probablemente no se repetirá si uno se detiene a reverlas ahora en video o dvd, no porque las películas hayan envejecido sino porque el contexto no es el mismo. Ya no parecen ovnis. Al igual que la de Rejtman, la película de Sapir se había hecho por fuera del sistema de producción y financiación (y frecuentemente de *estafa*) habitual del – por entonces – Instituto nacional de cinematografía, luego rebautizado Instituto nacional de



cine y artes audiovisuales (Incaa). Hacia el final de los años Noventa, me llamaron del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires para crear el primer Festival de cine independiente, el Bafici, que fue un lugar crucial para el lanzamiento del Nuevo cine argentino. A propósito, nunca me sentí del todo cómodo con el término «cine independiente», que impuso Darío Lopérfido, entonces secretario de cultura de la Ciudad, en parte para darle al festival una identidad diferente a la del Festival de Mar del Plata, organizado por el gobierno nacional de Carlos Saúl Menem, más apegado a los grandes nombres y al glamour de grandes estrellas del pasado como Gina Lollobrigida y Alain Delon. El Festival de Buenos Aires tenía también cierta dimensión opositora y eso se vio reflejado en una programación radicalizada, que además apuntaba a los puntos ciegos de la política cinematográfica nacional, promocionando – por ejemplo – a los jóvenes que el Incaa ignoraba. El adjetivo «independiente» quizá fue innecesario y dio lugar a muchas discusiones. Era un término que siempre se había relacionado con el teatro. Pero, finalmente, no fue del todo mala la idea de Lopérfido de retomar ese espíritu del teatro independiente, de sótanos roñosos y *sanguchitos* en el vestuario, para este Nuevo cine que estaba empezando a aparecer al margen de los circuitos oficiales y comerciales.

Una de las primeras películas que vimos para el primer festival (1999) fue *Mundo grúa*, de Pablo Trapero. La vimos en casa con el cineasta Eduardo Milewicz, quien junto al anteriormente nombrado Sapir, conformaba el primer «comité artístico» del festival (tampoco me parece un detalle menor que el festival haya sido creado por cineastas). Se trataba de un *work in progress*, una copia Vhs bajada de la computadora, sin mezcla de sonido, ni siquiera un corte final. Con sus imperfecciones y todo, en seguida vimos que allí había algo verdaderamente nuevo. Ya se había conocido *Pizza, birra, faso* de Adrián Caetano y Bruno Stagnaro, con todo su desparpajo y, sobre todo, con la impactante presencia de esos chicos de la calle que inaugurarían toda una corriente de empleo de «no actores» en el Nuevo cine argentino. Pero la película de Trapero, que fue efectivamente la punta de lanza internacional del movimiento, tenía algo más. El Rulo, interpretado por un electricista amigo del padre de Trapero que actuaba por primera vez, era un personaje nuevo, imprevisible, que nadie hubiera podido inventar de no haber existido. Pero el encanto espontáneo del protagonista, la afinidad entre personaje y persona, se producía en el marco de un relato que trascendía todo efecto documental, a través de ritmos e imágenes de un lirismo intenso, así como ese grano grueso del 16 mm blanco y negro iba de la mano de la belleza austera de los escenarios y paisajes.

Otra vez, casi habría que decir «por supuesto», la película se «lucía por fuera del sistema oficial, facilitada por la Universidad del cine de Manuel Antín (nunca se podrá exagerar su papel en el *backstage* de esta historia) y por un modesto subsidio del Hubert Bals Fund del Festival de Rotterdam (cuyo apoyo fue tan decisivo como el de Antín). En vez de esperar el trámite del crédito oficial, que seguramente no obtendría, Trapero salió a filmar. Después, Lita Stantic (otra presencia significativa) asumiría la producción y aseguraría su arribo a buen puerto, esta vez con apoyo oficial, primero del Bafici y después del propio Incaa. Se podría pensar que a partir de *Mundo grúa* las cosas fueron cambiando: comenzaba a ser posible contar con apoyo oficial para hacer cine «independiente».



Estoy hablando de películas que, en algunos casos, no he vuelto a ver. Pero recuerdo que mi sensación de espectador era la de una revelación ante cada película «nueva», digna de ese nombre. Y cada vez eran más, como un milagro repetido que alentaba mi fe de que era posible hacer cine original «en argentino».

A diferencia de lo que pasaba con aquellas películas de los años Ochenta y aún muchas de los Noventa (entre las que podía haber modestas excepciones a la regla pero no eran más que eso), ahora el espectador debía estar atento porque casi nunca se podía adivinar el próximo plano ni el próximo diálogo. Cada película parecía proponer sus propias reglas, que tenían que ver seguramente con el hecho de que cada una había tenido que encontrar su propio camino para realizarse. Nadie antes había hecho algo parecido a *La ciénaga* o a *La libertad* o a *Tan de repente*. Y cada cineasta había encarado su propio, extraño, recorrido, que no aparecía en ningún manual y que era el que le había tocado descubrir: desde el guión literario de casi doscientas páginas de Lucrecia Martel, hasta la ausencia de todo guión de Lisandro Alonso, pasando por la irreconocible adaptación de un cuento de César Aira en manos de Diego Lerman.

Las diferencias también eran abismales en términos de producción. Mientras Lita Stantic armaba, para *La ciénaga*, una coproducción que incorporaba a socios tan poco evidentes como la productora del famoso conductor de televisión Mario Pergolini y la televisión japonesa Nhk, Lisandro Alonso filmaba con su propio dinero una especie de *home movie* mínima en unos terrenos de su familia en la provincia de Buenos Aires, con un empleado del campo como único protagonista. Y Lerman hacía primero un corto en blanco y negro con amigos y, después, lo estiraba hasta un impredecible largo, con la ayuda de – otra vez – Lita Stantic, la misma productora, pero trabajando en una escala muy diferente. Y si cada uno encarnaba la libertad de poder buscar su propio método, empezaba también a ser cada vez más frecuente en el Nuevo cine percibir un lenguaje cinematográfico despojado de los lastres retóricos del viejo cine. También se empezaba a sentir con mayor frecuencia ese hálito de verdad que circulaba por las películas y que a veces hacía que uno se diera vuelta como si alguien hubiera abierto la puerta de calle de la sala. Aunque ya no sea una sorpresa tan grande (y es que el Nuevo cine argentino, después de diez años, ya no es una novedad), igualmente, con algunas películas todavía me sigue pasando lo mismo.

Como realizador, por edad y también en su momento por mi rol como director del Bafici, yo me consideraba un poco fuera del fenómeno del «cine joven». Pero, sobre todo, en realidad, porque hago documentales. Si bien una de las novedades del Nuevo cine argentino tiene que ver con su manera de incorporar lo real, e incluso con cierto tono documental en algunos casos, el género documental en sí no parecía participar del todo de igual renovación. Yo mismo, después de haber hecho dos documentales que, sin ser convencionales, no dejaban de pertenecer claramente a la tradición documental, estuve varios años tratando de encontrarle la vuelta a un documental que, más allá de cualquier juicio, resultó muy diferente a todo lo que se había hecho hasta entonces. El hallazgo de *La televisión y yo*, para mí, fue la decisión de mostrar todas las cartas, de revelar las idas y vueltas de la investigación, especialmente los fracasos del cineasta-investigador (yo mismo), que a veces ayudan a «hablar de» mejor que los presuntos logros.



Sin querer, inauguraba en la Argentina el fecundo género del cine-ensayo o, como yo prefiero llamarlo, el género del ensayo-y-error. Pero de pronto vi que no estaba solo en esa búsqueda lateral y sinuosa, y que no era el único que empezaba a poner en práctica una idea nueva del género, que lo trascendía.

La película que para mí mejor representa ese nuevo tipo de documental es *Los rubios* de Albertina Carri, en la que la directora, hija de desaparecidos, tuvo la valentía de enfrentarse con la historia de sus padres, en toda su complejidad, con un grado de sinceridad y exposición personal sin precedentes. A través de su mezcla de documental, animación, autobiografía, recreación y ficción, *Los rubios* exhibe un grado de sofisticación conceptual y de libertad formal que cambia lo que de ahora en más se puede esperar de un documental. Y, en el mismo movimiento, cambia los términos del debate nacional sobre el pasado reciente (a tres años del estreno, se siguen produciendo intensos debates en torno a la película). No es poco. Se podría decir que *Los rubios* trasciende no sólo su inscripción dentro del género documental sino su lugar dentro del cine, entrando en diálogo con otras zonas de la cultura, como lo han hecho muy pocas obras (de cualquier tipo que sea).

Lo que resulta más evidente en los documentales ilustra una característica de todo el Nuevo cine argentino: el hecho de que ninguno de estos nuevos films se ha hecho de acuerdo a un modelo previo, a veces ni siquiera de acuerdo a un guión, sino que han encontrado su camino al andar, como objetos únicos, cada uno con su propio sistema narrativo y estético, lejos del dominio de las fórmulas que impera en buena parte de la producción mundial.

De dónde salieron (y siguen saliendo) todos estos cineastas? El espíritu independiente parecería estar reunido con la formación académica. Sin embargo, con algunas importantes excepciones, la gran mayoría de ellos proviene de las nuevas escuelas de cine, que a partir de los años Noventa han convertido a la Argentina, y más particularmente a la ciudad de Buenos Aires, en una de las áreas del planeta con mayor densidad de población de estudiantes de cine.

Según algunos cómputos que he leído, en la Argentina cursan actualmente estudios de cine, o carreras afines, hasta 15 mil alumnos. Aunque estas estimaciones sean exageradas, igual revelan parte del misterio: la cantidad hace a la calidad. El hecho de que haya miles de potenciales cineastas tratando de sacar adelante sus proyectos hace que, casi inevitablemente, por lo menos algunos resulten bastante originales. Por otra parte, la ausencia de una auténtica industria cinematográfica «comercial», originada en la posición minoritaria que el cine local ocupa dentro del mercado cinematográfico, hace que surja una proporción desmedida de proyectos «no comerciales», lo cual evidentemente también contribuye a su originalidad. Y así como muchos estudiarán cine porque de todas maneras no ven un futuro profesional muy cierto en el estudio de la ingeniería, digamos, tampoco habría que desestimar la influencia de numerosos cineastas-profesores que no tienen por qué creer en las ideas predominantes de Hollywood.

En ese sentido, quizá por primera vez en el País, ha funcionado dentro del cine cierta transmisión ordenada de saberes y principios de una generación a otra. Y, desde ya, no se puede dejar de lado el dato capital de que el Estado argentino ha tenido una política



cinematográfica muy decidida, de modo especial a partir de la Ley de cine de 1995, que entre otras cosas destina a la producción y difusión de cine nacional el 10% de todo el dinero recaudado en boleterías, a modo de impuesto directo.

Por supuesto que las decisiones concretas de las autoridades a cargo del Incaa son a menudo discutibles, y se han perdido oportunidades inmejorables para promocionar la cinematografía argentina en el mundo, casi deliberadamente, por falta de afinidad entre las autoridades y los representantes del Nuevo cine. Cierta funcionamiento corporativo, que privilegia una entente política entre los distintos grupos de presión empresariales y gremiales, antes que la calidad de los proyectos o el estímulo a los jóvenes que tanto hicieron y están haciendo por cambiar la imagen del cine nacional. De todos modos, el marco de fomento a la producción sitúa a la Argentina en una situación privilegiada respecto de otros países de la región, aunque a los cineastas locales les cueste y se sientan a la intemperie, librados a su propia suerte. Hay que decir que esta misma sensación de incertidumbre permanente, generada por las crisis políticas y económicas que han sacudido recientemente el País, también podría llegar a ser un factor que, aún indeseado, fomente la creatividad.

En ese contexto fue que, desde las primeras ediciones del Festival de cine independiente, intentamos abrir el juego, rehabilitar información anteriormente reservada a unos pocos, convocar a las huestes de jóvenes con hambre de cine, y no sólo para ponerlos en contacto con especímenes del cine independiente del mundo que pudieran servir de ejemplo como posibles rumbos a probar: la presencia de jóvenes cineastas coreanos, chinos o japoneses que la crítica local ignoraba, a causa de cierto estrabismo euro céntrico, fue un estímulo para algunos; la primera retrospectiva del héroe de los independientes norteamericanos, John Cassavetes, acompañada por miembros clave de su equipo, fue un descubrimiento significativo para otros; el sistema «dogma» de Lars von Trier, con quien hicimos un taller de realización en el primer festival, lo fue para otros más (aunque fuera por rechazo).

Y los ejemplos podrían multiplicarse. La idea de estos encuentros nunca fue la de presentar la última moda, sino que más bien se trataba de develar el cine como proceso, como actividad hecha por seres tan mortales (o tan geniales) como cualquier vecino, no por seres mágicos inalcanzables. Pero también, desde el segundo festival, a través del recordado Club de la Pelea, dimos a conocer, mediante sus representantes, los fondos europeos de apoyo al cine que algunos guardaban como secretos y que, con montos relativamente pequeños, sirvieron para terminar películas que hubieran languidecido inconclusas en una cinta Vhs, o al contrario, para dar lugar al momento decisivo del desarrollo de un proyecto, instancia crítica para los cineastas, que el Instituto nacional de cine nunca tuvo en cuenta. Fondos como el Hubert Bals Fund de Holanda o el Fonds Sud de Francia fueron inmediatamente desbordados por proyectos argentinos, y en la selección de proyectos premiados en los últimos años hay casi siempre una mayoría de cineastas argentinos. Otra vez, la cantidad hace a la calidad.

También creamos espacios para compartir experiencias con otros cineastas locales y extranjeros y, junto a Américo Castilla, y con la colaboración de fundaciones internacionales, armamos el Taller de análisis de proyectos cinematográficos



latinoamericanos que, afortunadamente, logró sobrevivir a distintas direcciones del festival e, incluso, a la desaparición de la Fundación Antorchas, que era su principal sostén.

Una de las asesoras que vino a participar del primer taller, Ilse Hughan, del Festival de Rotterdam, dejó que su entusiasmo la llevara a hacerse cargo del taller y, además, organizar el Buenos Aires Lab (Bal), encuentro de cineastas y productores internacionales que tiene lugar en el marco del Bafici y que es el complemento perfecto del taller de proyectos, llamado primero «de Bariloche» y, después, «de Colón», por su locación geográfica.

A veces nos resultaba difícil explicar de qué se trataba el taller, más allá de la experiencia de por sí enriquecedora de aislarse del mundo durante una semana con un grupo de cineastas latinoamericanos en un lugar remoto de la Patagonia argentina o en un pueblito bucólico de la provincia de Entre Ríos. No se trataba de un seminario de guión ni de un *workshop* de producción, sino de un momento para evaluar la mejor manera de llevar adelante un proyecto, para cada director, desde la capacidad de escribir una buena sinopsis o tratamiento del film, hasta la solvencia para presentar un proyecto ante un productor y, sobre todo, para trabajar sobre algo tan escurridizo pero perfectamente tangible como es conocer y transmitir la verdadera relación de un director con su proyecto: la certeza de que esta persona, y ninguna otra, tiene que ser la que haga esta película.

Esa misma sensación única que transmiten las mejores películas del Nuevo cine argentino. Entre ellas, algunas salidas del propio taller, como *Ana y los otros* de Celina Murga, *Los muertos* de Lisandro Alonso, *El custodio* de Rodrigo Moreno o la coproducción argentino-paraguaya *Hamaca paraguaya* de Paz Encina, que fueron premiadas en los festivales más importantes del mundo.

No puedo aquí, ni es mi intención, hacer una lista de todas las películas argentinas que me impactaron en estos años. Pero si pienso en el Nuevo cine argentino, no puedo dejar de tener en la cabeza las películas de Lucrecia Martel, que para mí está entre las más importantes cineastas de la actualidad (no me refiero sólo a la Argentina sino al «mundo»). Aunque Martel, cuando le preguntan, se niegue a ser incluida dentro de la bandada del Nuevo cine argentino.

Lo mismo diría sin duda de Daniel Burman, que cumplió la parábola (y aparente paradoja) del cineasta independiente que hace películas cada vez más «comerciales» y cada vez más personales. Tampoco Fabián Bielinsky se debió considerar a sí mismo animal de ese circo. Pero pocos recuerdan que su mega hit *Nueve reinas* fue al principio un proyecto que no conseguía producción. Tengo entendido que incluso fue rechazado por la productora que terminó produciéndolo, casi a regañadientes, porque ganó inesperadamente un concurso de guiones lanzado como respuesta al fenómeno del Nuevo cine. Antes no había un Bielinsky. De alguna manera, Bielinsky es producto y a la vez parte del fenómeno.

Alejandro Agresti, que últimamente ha dirigido a Keanu Reeves y Sandra Bullock en Hollywood, y que comenzó su carrera como joven exiliado en Holanda, nunca llevó junto a su pasaporte el carnet de socio del Nuevo cine independiente. Pero, en el camino, dejó un par de películas que anunciaban algo nuevo, como *El amor es una*



mujer gorda y Buenos Aires viceversa. Hasta en la conexión holandesa fue un adelantado, aunque no necesariamente en el salto a Hollywood.

Carlos Sorín, cuando hizo *Historias mínimas*, dijo que fueron los jóvenes cineastas su inspiración para salir de las comodidades del cine publicitario y retomar las rutas patagónicas que había recorrido casi veinte años atrás en *La película del rey* (una de las excepciones anteriormente aludidas). Y en todos los Países donde se estrenó *Historias mínimas*, con éxito, se la describió como un nuevo ejemplar del *new argentine cinema*.

También jugaron un papel significativo los críticos, que supieron ver la diferencia de las nuevas películas y, por ejemplo, decidieron pelearse con sus jefes de página para darle un lugar destacado a una película excepcional pero decididamente difícil como *La libertad* de Lisandro Alonso. No creo que ellos se consideren integrantes del Nuevo cine argentino, salvo alguno como Juan Villegas o como Sergio Wolf, que saltaron desde su refugio detrás de la máquina de escribir y se atrevieron a realizar sus propias películas. *Sábado* (Villegas) y *Yo no sé qué me han hecho tus ojos* (Wolf en codirección con Lorena Muñoz) son títulos clave.

Yo me atrevería a incluir también (sin decirle nada) a un director de teatro como Federico León, que también ha hecho sus propias películas, y por otra parte forma y aporta actores para otras, como las de Diego Lerman o Ezequiel Acuña. Uno de los secretos mejor guardados del cine argentino es el extraordinario panorama teatral de Buenos Aires, del que se alimenta. Tampoco quiere ser confundido con esa caterva un Mariano Llinás, desde su provocación radical, cuestionadora de cualquier amague de *aburguesamiento* por parte de los nuevos realizadores, y su llamado a hacer cine digital, sin dinero, por fuera del sistema oficial. Ni siquiera se confiesan parte del asunto los jóvenes históricos de las primeras *Historias breves*, el compilado de cortos de 1995 que algunos postulan como punto de partida del Nuevo cine argentino. Ni hablar de lobos esteparios como Raúl Perrone, el Jim Jarmusch de Ituzaingó que el Bafici homenajeó con una retrospectiva, o Ana Poliak, primera ganadora argentina de la competencia internacional del mismo festival, con *Parapalos*, que sin embargo después nunca pudo estrenar comercialmente (y ése es otro tema, que merecería otro capítulo).

Tampoco se identificarían con el Nuevo cine antiguos combatientes como Edgardo Cozarinsky, el gran escritor-cineasta repatriado de un exilio dorado pero solitario en París, o Rafael Filippelli, maestro zen de nuevas generaciones desde su cátedra en la universidad o desde los pasillos del Bafici. Y por supuesto que ni los mismos Sapir y Rejtman se reconocen en ningún lugar como predecesores de nada, aunque este último, fiel a su singularidad, una vez admitió que podría existir algo que podría llamarse Nuevo cine argentino y que él podría llegar a ser considerado uno de sus exponentes, como quien dice, desafiante, «Y qué?».

Hay muchos otros de los que podríamos hablar y que, en este momento, estoy olvidando. Lo extraordinario es, precisamente, que haya tantos otros. Es difícil imaginar, para el que no lo recuerda, lo poco que había para decir del cine argentino de «antes». Hasta diría que es difícil de recordar para el que lo recuerda. Pero en esa



misma imposibilidad de pertenecer, en la nada hay que buscar tal vez una de las características, finalmente, de este movimiento-que-no-es. *Eppur si muove...* Como diría Groucho Marx: «Me niego a pertenecer a un club que acepte de socio a alguien como yo». Así son los «socios» del Nuevo cine argentino, cada uno solo igual a sí mismo, como sus películas.



Recensioni e resoconti

Recensioni di volumi, resoconti e riflessioni (di un massimo di 1.500-1.800 parole) su eventi di particolare interesse riferiti all'America Latina – tavole rotonde, seminari, convegni e manifestazioni – potranno essere inviati al consueto indirizzo mail (csal@units.it), mentre i volumi potranno essere recapitati all'indirizzo postale riportato in seconda pagina di copertina. I materiali che perverranno alla Redazione verranno valutati ed eventualmente pubblicati nel primo numero in uscita di «Visioni LatinoAmericane». I libri ricevuti verranno segnalati in apposita rubrica.

Recensioni

Antônio Fernando de Araújo Sá, *Capítulos de história da historiografia sergipana*, Editora Ufs, São Cristóvão, Ighse, Aracaju, 2013, 144 p.

O mais novo livro do historiador Antônio Fernando de Araújo Sá, professor associado do Departamento de história e dos programas de Pós-graduação em história e letras da Universidade federal de Sergipe (Brasil), nos brinda com a urgente necessidade de reflexão sobre a historiografia das mal denominadas «periferias intelectuais» brasileiras.

Neste livro, em especial, Sá debruça-se num estudo pormenorizado da vasta produção e contribuição acadêmica de alguns nomes da historiografia sergipana, inserindo-os num contexto mais amplo do desenvolvimento intelectual do Brasil do século passado. E neste ponto podemos identificar o primeiro grande alerta que tal trabalho, de certo modo, pioneiro, nos traz: a percepção de se estudar o micro sem isentá-lo do macro. Como bem tem defendido Antônio Fernando de Araújo Sá, é essencial buscar entender a historiografia que vem sendo redigida a respeito, mas, também, em Sergipe. Esta é, aliás, uma das constantes tônicas encontradas em *Capítulos de história da historiografia sergipana*, uma vez que, nem todos os trabalhos dos intelectuais analisados pelo Autor versaram especificamente sobre a história do referido Estado do Nordeste brasileiro. O que demonstra uma interessante perspectiva histórica dos mesmos: nem todos eles fizeram história regional ou local!

Longe de cair na armadilha da produção de um panegírico, seja sobre o Estado de Sergipe ou a respeito dos Autores estudados, Sá não abre mão de uma crítica coesa que vai além, mais uma vez, do local, inserindo seu exame às obras numa abordagem da própria produção historiográfica brasileira e mundial. Ele não isenta nomes importantes como João Ribeiro, Felte Bezerra ou José Calasans de uma avaliação crítica apurada, ao mesmo tempo em que contrapõe o pensamento produzido por eles à historiografia em voga nos seus respectivos momentos de produção.

O pesquisador abre seu livro analisando alguns trabalhos de João Ribeiro, intelectual nascido na cidade sergipana de Laranjeiras, na segunda metade do século XIX e falecido no Rio de Janeiro em 1934. Para Sá, uma das contribuições deste pensador, apesar de algumas pertinentes críticas ao seu trabalho que ele não deixa de fazer, jaz no



fato de que sua obra crítica trouxe «reflexões para a história da historiografia no Brasil» (p.36). Ou seja, aqui ressaltamos a fundamental preocupação de Sá em olhar além do local e a inserção de Ribeiro num contexto intelectual que não se resume em ou sobre Sergipe. E como é possível ler nas linhas finais do capítulo, por meio da obra de João Ribeiro «podemos ter uma leitura menos abrupta da transição da escrita da história da Geração de 1870 para a Geração de 1930, percebendo que o novo carrega consigo vestígios do velho e vice-versa (p.36).

O capítulo seguinte expõe toda a maturidade intelectual do Autor ao se debruçar na análise do pensamento de Bernardino José de Souza, grosso modo, em seu livro *Ciclo do Carro de Bois no Brasil*.

Sá correlaciona o pensamento de Souza a toda uma escola voltada para a Geohistória, demonstrando os pontos de consonância entre a história produzida por este com a geografia de Vidal de La Blanche. Com isso não deixa de alertar para os problemas contemporâneos que nossa área tem sofrido ao afastar-se de outras áreas, como por exemplo, a Geografia e o conseqüente esquecimento das contribuições do referido autor que se muniu da mesma em suas pesquisas.

Uma reflexão sobre Felte Bezerra e a historiografia sergipana preenchem as páginas do capítulo três. Neste ponto, Sá evidencia e quebra o paradigma «centro-periferia» que tem demarcado sobremaneira a historiografia brasileira nos últimos anos. Ele ressalta o quanto Bezerra estava em sintonia com a «produção intelectual dos historiadores à época» (p.62) e vaticina que «este diálogo historiográfico serviu para inserir a história de Sergipe nos contornos mais gerais da colonização brasileira» (p.62).

Antônio Fernando de Araújo Sá demonstra com erudição e eloquência que o modelo de pensamento de Felte Bezerra não estava atrasado frente às pioneiras obras de nomes como Sérgio Buarque de Holanda ou Gilberto Freyre. Ao contrário, estava em total sintonia com o que era produzido nos chamados grandes centros.

Aqui é indispensável uma avaliação de conjunto entre suas reflexões sobre Bernardino José de Souza e Felte Bezerra. É sensível a preocupação de Sá em ressaltar o que ele denomina como «elevado grau de especialização» (p.52) das universidades brasileiras e de seus Programas de pós-graduação. Os dois capítulos são fechados ressaltando este problema atual. Entretanto, cabe uma singela crítica à sua própria crítica.

É evidente que o Autor tem razão em chamar atenção para um dos mais sensíveis problemas, não só no Brasil, como nos corredores universitários mundiais. No entanto, vale ressaltar que mesmo os autores analisados, em seu livro, com seus vastos arcabouços bibliográficos, e conhecimentos em ciências humanas, foram também especialistas. A totalidade, a longa duração e a abordagem interdisciplinar dos mesmos em suas obras, aplicaram-se a temas específicos, como o próprio Sá bem demonstra em suas páginas: Revolução de 1930, História de Sergipe ou Bahia, aspectos do folclore sergipano e baiano, etc.

Este aspecto de seu trabalho apenas engrandece seu estudo, já que nos possibilita uma real reflexão acerca do ofício do historiador na contemporaneidade, tão demarcada pelo uso de novas tecnologias e a aceleração do tempo – basta pensarmos na chamada



História do tempo presente –, algo que, evidentemente, a geração de pensadores, por ele analisada, não se deparou.

Seu capítulo dedicado a José Calasans tonifica o que acabamos de ressaltar a respeito da especialização, ao menos, temática dos intelectuais analisados. Nesta caso, nos referimos a cultura popular e mais especificamente aos estudos sobre o folclore dos Estados de Sergipe e Bahia.

Sá demonstra como Calasans enveredou-se e contribuiu com os debates sobre tradição e a formação da nacionalidade brasileira. Segundo o autor, «o professor José Calasans na busca por fundir à tradição folclórica uma reflexão histórica renovou a historiografia brasileira» (p.71) e foi além «mostrando que os estudos folclóricos não podem ser apenas a recuperação da tradição, mas compreender as transformações históricas presentes no folclore» (p.71).

Verifica-se a importância e, mais uma vez, o quanto a historiografia sergipana não deve ser vista como objeto exótico do pensamento intelectual brasileiro. Ao contrário, a sensibilidade das análises de Sá nos remete ao não dito e, como sabemos, em História, muitas vezes o silêncio diz mais do que as palavras. E seria esta, talvez, a outra crítica que lhe fazemos e que aprofundaremos ao final de nossa resenha: Apesar de não ter sido objeto de seu livro, nos fez falta uma problematização mais profunda dos motivos pelos quais tais historiadores sergipanos foram relegados ao «limbo intelectual» brasileiro.

As duas partes finais do livro *Capítulos de história da historiografia sergipana* reservam um exemplo fundamental às novas gerações e abrem espaço para uma futura resposta ao nosso comentário acima.

No capítulo cinco, nos deparamos com uma tentativa de avaliação crítica dos últimos cinqüenta anos da historiografia sergipana. Mais do que redigir um mero ensaio revisionista, Sá realiza um balanço certeiro da produção historiográfica deste Estado, enveredando-se pelo que ele bem denomina como «passagem do autodidatismo historiográfico para a profissionalização do ofício de historiador em Sergipe» (p.113).

Em seguida, o empenho do autor em evidenciar ainda mais a produção da historiografia sergipana e inseri-la devidamente nas tendências contemporâneas, fixa-se nas contribuições do Departamento de história da Universidade federal de Sergipe.

Munindo-se de teses, dissertações e alguns estudos monográficos de graduação, Sá demonstra, no capítulo seis, como o caso sergipano não está isento de participar da grande voga que tem sido os estudos analíticos sobre a produção intelectual do Brasil.

Ao se questionar sobre quais foram as colaborações ofertadas pelo Dhi-Ufs para a história da historiografia (p.124), Sá perscruta todo o desenvolvimento e, de certa maneira, crescimento e profissionalização da História sob o cuidado da Universidade federal de Sergipe e mesmo do Instituto histórico e geográfico de Sergipe.

Para ele, foi na década de 1990 que se estabeleceu na historiografia sergipana um verdadeiro marco, uma vez que, «se percebe um amadurecimento da história enquanto disciplina com a transformação do Departamento de história da Universidade federal de Sergipe como o principal *locus* da produção intelectual» (p.125).



Voltamos a frisar o quanto este novo livro do professor e pesquisador Antônio Fernando de Araújo Sá é fundamental para a compreensão da história da historiografia de Sergipe e mesmo – por que não? – da história da historiografia brasileira.

Primeiramente, sua escrita é cadenciada. Seu texto é agradável e envolvente, apesar de não abrir mão, em nenhuma argumentação, da necessária erudição histórica. Em segundo lugar, seu vasto trabalho de pesquisa desemboca nessa mesma escrita, demonstrando seu poder de síntese e ao mesmo tempo à que se presta seu estudo, já que é fruto de debates com seus alunos de graduação na Universidade federal de Sergipe, no período em que ministrou a disciplina Historiografia brasileira (p.17).

Finalmente, não foi apenas para afagos que nosso olhar buscou uma leitura sistemática e minuciosa de *Capítulos de história da historiografia sergipana* do historiador Antônio Fernando de Araújo Sá. Voltamos a pontuar que a principal crítica que fazemos e deixamos, reside no desejo que seu livro nos traz – e esperamos que o Autor o faça – de ler futuramente suas reflexões sobre estes e outros pensadores, ditos de «província» inserindo-os de forma específica nas trocas intelectuais entre «centro» e «periferia» e, com isto, vermos ser derrubada de uma vez por todas tal noção. Para nós, Fernando Sá deu o primeiro grande passo e uma leitura e análise atenta de seus livros e artigos que antecedem esse seu novo trabalho evidenciam que ele sabe disso. Resta-nos esperar sua próxima publicação e desejar que seus debates e combates continuem.

Bruno Gonçalves Alvaro



Verónica Roldán, *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2011, 158 p.

Verónica Roldán, sociologa di origine argentina che vive e lavora a Roma, nel suo libro, *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*, analizza come il concetto di valore, presente nel dibattito sociologico, sia il frutto di una costruzione socio-storica e il suo aspetto mutevole, processuale e dinamico faccia parte della sua capacità trasformativa ed adattiva. L'Autrice non cade nell'errore di considerare la globalizzazione, anche se la parola è presente nel titolo, come categoria principale per la spiegazione dei fatti sociali in generale, e della perdita dei valori in particolare, ma analizza in modo efficace come aspetti sociali, culturali e storici siano fattori fondanti e funzionali per la spiegazione della società complessa in cui viviamo. Complessità presente e visibile principalmente nei contesti urbani. I valori, come emerge dal testo e dalle ricerche svolte dall'Autrice, proprio per questo processo trasformativo divengono, nelle società globalizzate, da collettivi a individuali.

Il lavoro con una forte base teorica, una robusta letteratura scientifica e l'esposizione di ricerche condotte sul campo, presenta lavori effettuati in America Latina e in Italia. L'analisi dei Paesi del Cono Sud, Argentina, Perù e Uruguay, che nel continente sudamericano hanno la presenza più alta di cristiani e di cattolici del mondo, prende spunto dai nuovi movimenti religiosi presenti nei tre Paesi con delle differenziazioni sostanziali. In Argentina, dopo la caduta del regime militare, si è passati, per una forma di riscatto, dal politico al religioso. Gli argentini, disgustati dall'imposizione militare di una identità argentina definita "occidentale e cristiana", hanno abbracciato nuove forme di rinnovamento religioso e carismatico come il movimento pentecostale; religioni sincretiche non autoctone come i movimenti afro-brasiliani; nuovi movimenti religiosi come *The family* fondato da Brandt Berg nel 1969 negli Stati Uniti e dalla forte caratteristica messianica e millenarista. Il filo conduttore, che l'Autrice propone è il riscatto dalla politica come canale di trasformazione e l'espansione dei movimenti religiosi sopra citati. La modificazione della realtà attraverso riti collettivi, come nel caso dei fedeli pentecostali; la partecipazione solamente come "clienti", aspetto evidente nel *candomble* e dell'*umbanda* che permette di non aderire pienamente ai dettami religiosi, ma di utilizzare i "servizi" dei *pae de santo* o delle *mae de santo* come si utilizzano i servizi di un *broker* o di un dentista; l'adesione a *The family* come momento di rinnovato ascetismo sono tutte forme di espansione di nuove modalità di valori negoziati.

In Perù, anch'esso uscito da una rovinosa dittatura da parte dei militari, la sociologa argentina evidenzia una crescita di fenomeni religiosi altri.

In Italia lo sguardo dell'autrice si è indirizzato verso tre fenomeni socio-culturali e religiosi: un nuovo fenomeno religioso, Anima niversale, fondato da Roberto Casarin alla metà degli anni Ottanta; l'interazione sociale e la distanza sociale nel tessuto sociale e urbano di Roma dove sono presenti, secondo le statistiche, circa quattrocentomila immigrati; i giubilanti arrivati a Roma per partecipare al Giubileo del 2000.



Il Giubileo evento principale e per alcuni fedeli “unico” in alcuni casi nella vita di un cristiano, diviene punto di vista privilegiato per la comprensione di quei disagi sociali che sono il frutto della mancanza o della perdita dei valori.

«Valori, politica e religione sono tre concetti che i giubilanti collegano direttamente alla modernità» (p.79). Modernità sempre sintomo di disagio per la perdita, ben identificata dall'Autrice, di relazioni sociali. Chi sono i giubilanti e che cosa è stato, e soprattutto come è stato vissuto, il Giubileo sono le domande che Verónica Roldán si è fatta e che, durante la ricerca svolta nel 2000, presentano la modernizzazione come esempio e ragione ultima della mancanza o perdita dei valori. La religione, quindi, viene percepita e vissuta come mezzo di riappropriazione della sfera sociale e della capacità di vivere ed agire la società moderna. Società, sia nelle parole dei giubilanti, che nelle interviste svolte dall'Autrice nella ricerca sulla distanza sociale, sul pregiudizio e sulle nuove forme di razzismo nella capitale italiana, che come sostiene Taguieffe si inserisce in un «pensiero razzista ordinario» ovvero un razzismo non definito, dai contorni sbiaditi e, forse proprio per questo, ancora più pericoloso perché mutabile.

Il libro ha tre punti di forza. Il primo è nella capacità dell'Autrice di strutturare i saggi come distinti ed indipendenti. La possibilità di leggerli singolarmente non toglie scientificità alla struttura del testo e permette di poter scegliere di leggere un capitolo prima di un altro senza seguire l'ordine del libro. Il secondo punto di forza è la possibilità di accedere al lavoro della sociologa argentina ad un eterogeneo gruppo di lettori. Possono, in questo senso, interessarsi al lavoro di Verónica Roldán sia gli addetti ai lavori, sia studenti, sia persone che vogliono conoscere meglio i fenomeni sociali da “completi profani”. Il terzo è nella bibliografia di riferimento che l'Autrice dimostra di conoscere bene. Una richiesta, forse lecita, è quella di sperare che la sociologa argentina possa rimettere mano a queste ricerche potendo ritornare sul campo. L'aspetto del cambiamento culturale e della modificazione dei valori attraverso il tessuto sociale e culturale merita un approfondimento continuo attraverso un lavoro comparativo nella società attuale.

Forse il lavoro di Roldán si può sintetizzare nelle parole di un informatore sulla negoziabilità dei valori. Manuel, intervistato durante la ricerca sul Giubileo del 2000 afferma: «la gente quando più è povera più è solidale, quando l'individuo si sviluppa di più nell'economico tende alla non solidarietà, all'egoismo, a cercare più di quello che vuole, perché? A quale scopo? È ridicolo, è più felice quello che meno ha, in molti casi, perché è più ricco di altri valori e sono quelli che arricchiscono l'essere umano e danno senso alla vita, a quale scopo vuoi uno yacht o un aereo?» (p.86).

Mario Pesce



Resoconti

'Prove tecniche' di cooperazione internazionale allo sviluppo: Università degli studi di Trieste e Universidad Santo Toribio de Mongrovejo de Chiclayo, Perù

È una sensazione davvero piacevole poter narrare di una collaborazione internazionale che ha portato significativi risultati. Appagante, poi, è poterlo fare in qualità di «testimone».

Nella primavera 2005 un piccolo gruppo di ingegneri navali dell'Ateneo triestino avanza la proposta di una collaborazione accademica con l'Università peruviana di Chiclayo. Si tratta dei docenti Igor Zotti, Alberto Francescutto, Marco Biot e Manuel Urcia Larios, originario del Perù. Proprio da quest'ultimo è iniziato l'*iter* per la stipula del nuovo accordo internazionale. Il prof. Urcia Larios è docente a contratto di Ingegneria navale nell'Ateneo triestino, nonché insegnante e vice preside dell'Istituto tecnico nautico di Trieste, ma, soprattutto, è originario della zona Nord occidentale del Perù, di cui Chiclayo è la città principale, dotata di un Ateneo di recente costituzione. Urcia Larios è il mediatore culturale di questa iniziativa, che senza il suo impegno personale non si sarebbe potuta realizzare.

L'accordo di collaborazione culturale, scientifica e accademica fra le due Università prende corpo rapidamente: nel luglio 2005 viene approvato dagli organi accademici triestini e firmato il 12 agosto dello stesso anno dal rettore in carica, il prof. Domenico Romeo Parimenti, da parte peruviana l'approvazione giunge il 5 settembre 2012 per volere del rettore prof. Pedro Mendoza Guerrero.

I motivi di questa collaborazione possono essere rapidamente spiegati. L'Università peruviana di Chiclayo è intitolata a Santo Toribio de Mongrovejo, figura di spicco di tutta l'America Latina, arcivescovo di Lima nel 1500 e primo spagnolo a divenire grande promotore delle culture locali *quechua* e *aymara*. Si tratta quindi di una università cattolica, che ha come responsabile, *gran canceller* in spagnolo, il vescovo della diocesi cittadina, mons. Jesùs Moliné Labarta. L'Università di Chiclayo è un Ateneo di recente istituzione e, come indicato nelle sue finalità costitutive, intende essere motore di sviluppo della comunità locale, residente nella zona costiera a Nord Ovest del Paese andino, caratterizzata da vari problemi di arretratezza sociale, economica e culturale. L'Ateneo peruviano viene inaugurato nell'ottobre 1998 e nel 2013 celebra i suoi primi 15 anni di vita. Chi ne visita il sito Internet, o ne consulta video e materiali istituzionali, ricava la netta impressione di una struttura moderna, con una forte presenza giovanile e proiettata a promuovere la realtà sociale circostante.

Al momento è dotata di cinque facoltà: Diritto, Economia, Scienze letterarie e umane, Medicina, Ingegneria e di 17 Scuole di formazione professionale in molteplici settori. L'Ingegneria navale, uno degli indirizzi di studio principali della Facoltà di ingegneria, è importante perché Chiclayo è una città costiera e il suo centro dista soltanto 15 chilometri dalle sponde dell'oceano Pacifico. Intensa pertanto è la necessità di progettazione navale.

La regione del Lambayeque, di cui Chiclayo è capoluogo, è un territorio prevalentemente costiero, situato al Nord Ovest del Perù, contrassegnato all'interno da zone aride, tanto pianeggianti quanto montuose; da qui la necessità di appoggiarsi maggiormente per i collegamenti alla zona costiera, dove si sviluppano significative attività marittime. Ne



deriva un forte interesse per le scienze e le tecniche della navigazione, alle quali l'insegnamento e la ricerca universitaria possono dare un impulso decisivo.

La collaborazione interuniversitaria fra Chiclayo e Trieste si connota da subito per una forte dimensione didattica. Iniziano le missioni d'insegnamento dei docenti triestini, che tengono lezioni di ingegneria e architettura navale, disegno e costruzioni navali. Si recano a Chiclayo soprattutto per tenere corsi *compattati*, condensando in un paio di settimane al massimo interi insegnamenti semestrali, con un impegno didattico di 40 ore settimanali. I professori dell'Ateneo giuliano che si sono recati frequentemente a Chiclayo nel corso di questi anni sono: Alberto Francescutto, Igor Zotti, Marco Biot, Ferruccio Bressani, Gabriele Bulian, Manuel Urcia Larios Martina Vascotto e Michela Sasdelli. Allo stesso tempo, ogni anno, una decina di studenti peruviani giungono a Trieste per svolgere un trimestre di studi: solitamente da ottobre a dicembre. Sono ragazzi selezionati dalla loro Università, che trovano in questa opportunità un'occasione unica per compiere una significativa esperienza all'estero, conoscendo realtà quali la Fincantieri, le Autorità portuali, le industrie produttrici mondiali di motori navali come la Wartsila e altri importanti poli industriali del nostro Paese.

Dopo sette anni di intensa collaborazione fra i due Atenei, nel luglio 2012, si è tenuta la prima sessione di laurea della Scuola di ingegneria navale dell'Universidad Católica de Santo Toribio de Mogrovejo di Chiclayo. La Scuola, con la partecipazione dell'Università di Trieste, ha visto dunque laureare i primi cinque ingegneri navali un anno fa.

Oltre alle attività didattiche, vanno segnalate anche quelle di ricerca intraprese congiuntamente dai due Atenei. Inizialmente è stato avviato uno studio teorico-sperimentale sulla stabilità dei pescherecci in condizioni meteomarine avverse. La zona costiera di Chiclayo è ricca di attività legate alla pesca, ma i mezzi marittimi appaiono tecnologicamente superati, presentando non pochi problemi di sicurezza nell'affrontare l'oceano Pacifico in condizioni meteorologiche difficili, con gravi rischi per le vite dei pescatori a causa dell'instabilità delle imbarcazioni. Nelle figure 1 e 2 si vedono alcuni esempi di imbarcazioni usate dai pescatori di Chiclayo.

Figura 1



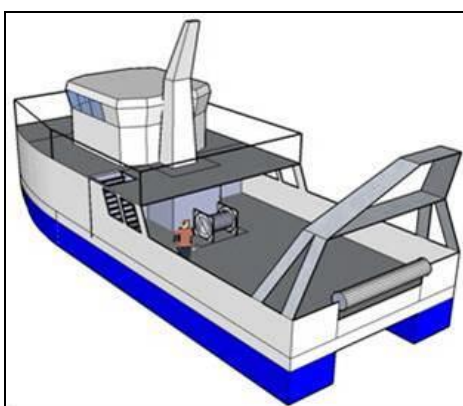
Figura 2





A livello scientifico, il primo intervento è stato proprio quello innovare le modalità di costruzione dei pescherecci in un'ottica di maggiore sicurezza in condizioni ambientali difficili. Il risultato è stato la progettazione di natanti di nuova concezione, portati all'attenzione dei costruttori navali peruviani e diffusi presso le istituzioni e gli addetti ai lavori dell'ambito navalmarittimo del Paese andino. La figura 3 mostra il progetto di un peschereccio per la zona costiera di Chiclayo così come realizzato dal lavoro degli ingegneri navali triestini.

Figura 3



Fra i già molteplici studi susseguiti e pubblicati su questo tema, piace qui ricordare il lavoro presentato al congresso di Pavia del 2009 del Cucs (Coordinamento universitario per la cooperazione allo sviluppo), di cui l'Ateneo giuliano è componente attivo, dal titolo *Study of innovative vessels for river and oceanic fishing in Perù*, a cura dei professori Igor Zotti e Alberto Francescutto. Uno studio condotto sul campo analizzando le condizioni di pesca nel litorale di Chiclayo, in particolare nelle località di Santa Rosa e Pimentel, dove sono state valutate attentamente sia le situazioni ambientali che quelle tecnologiche della flotta dei pescherecci locali. Per trarre le migliori conclusioni possibili in termini di sicurezza della navigazione, lo studio ha preso in considerazione anche alcuni incidenti di navigazione avvenuti in quegli anni a pescherecci italiani, prendendo in considerazione soprattutto manovrabilità e operabilità delle imbarcazioni.

Le indagini tecniche si sono svolte nei laboratori idrodinamici dell'Università di Trieste, nella vasca del Dipartimento di architettura navale. Le conclusioni degli studi e delle ricerche hanno portato alla progettazione di un catamarano con una chiglia innovativa. Lo scafo del catamarano viene infatti dotato di un bulbo sommerso in posizione centrale (figura 4), che ha l'effetto di ridurre sensibilmente sia il rollio che il beccheggio dell'imbarcazione. Inoltre la manovrabilità del catamarano è generalmente molto buona, specialmente grazie alla presenza di due motori e due timoni che, rispetto alle imbarcazioni monochiglia, conferiscono un notevole vantaggio operativo.



Figura 4



Di grande interesse è stato anche lo studio per la realizzazione di una nave ospedale per assistere le popolazioni indigene del braccio peruviano del Rio delle Amazzoni, nella regione di Iquitos. In questo caso si muta decisamente contesto ambientale: non più la zona costiera del Lambayeque, ma l'ampia area Nord orientale caratterizzata dalla foresta pluviale. L'intervento degli ingegneri navali è richiesto per studiare le caratteristiche della navigazione fluviale, specie per i battelli con finalità medico-ospedaliera. Com'è noto, infatti, il Perù Nord orientale è una vasta area geografica di foresta primaria inserita nell'ampio sistema idrologico del bacino amazzonico (*Amazonas*), dove prende vita il Rio delle Amazzoni. Iquitos è il capoluogo della vasta regione di Loreto, l'Amazzonia peruviana. Situata a km 125 a valle della confluenza dei fiumi Ucayali e Marañón, sorge proprio sul fiume amazzonico ed è conosciuta come la più grande città continentale non raggiungibile via terra, ma soltanto per mezzo della navigazione fluviale oppure con il mezzo aereo. In questo immenso bacino fluviale l'assistenza medica può essere quindi garantita solo da imbarcazioni, le uniche in grado di raggiungere gli sperduti villaggi situati sui corsi d'acqua dell'ampio entroterra. Nella figura 5 si possono osservare le attuali imbarcazioni per la navigazione fluviale sul Rio delle Amazzoni.

Figura 5





È nato così il progetto di una nave ospedale che se realizzata – e in tal senso vi sono indiscrezioni che prossimamente la marina militare peruviana allestirà una piccola flotta di queste imbarcazioni sulla base del progetto in questione – potrebbe mettere a disposizione della popolazione uno strumento ragguardevole per gli interventi di assistenza clinica.

La nave progettata, lunga 35 metri e larga 12, avrà due ponti: il primo ospiterà un ambulatorio e una sala operatoria di piccole dimensioni; il secondo sarà dotato di una farmacia, un laboratorio per le analisi e i locali per l'equipaggio. L'assistenza verrebbe garantita anche da cinque posti letto, in quanto il battello non si utilizzerebbe per veri e propri ricoveri ospedalieri, ma soltanto per visite, piccoli interventi chirurgici e l'assistenza medico-infermieristica. L'imbarcazione, infatti, dovrebbe percorrere tutti i villaggi fluviali sostando al massimo un paio di giorni in ciascuno di essi.

Inizialmente lo studio di progettazione di questa *Clinic ship* è stato oggetto delle tesi di laurea degli studenti di ingegneria navale delle Università di Trieste e di Chiclayo. In particolare vanno ricordati i lavori dell'italiano Ubaldo La Monaca e del peruviano Pedro Mendoza Vassallo, quest'ultimo impegnato come dottorando di ricerca presso lo stesso Dipartimento di ingegneria dell'Università triestina. La supervisione del progetto è stata curata dai docenti di Trieste, Alberto Francescutto, Marco Biot e Igor Zotti. La figura 6 mostra un'efficace anticipazione grafica del progetto della clinica navale fluviale.

Figura 6



Per celebrare i primi otto anni di collaborazione nel campo dell'ingegneria navale, i due Atenei hanno deciso di organizzare la prima conferenza internazionale scientifica sulla navigazione fluviale nella città di Iquitos. Il convegno, *Safety and energy efficiency in river transportation for a sustainable development of the Peruvian Amazon Region. Seguridad y ahorro energetico en el transporte fluvial, para un desarrollo sostenible de*



la *Amazonia Peruana*, ha avuto luogo dal 17 al 19 luglio 2013, ed i relativi Atti sono stati pubblicati dall'Eut (Editrice Università di Trieste).

Nel corso dello stesso convegno è stato ufficialmente presentato il progetto, *Concept design of a clinic ship for the health care system in the Peruvian Amazon basin*, curato da Pedro Nicolás Mendoza Vassallo, Marco Biot e Ferruccio Bresciani

L'imbarcazione è concepita per affrontare differenti condizioni ambientali e di navigazione. La sua versatilità consente infatti il suo utilizzo sia nei fondali bassi, durante la stagione secca, sia risalendo le forti correnti durante la stagione delle piogge.

Inoltre, particolare attenzione viene posta alla manovrabilità e alle capacità di approdo e ormeggio, fattori di grande interesse pratico in questa regione. In tale contesto può essere realizzata solo un'imbarcazione di dimensioni ridotte, dotata, come abbiamo visto, di tutte le attrezzature cliniche necessarie. I motori sono stati studiati considerando le complessive esigenze di navigazione sia per le resistenze idrodinamiche causate dai bassi fondali che da quelle causate dalle forti correnti fluviali, mentre le caratteristiche di stabilità e galleggiabilità si accordano alle regolamentazioni internazionali dell'Imo (International maritime organization).

Una collaborazione quindi di grande utilità pratica quella instauratasi fra gli Atenei di Trieste e di Chiclayo, che testimonia la capacità di un Ateneo italiano di promuovere la didattica presso una realtà universitaria giovane di un Paese emergente in un'ottica globale di cooperazione internazionale. Come pure brillanti appaiono i risultati della ricerca scientifica in settori tecnologicamente inusuali per l'ingegneria navale italiana. Certamente anche per tutti questi motivi il prof. Alberto Francescutto è stato significativamente insignito della *laurea honoris causa* in Ingegneria navale dall'Universidad Católica de Santo Toribio de Mongrovejo di Chiclayo, nel ottobre 2011, con la motivazione di «essere un noto e stimato scienziato italiano nel mondo accademico dell'Ingegneria navale, e non solo per i risultati delle sue ricerche, ma anche per avere sempre interpretato il suo ruolo di professore come funzione sociale, e per l'impegno civile e per la sensibilità culturale in favore dei Paesi emergenti».

Abbiamo voluto registrare, con questo sintetico resoconto, un felice percorso culturale e accademico ricco di spunti scientifici e umani, sicuramente foriero di nuovi e ulteriori sviluppi. Una collaborazione che consolida fortemente i rapporti fra due continenti e mostra, peraltro, la vivacità della presenza collaborativa italiana nel mondo, specie quando questa si lega agli interessi e allo sviluppo autentici delle popolazioni coinvolte.

Giampiero Viezzoli



Libri ricevuti

- Alonso Concheiro A., Medina Vásquez J. (editori), *Eleonora Barbieri Masini: Alma de los estudios de los futuros*, Fundación Javier Barros Sierra, México DF, 2013, pp.438.
- Aristizábal C., Schmelz B., *Bailes, máscaras y escenificación teatral en los pueblos mayas de Guatemala*, Museum für Völkerkunde, Hamburg, 2013, pp.35.
- Baldin S., *Le minoranze rom fra esclusione sociale e debole riconoscimento giuridico. Uno studio di diritto pubblico europeo e comparato*, Bononia University Press, Bologna, 2012, pp.172.
- Besozzi E., Colombo M., Santagati M., *Giovani stranieri, nuovi cittadini. Le strategie di una generazione ponte*, FrancoAngeli, Milano, 2009, pp.254.
- Bifulco L., Facchini C. (cur.), *Partecipazione sociale e competenze. Il ruolo delle professioni nei Piani di zona*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp.173.
- Casella Paltrinieri A., *Sapori & saperi. Cibi, ricette e culture del mondo*, Editpress, Firenze, 2012, pp.233.
- Censis, *47 Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2013*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp.562.
- Centro studi e ricerche Idos (cur.), *Immigrazine. Dossier statistico 2013. Dalle discriminazioni ai diritti*, Unar, Presidenza del consiglio dei ministri, Roma, 2013, pp.479.
- Colombo M. (cur.), *Immigrazione e contesti locali. Annuario Cirmib 2013*, Vita e Pensiero, Milano, 2013, pp.238.
- de Araújo Sá A. F., *Capítulos de história da historiografia sergipana*, Editora Ufs, Aracaju, 2013.
- Fondazione Ismu. *Diciannovesimo rapporto sulle migrazioni 2013*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp.248.
- Lazzari F., Gui L. (cur.), *Partecipazione e cittadinanza. Il farsi delle politiche sociali nei Piani di zona*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp.189.
- Regione autonoma Friuli Venezia Giulia, *Annuario statistico immigrazione 2013*, Trieste, 2013, pp.127.
- Roldán V., *Inmigración e inclusión en Italia. El caso de la ciudad de Roma*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2013, pp.155.
- Schmelz B., *Festejo, festas y usos festivos en el ciclo de vida de los habitantes de la ciudad de Lambayeque (Perú)*, Museum für Völkerkunde, Hamburg, 2013, pp.37.



Sintesi

Guerra impossibile, secondo il pensiero giuridico di Giorgio La Pira, di Pierangelo Catalano

I. Nel 1939 il professore di Diritto romano Giorgio La Pira contrappone alle situazioni contingenti la teoria della “guerra giusta”, sulla base del pensiero di Cicerone e della dottrina cattolica. Nel 1947, quale costituente della Repubblica italiana, contribuisce con forza all’affermazione del principio del “ripudio” della guerra. Negli anni Cinquanta, come sindaco di Firenze, La Pira sostiene il valore delle città per la pace, al di sopra degli Stati; compie pellegrinaggi in Terra santa, a Fatima e a Mosca. L’aggiornamento, giuridicamente coerente, della teoria cattolica attraverso il concetto della “guerra impossibile” sta alla base dell’enciclica *Pacem in terris* (1963). II. Il parallelismo tra l’Impero romano e le Nazioni unite, formulato da La Pira, ha come base storico-giuridica l’opera degli imperatori Augusto e Costantino. La Pira riafferma il valore della bolla *Unam sanctam* del pontefice Bonifacio VIII. III. Il rapporto tra impero, pace e Brasile, è delineato in base al pensiero e all’opera di padre Antonio Vieira SJ (secolo XVII) e di dom Helder Câmara. Secondo Giorgio La Pira, Europa e America Latina costituiscono un’unità e la pace del mondo deriva dal diritto.

Parole chiave

Conflitto, dialogo, pace, legge, La Pira

I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia, di Serena Baldin

L’Autrice analizza le nuove costituzioni di Ecuador e Bolivia, il cui tratto più originale è offerto dal richiamo alla cosmovisione andina. La filosofia di vita dei popoli autoctoni è espressione di un diverso rapporto uomo-natura rispetto alla tradizione occidentale, che si riflette nel riconoscimento costituzionale dei diritti della Madre Terra. L’intento del contributo è di comprendere quale sia il valore giuridico della natura nei due ordinamenti.

Parole chiave

Cosmovisione andina, diritto ambientale, diritti della natura, sviluppo sostenibile

L’Argentina cattolica degli anni 2000, prima e dopo papa Francesco, di Verónica Roldán

L’Autrice presenta una sua riflessione sulla religiosità in Argentina, segnata da un evento sociale importante come è stata l’elezione del presidente della Conferenza episcopale argentina, il cardinale Jorge Mario Bergoglio, ad occupare la cattedra di San Pietro e a guidare la chiesa cattolica. L’analisi si svolge intorno a tre questioni specifiche: il contesto



socio-valoriale dell'Argentina degli anni 2000, l'opera pastorale del cardinale Bergoglio a Buenos Aires e le ripercussioni tra gli argentini dell'elezione di papa Francesco.

Parole chiave

Argentina, cattolicesimo, religiosità, papa Francesco

Alcune micro-dinamiche del meticciamento cubano tra omogeneità culturale e autopoiesi, di *Tristano Volpato*

L'Autore analizza due influenze culturali che, a causa di una loro limitata visibilità nel panorama sociale di Cuba, hanno ottenuto un interesse relativamente scarso: l'araba e l'ebrea. Nel primo caso studia gli elementi architettonici e linguistici di origine araba e mette in risalto le influenze andalusa e africana, specialmente in relazione alle lingue *fulá* e *hausa*. In secondo luogo spiega le dinamiche culturali della comunità ebraica, con particolare riguardo all'aspetto religioso e alla cooperazione intergruppo.

Il testo si propone di offrire una lettura del pluralismo locale in termini multiculturali.

Parole chiave

Meticciamento culturale, identità, minoranze nazionali, Cuba

Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel, di *Domenico Branca*

L'Autore considera due categorie portanti degli attuali studi critici latinoamericani, ma che hanno forte eco anche in altri contesti con particolare riferimento alla colonialità e alla trans-modernità, nozioni elaborate rispettivamente dal sociologo peruviano Aníbal Quijano e dal filosofo argentino Enrique Dussel. Discute inoltre della formazione di categorizzazioni e identità sociali quali conseguenze del colonialismo.

Parole chiave

Colonialismo, colonialità, trans-modernità, classificazioni sociali, epistemologia

Recordi del Nuovo cinema argentino, di *Andrés Di Tella*

Quando l'Autore sente qualcuno mettere in dubbio l'esistenza del Nuovo cinema argentino, va con la memoria ad alcune sensazioni provate dallo spettatore di films nazionali, e non gli resta alcun dubbio che qualcosa di veramente profondo sia cambiato.

Parole chiave

Nuovo cinema argentino, cinema latinoamericano, neorealismo italiano, Hollywood



Resumen

Guerra imposible, según el pensamiento jurídico de Giorgio La Pira, de Pierangelo Catalano

I. En 1939, el profesor de Derecho romano Giorgio La Pira contrapone a las situaciones contingentes, la teoría de la “guerra justa”, basada en el pensamiento de Cicerón y de la doctrina católica. En 1947, como constituyente de la República italiana, contribuye en gran medida a la afirmación del principio de “repudio” de la guerra. En los años Cincuenta, como alcalde de Florencia, La Pira apoya el valor de las ciudades por la paz encima de los Estados; hace peregrinaciones en Tierra Santa, Fátima y Moscú. La actualización, jurídicamente coherente, de la teoría católica a través del concepto de “guerra imposible” es la base de la encíclica *Pacem in terris* (1963). II. El paralelismo entre el Imperio romano y las Naciones unidas, formulado por La Pira, tiene como fundamento histórico-jurídico la obra de los emperadores Augusto y Constantino. La Pira reafirma el valor de la bula *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII. III. La relación entre imperio, paz y Brasil, se perfila sobre la base del pensamiento y la obra del padre Antonio Vieira, SJ (siglo XVII) y de dom Helder Câmara. Según Giorgio La Pira, Europa y América Latina constituyen una unidad y la paz en el mundo proviene del derecho.

Palabras clave

Conflicto, diálogo, paz, derecho, La Pira

Los derechos de la naturaleza en las constituciones de Ecuador y Bolivia, de Serena Baldin

La Autora analiza las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, cuya característica más original es ofrecida por la cosmovisión andina. La filosofía de vida de los pueblos indígenas es expresión de una relación entre los hombres y la naturaleza diferente respecto a la tradición occidental, ya que se refleja en el reconocimiento constitucional de los derechos de la Pacha Mama. El objetivo de este trabajo es entender el valor legal de la naturaleza en los dos sistemas jurídicos.

Palabras clave

Cosmovisión andina, derecho ambiental, derechos de la naturaleza, desarrollo sustentable

La Argentina católica de la década de 2000, antes y después del papa Francisco, de Verónica Roldán

La Autora presenta una reflexión sobre la religión en Argentina, marcada por un evento social tan importante como la elección del presidente de la Conferencia



episcopal argentina, el cardenal Jorge Mario Bergoglio, para ocupar la cátedra de San Pedro y ser el guía de la iglesia católica universal. El análisis se lleva a cabo a partir de tres cuestiones específicas: los valores socio-culturales y religiosos de la Argentina de la década de 2000, la labor pastoral del cardenal Bergoglio en Buenos Aires y las repercusiones de la elección del papa Francisco entre los argentinos.

Palabras clave

Argentina, catolicismo, religión, papa Francisco

Algunas micro-dinámicas del mestizaje cubano entre homogeneidad cultural y autopoiesis, de *Tristano Volpato*

El Autor analiza dos influencias culturales cubanas que, debido a su visibilidad limitada en el panorama social isleño, gozan de un interés relativamente escaso: la árabe y la judía. En el primer caso estudia los elementos arquitectónicos y lingüísticos moros, destacando las influencias andaluza y africana, relacionada con los idiomas *fulá* y *hausa*. En segunda instancia explica las dinámicas culturales de la comunidad hebraica, especialmente en relación al aspecto religioso y la cooperación intergrupar. El texto pretende ofrecer una lectura del pluralismo local en términos multiculturales.

Palabras clave

Mestizaje cultural, identidad, minorías nacionales, Cuba

Colonialidad, modernidad e identidades sociales en algunas categorías de Quijano y Dussel, de *Domenico Branca*

El Autor analiza dos categorías fundamentales de los estudios críticos actuales en América Latina, pero que tienen un fuerte eco en otros contextos, con especial referencia a la colonialidad y a la trans-modernidad, las nociones desarrolladas respectivamente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino Enrique Dussel. También se debate sobre la formación de las identidades sociales y las categorizaciones nacidas como resultado del colonialismo.

Palabras clave

Colonialismo, colonialidad, trans-modernidad, clasificaciones sociales, epistemología



Recuerdos del Nuevo cine argentino, de *Andrés Di Tella*

Cuando el Autor escucha o lee que alguien duda de la existencia de un Nuevo cine argentino, recuerda las sensaciones de espectador de películas nacionales y no le cabe ninguna duda de que algo profundo cambió.

Palabras clave

Nuevo cine argentino, cine latinoamericano, neorrealismo italiano, Hollywood



Abstract

The impossible war according to the legal thought of Giorgio La Pira, by Pierangelo Catalano

I. In 1939, professor of Roman Law Giorgio La Pira opposed the “Just War” theory, based on the thought of Cicero and of the Catholic doctrine, to the exigent circumstances. In 1947, as a constituent of the Italian Republic, he significantly contributes to the affirmation of the principle of “repudiation” of war. In the Fifties, as mayor of Florence, La Pira supports the value of the cities’ right to peace and its primacy over the State; as a pilgrim he visits the Holy Land, Fatima and Moscow. The legally consistent update of the Catholic theory through the concept of the “impossible war” is the basis of the encyclical *Pacem in terris* (1963). II. The parallel between the Roman Empire and the United Nations formulated by La Pira has its historical legal basis in the work of the emperors Augustus and Constantine. La Pira reaffirms the value of the Papal bull *Unam sanctam* issued by Pope Boniface VIII. III. The relationship between empire, peace and Brazil is drafted according to the thought and work of father Antonio Vieira, SJ (XVII century) and dom Helder Câmara. According to Giorgio La Pira, Europe and Latin America form a unity, and world peace comes from the right.

Keywords

Conflict, dialogue, peace, law, La Pira

The rights of nature in the constitutions of Ecuador and Bolivia, by Serena Baldin

The Author analyzes the new constitutions of Ecuador and Bolivia, whose most original feature is offered by the Andean cosmivision. The philosophy of life of the indigenous peoples is the expression of a different relationship between men and nature to that adopted by the Western tradition. This is reflected in the constitutional recognition of the rights of Mother Earth. The aim of the paper is to understand the legal value of nature in the two legal systems.

Key words

Andean cosmivision, environmental law, rights of nature, sustainable development

21st century Catholic Argentina before and after Pope Francis, by Verónica Roldán

The Author discusses religiosity in Argentina, which has been marked by an important social event, i.e. the election of the President of the Episcopal Conference of Argentina, cardinal Jorge Mario Bergoglio, to govern the Catholic church. The analysis revolves around three issues: religiosity and values in 21st century Argentina, the pastoral work



of cardinal Bergoglio in Buenos Aires and the impact among Argentines of the election of Pope Francis.

Key word

Argentina, catholicism, religion, Pope Francis

Micro-dynamics of the Cuban crossbreeding between cultural homogeneity and autopoiesis, by *Tristano Volpato*

The Author analyzes two Cuban cultural influences that have received relatively little interest because of their limited visibility within the local social environment: the Arab and the Jewish cultures. As for the former, the Author focuses on both Arabic-origin architectural elements and language and he highlights the Andalusian and African influences especially as far as the *fulá* and the *hausa* languages are concerned. As for the latter, he illustrates some of the cultural dynamics of the Jewish community, particularly with regard to the religious and the in-group cooperation aspects. The text attempts to interpret the local pluralism in multicultural terms.

Key words

Cultural crossbreeding, identity, national minorities, Cuba

Coloniality, modernity and social identities of certain categories of Quijano and Dussel, by *Domenico Branca*

The Author analyzes two important categories of current Latin American critical studies, both with a strong echo also in other contexts: coloniality and trans-modernity, i.e. notions that have been elaborated respectively by Peruvian sociologist Aníbal Quijano and Argentinian philosopher Enrique Dussel. The Author also discusses the formation of social identities and categorizations born as a result of colonialism.

Keywords

Colonialism, coloniality, trans-modernity, social classifications, epistemology

Recuerdos del Nuevo cine argentino, by *Andrés Di Tella*

When the Author hears doubting the existence of the New Argentine cinema, this reminds him of the sensations experienced by the viewers of national films, and he is sure that something profound has changed.

Keywords

New Argentine cinema, Latin American cinema, Italian neorealism, Hollywood



Hanno collaborato

Serena Baldin

Ricercatrice di Diritto pubblico comparato nell'Università degli studi di Trieste, dove insegna Elementi di diritto pubblico e Forme di Stato e di governo. Tra i suoi principali interessi di ricerca figurano la metodologia del diritto comparato, la giustizia costituzionale, la tutela delle minoranze, le tradizioni giuridiche.

Domenico Branca

Dottorando in Antropologia sociale e culturale all'Universitat autònoma de Barcelona (Uab), sta conducendo una ricerca etnografica sulle dinamiche identitarie aymara a Puno, Perù, e ha realizzato ricerche sul campo in Sardegna e a Derry, Irlanda del Nord.

Pierangelo Catalano

Professore emerito di Diritto romano della Sapienza Università di Roma, Segretario generale dell'Assla (Associazione di studi sociali latinoamericani).

Andrés Di Tella

Cineasta, periodista y director de cine Argentina. Fundador y primer director del Buenos Aires festival internacional de cine independiente (Bafici), creado en 1999.

Bruno Gonçalves Alvaro

Professor de História medieval na Universidade federal de Sergipe. É doutor em História comparada pela Universidade federal do Rio de Janeiro e pesquisador associado do Vivarium Laboratório de estudos da antiguidade e do Medieval (Núcleo Nordeste).

Mario Pesce

Antropologo culturale e visivo, è dottore di ricerca in Servizio sociale. I suoi campi di interesse riguardano l'antropologia visuale, l'antropologia religiosa, l'antropologia delle migrazioni in campo urbano e l'antropologia delle società complesse.

Verónica Roldán

Docente di Sociologia dei valori (Univesità Roma Tre). È membro del Consiglio direttivo della Sezione di sociologia della religione dell'Associazione italiana di sociologia e dell'Accademia di scienze umane e sociali (Asus). Membro fondatore dell'Asociación de cientistas sociales de la religión del MercoSud.



Giampiero Viezzoli

Dottore di ricerca in Geografia economica e cultore di temi relativi alla cooperazione allo sviluppo, è responsabile della Sezione comunicazione istituzionale, relazioni esterne e internazionali dell'Università degli studi di Trieste. Segue da molti anni gli accordi internazionali dell'Ateneo triestino. Dal 2005 è componente della Commissione regionale per la cooperazione allo sviluppo e il partenariato internazionale della Regione autonoma Friuli Venezia Giulia.

Tristano Volpato

Asistente de investigación en el Instituto de investigaciones jurídicas de la Universidad nacional autónoma de México, ha conseguido una maestría internacional en la Facultad latinoamericana de ciencias sociales de la Ciudad de México con una especialización en dinámicas sociales y problemas latinoamericanos. Actualmente forma parte del programa de doctorado en Sociología general en el Institut für Soziologie de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, en Friburgo de Brisgovia, Alemania.

