Numero 9, Luglio 2013 *ISSN 2035-6633*

VISIONI LATINOAMERICANE

Edizioni Università di Trieste
EUT

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 referee 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 è indicizzata su: Google scholar e Redial, Red europea de información y documentación sobre América Latina.

Foto di copertina*: Aguas Calientes. Scendendo dal Machu Picchu* di Elisabetta Kolar

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 (Flacso, Ecuador), 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), João Marcelo Martins Calaça (Tribunal regional do trabalho, Rio de Janeiro), Alberto Merler (Università di Sassari), Michinobu Niihara (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 Calaça (portoghese/portuguese), Elisa Perego (inglese/english), Ana Cecilia Prenz Kopusar (spagnolo/spanish), Veronica Riniolo, 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 V, Numero 9, Luglio 2013, Issn 2035-6633
Autorizzazione del Tribunale di Trieste n.1236 del 13 maggio 2011.
Direttore responsabile Francesco Lazzari

Annate precedenti

2012 2011 2010 2009

Indice

Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño
de *Tristano Volpato* 7

Aticismo como princípio civilizador e construtor de uma idéia de um Maranhão na formação do império brasileiro no século XIX
de *José Henrique de Paula Borralho* 33

Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica
di *Valentina Raffa* 43

L'Alba dopo Chávez: petrolio e imprese gran-nazionali
di *Andrea Califano* 69

Jaime Humberto Hermosillo: il cinema come estetica della resistenza, ribellione contro la doppia morale, strategia per costruire un'identità, una forma di vita
di *Luz Emilia Aguilar Zinser* 85

Ser italiano en Bolivia, siendo un cineasta bolivano
di *Paolo Agazzi* 94

Horacio Salas, uno scrittore multiculturale
di *Ana Cecilia Prenz Kopusar* 98

Recensioni e resoconti 113

Libri ricevuti 129

Sintesi 130

Resumen 132

Abstract 134

Hanno collaborato 136

Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño

*Tristano Volpato**

Índice

1. La especificidad cubana; 2. Multiculturalismo cubano: ¿un problema de contexto?; 3. Algunos elementos del legado afro-cubano; 4. Multiculturalismo isleño: un catauro de cubanismos

Palabras clave

Sincretismo cultural, pluralismo, cubanidad

1. La especificidad cubana

La teoría multicultural contemporánea define los Estados modernos teniendo en consideración cuatro principios teórico-prácticos, construidos bien sobre la composición sociocultural plural de sus sociedades actuales, o bien basados sobre las medidas estatales de integración, reconocimiento y representatividad relacionadas con sus minorías nacionales.

Los Países considerados culturalmente plurales vienen así organizados en *asimilacionistas* (que buscan incluir las minorías culturales de origen migratorio en el tejido social local, transformándolas en minorías nacionales e igualando sus normas con las que predominan en el Estado que las acoge); *cosmopolitistas* (que aseguran la convivencia de las culturas minoritarias, imponiéndoles sólo el respeto de las normas legales estatales); *multiculturales fragmentarios* (que se caracterizan por la presencia de minorías nacionales *ab origine* no reconocidas según leyes, normas o derechos formales de carácter constitucional, o informal); *multiculturales propios* (definidos como aquellos Estados que contemplan la existencia de la diversidad cultural, respetándola formalmente, dotándose de un principio explícito de pluralismo jurídico). Dicha definición incluye, de manera exclusiva, aquellos Estados considerados liberal-democráticos[1].

* Universidad nacional autónoma de México (Unam).

[1] D. Hartmann, J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240 (http://www.jstor.org/stable/4148883); E.D. Barberá, *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», Cuaderno 5, 2003 (http://www.ideaz-institute.com/); K. Fierlbeck, *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en

Por contraste, Cuba no se caracteriza ni por la presencia de un régimen democrático que contemple la producción y el uso de ciertas normas legales dirigidas a crear un cierto grado de pluralismo jurídico, ni por un reconocimiento específico de las culturas locales. Lo cual 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.

A pesar de ello, nuestra percepción del principio multicultural se encuentra desligada de una concepción estrictamente política, siendo (por lo contrario) una visión dirigida a valorar la mentalidad y el uso de la diversidad cultural como los elementos de intercambio y sincretismo que, en la Isla, parecen representar la práctica de convivencia cultural más desarrollada.

Desde esta perspectiva, Cuba encarna un ambiente sociocultural claramente multicultural, del cual la integración y la práctica intergrupal son sus elementos de mayor relevancia.

Con el objetivo de analizar el problema de la diversidad a la luz de un caso "multiculturalmente atípico", hemos tomado en consideración algunas de las culturas locales cubanas, estudiando tanto sus características, como las normas intergrupales que definen las minorías isleñas, especialmente la que históricamente ha permitido el desarrollo de gran parte de la cultura vernácula actual, bien en el campo de las artes, de la religión, de las músicas, o bien en relación a los estándares estéticos del mestizaje: la africana.

El texto que se presenta es así el resultado de una investigación sociológica, de carácter empírico, que consideramos pueda dar cuenta tanto de la existencia de ciertos elementos culturales autóctonos, como de una nueva perspectiva multiculticultural localizada.

Más claramente, el artículo se refiere a un estudio de campo llevado a cabo en Cuba, y realizado durante un periodo de tres meses, ubicado temporalmente entre Noviembre 2007 y Enero del año 2008[2].

La ubicación territorial de las áreas interesadas para el análisis se refieren a las ciudades de La Habana, Pinar del Río, Matanzas, Cienfuegos, Camagüey, Santiago de Cuba.

Los objetivos de la investigación fueron tres.

Por una parte, el análisis fue dirigido a ubicar conceptualmente el contexto sociocultural cubano en una visión multicultural del pluralismo isleño. Esto es, razonar

«Canadian Journal of Political Scene/Revue Canadienne de Science Politique», vol.29, n.1, Marzo 1996, pp.3-22 (http://www.jstor.org/stable/3232205); J.M. Sanders, *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357 (http :// w ww. jstor. org/sta ble/3069245); W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.

[2] El texto que se presenta se compone de la información teórica, rescatada a partir de los textos, y de los relatos que los entrevistados han accedido a brindarnos durante nuestra estancia *in loco*. Por motivos de privacidad, no se reportan los nombres de las personas involucradas en esta dinámica. Para eventuales datos adjuntos, el autor cuenta con la información correspondiente.

acerca de cómo y si es posible ubicar Cuba en una definición multicultural clásica, la que proponen los filósofos políticos contemporáneos, especialmente los canadienses y norteamericanos. En este caso se analizaron los elementos más relevantes del debate filosófico-político moderno, a la luz del contexto sociocultural cubano actual. Lo cual supuso reubicar algunos elementos culturales específicos isleños – por lo que nos concierne, de origen africano – en una visión multicultural construida a partir de la dicotomía institucional entre reconocimiento-olvido, imprescindible en la visión política de los filósofos anglosajones[3].

En segunda instancia, debido a que el documento constitucional cubano incluye a todos los isleños en una definición de ciudadanía basada sobre el ejercicio de los derechos territoriales, étnicos, religiosos o raciales (castigando la trasgresión de los mismos)[4], y que sin embargo no existe ningún decreto dirigido a la construcción de una cierta dinámica institucional de reconocimiento formal de específicos derechos de minoría, nos hemos cuestionado la validez de la teoría multicultural clásica. Si esta tuviera valor absoluto, Cuba no tomaría parte de una definición plural de la cultura local. Por lo contrario, el País representaría un caso atípico tanto en relación al multiculturalismo *per sé*, como con respecto a las posibles medidas institucionales de reconocimiento. En esta ocasión el objetivo de la investigación fue comprobar la existencia de una diferencia cultural parcialmente tajante entre los diversos grupos que contribuyen a componer la población actual de la Isla, suponiendo así una composición multicultural localizada[5].

En tercera y última instancia, el análisis nos permitió afrontar una de las múltiples dimensiones culturales que Cuba ofrece y describir la normatividad intragrugal de la comunidad africana local, en relación a su tradición simbólica, musical y religiosa.

La metodología empleada para su realización fue mixta.

[3] Para mayor detalle acerca del concepto de multiculturalismo, relacionado con la modalidad regional cubana, se remite a la primera parte de esta investigación, publicada con anterioridad en el n.8 de «Visioni Latinoamericane». Cfr. 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.

[4] *Constitución de la República de Cuba*, art.20 (http:// www.parlamentocubano .cu / ind e x . p h p ? o ption=com_content&view=article&id=70&Itemid=90).

[5] El trabajo que se presenta afronta específicamente la africanía cubana como forma de expresividad local, sincrética y socialmente transversal. De esa forma se trata de demostrar que el multiculturalismo no representa solamente una medida política de lo que Kymlicka afirmaba ser una perspectiva posible para el "acomodo" de las minorías en la sociedad, sino también una forma de relación basada bien sobre la presencia palpable de la diversidad, o bien a partir de la manera según la cual el pluralismo entra a tomar parte de la mentalidad de los usos y del *habitus* humano. Sucesivamente será nuestra tarea analizar las influencias culturales que por su importancia relativa, en cuanto a mestizaje y condicionamiento étnico locales, hemos elegido definir "menores". Dicho estudio será objeto de análisis en un segundo trabajo, a publicar. Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007; 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.

Por una parte se ha construido un muestreo teórico, a partir de los conceptos clave de la perspectiva multicultural contemporánea, haciendo hincapié en las ideas de justicia compartida, reconocimiento y autoadscripción. Dicha visión teórica nos permitió avanzar bien en un acercamiento general del problema del multiculturalismo *per sé* (estudiando un caso atípico de pluralismo), o bien "criticando" la visión canadiense, norteamericana o, más en general, anglosajona de la diversidad que excluiría *a priori* el modelo cubano de lo que los filósofos políticos clásicos definen "Estados pluriétnicos"[6].

Por la otra se ha procurado emplear dos técnicas empíricas de "levantamiento" de los datos: la observación no-participante y la entrevista semi-estructurada. De esa manera hemos presenciado a diversas de las actividades culturales locales, específicamente en los templos religiosos de *santería*, *Palo Mayombe*, *Briyumba* y *Kimbisa*, en las habitaciones de *babalawos*, en las sedes de la potencias *Abakuá*. Al mismo tiempo tomamos contacto con los sacerdotes paleros, santeros, *ñáñigos*, y con algunas de las autoridades académicas más reconocidas nacional e internacionalmente, llevando a cabo seis entrevistas en las instalaciones del Centro cultural Fernando Ortiz, la Unión nacional de escritores de Cuba (Uneac), el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, la Casa de los árabes, el Centro sefardí de La Habana, la Universidad de la Habana, dirigidas a los funcionarios responsables de dichas instituciones. En esta ocasión los especialistas fueron escogidos en base a su trayectoria académica, relevancia científica y reconocimiento[7].

Por lo que concierne, en cambio, a las demás entrevistas, éstas fueron aplicadas a 90 personas, escogiendo los participantes a "bola de nieve" y seleccionándolos en base a sus características fenotípicas, trayectoria de vida, edad, y sexo.

En el primer caso, los rasgos sub-saharianos destacaron tanto en el aspecto tradicional (incluyendo músicas, danzas y religión), como en el académico. La estética oeste-europea fue claramente escasa en los aspectos religiosos, más característicos de la población afrodescendiente, y mucho más abundante en los demás espacios culturales.

En el segundo y tercer aspecto se han elegido los entrevistados por su edad, separándolos en rangos incluidos entre los 15-26, 27-35, 36-60, y mayores de 60 años. Esta subdivisión nos garantizó un cierto nivel de objetividad, entrevistando actores sociales productores pero también "consumidores" de ciertas tradiciones.

En el cuarto caso, y sobre todo en relación a los practicantes religiosos, el género masculino fue el predominante.

Con el objetivo de explicar la diversidad cultural isleña y demostrar la presencia de grupos culturales locales *per sé* (es decir, aquellos que los multiculturalistas contemporáneos consideran necesarios para el diseño de políticas culturales locales *ad hoc*), o bien abundar en la profundización de los elementos culturales que caracterizan cada uno de ellos, el artículo se organiza en tres momentos.

[6] La referencia central para la diferencia entre Estados pluriétnicos y multinacionales se encuentra plasmada en la obra clásica de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *ob. cit.*

[7] Debido a la falta de permisos formales por parte de las personas entrevistadas no es posible divulgar por escrito su identidad.

En primer lugar se analizan algunas de las influencias culturales más significativas de la africanía isleña, introduciendo brevemente nuestra percepción acerca del problema del multiculturalismo isleño y razonando sobre los efectos socioculturales de la falta de políticas públicas específicas, destinadas al reconocimiento formal de la diversidad intercomunitaria.

En segunda instancia, explicando algunos de los elementos culturales locales (cómo por ejemplo la forma según la cual la cultura ancestral subsahariana llegada a la Isla ha sobrevivido al paso de los siglos, incrustándose en la cultura local y contribuyendo a su atesoramiento general) se describen las principales tradiciones religiosas, el sincretismo idiomático *yoruba* y *ba-ntu*, el uso familiar de los meta-etnónimos tradicionales, algunos de los ritmos y músicas africanas, sus instrumentos y utilidad social[8].

Finalmente, discutiremos a grandes rasgos el concepto de pluralismo cultural cubano, haciendo hincapié en los elementos descritos, y resumiendo algunas de las características más influyentes que pertenecen a las minorías cubanas analizadas.

El objetivo del artículo es dicotómico.

Por una parte, se busca demostrar el pluralismo cultural cubano, generando una evidencia palpable de su existencia y explicitando los elementos que, al fin de impulsar la discusión acerca de un cierto tipo de multiculturalismo isleño, consideramos imprescindibles.

Por la otra tratamos de perpetrar la discusión multicultural local, eligiendo un razonamiento sociológico bipartito. Mostrando la diversidad cultural que el Régimen castrista – en beneficio de su perduración y predominio social – elige no reconocer de manera formal. O bien, divulgando la certidumbre de que la teoría multicultural clásica no se acopla exclusivamente a los Países considerados oficialmente democrático-liberales (transformándose por ende en una medida política prácticamente elitista), sino que al contrario ésta puede ser modificada, enriquecida o puesta en discusión por la existencia de universos simbólicos ajenos a su control institucional y al mismo tiempo claramente valiosos, tanto para la reflexión sociológico-cultural de la cual, en esta ocasión, nos hacemos promotores, como para el análisis del caso cubano, en términos multiculturales.

Los resultados que consideramos haber alcanzado por medio de la investigación se subdividen en tres tipologías que se refieren específicamente a una distinción de las características culturales propias de la minoría local africana, una descripción del pluralismo cubano como forma de reconocimiento potencial de la exclusividad de grupo y de la normatividad intracomunitaria, una nueva perspectiva sociológico-cultural del multiculturalismo contemporáneo.

[8] Para una referencia general acerca de lo mencionado, se remite a los textos de L.M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, Conaculta, México, 1995; L.L. (Jr.) Smallwood, *African Cultural Dimensions in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, Diciembre 1975, pp.191-199 (http://www.jstor.org/stable/2783614).

2. Multiculturalismo cubano: ¿un problema de contexto?

Cuando se hace referencia a las dinámicas multiculturales y al reconocimiento de específicas minorías nacionales, Cuba representa un contexto sociocultural espurio, bien en relación a una práctica institucional que mide la diversidad y el pluralismo como valores nacionales imprescindibles para la construcción de la identidad isleña, o bien con respecto a la presencia de específicas políticas de integración y justicia compartida.

Dicha dinámica limita las oportunidades de negociación de un cierto tipo de identidad cubana constituida por elementos característicos ancestrales de las sub categorías culturales que compiten a componer el tejido sociocultural isleño. Por otra parte, y en contraste con la imagen que la política isleña quiere construir para su exportación ideológica, ésta encarna el resultado de un «… proceso revolucionario… [que]… tuvo como objetivo borrar la sociedad anterior y procedió a liquidar el legado de la memoria»[9].

En la actualidad, este proceso se presta a ser percibido como el resultado más relevante de una trayectoria histórica que excluye a las minorías nacionales (especialmente la afro descendiente) de una re-identificación como sujetos conscientes del imaginario heredado y recolocados dentro del relato histórico de su nacionalidad[10]. En consecuencia de lo mencionado, la perspectiva multicultural clásica, que busca la construcción de un principio de "justicia compartida" basada sobre la equidad de derecho, queda obviada[11].

[9] L. Garve, *Ser negro o negra y no morir en el intento*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.38-39.

[10] *Ibidem*.

[11] El término "multiculturalismo clásico" se refiere al pensamiento filosófico-político de John Rawls (a quien hacemos referencia específicamente en relación a los conceptos de equidad jurídica y justicia compartida), de Will Kymlicka (con respecto a las modalidades estatales asimilacionistas, cosmopolitistas, multiculturales fragmentarias y multiculturales clásicas), de Brian Barry (relacionado con el concepto de justicia social), Jeremy Waldron (normatividad y teorías del derecho), Michael Walzer (justicia e identidad). Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971; *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en S. Avineri, A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, *ob. cit.*; *Individual and Community Rights*, en J. Baker, *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33; B. Barry, *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002; J. Waldron, *Cultural Identity and Civic Responsability*, 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. Para una visión general acerca del problema de la representatividad y multiculturalismo, específicamente en América Latina, se remite a los textos de J. Mansbridge, *What Does a Rrepresentative 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, New York, 2000, pp.99-123; I.M. Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990; E.D. Barberá, *El derecho frente al pluralismo en América Latina...*, *ob. cit.*; K. Fierlbeck, *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, *ob. cit.*; J. Lamont, *Distributive Justice*, en G.F. Gaus, C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238; J.M. Sanders, *Ethnic Boundaries…*, *op. cit.*; B. Walker, *Plural Cultures, Contested Territories: a Critic of Kymlicka*, en «Canadian Journal of Political Scene/Revue canadienne de science politique», vol.30, n.2, Junio 1997, pp.211-234, (http :// www . js to r .o r g /s tab l e / 3 2

Mencionado proceso reduce además la representatividad cultural de las minorías locales (eliminando toda posibilidad de una definición cubana según un modelo político potencialmente multicultural) y perpetra el olvido práctico de los grupos, devaluando la importancia estructural que cobra el reconocimiento político de las necesidades grupales correspondientes.

Con estas premisas, Cuba queda excluida de una concepción teórica multicultural clásica y mantiene una postura política que no le permite ser clasificada ni como un Estado caracterizado por un cierto grado de pluralismo étnico, impulsado en el pasado por los procesos históricos de la trata y mestizaje, ni como una nación que busca el acomodo cultural a través del reconocimiento de la diversidad.

A pesar de ello, si se considera el concepto de multiculturalidad, obviando las disposiciones institucionales que la teoría clásica supone y teniendo en consideración el pluralismo cultural que caracteriza *de facto* la sociedad cubana actual, no es solamente posible demostrar la existencia de un marco sociocultural estático, construido sobre la base de un reconocimiento de la igualdad como un principio de unificación nacional[12]. Por otra parte, resulta consecuente destacar la presencia palpable de grupos culturales, sub grupos y categorías humanas que se definen por características exclusivas de su identidad ancestral y que, a pesar de ello, no dejan de pertenecer al entorno cultural localizado. De esa forma es además posible demostrar que, contrariamente a las imposiciones ideológicas del Régimen, la cubanidad (entendida como una forma de auto reconocimiento y pertenencia) permite afirmar la multiculturalidad de Cuba, tanto gracias a su estructura social, como a causa de las necesidades de reconocimiento y representatividad cultural demostradas por las minorías nacionales.

Ahora bien, en relación a la importancia de entender los mecanismos según los cuales se desenvuelve la cultura negra cubana y analizar el proceso de mestizaje entre población criolla y esclava representan elementos analíticos imprescindibles tanto para el estudio del contexto multicultural que pretendemos afrontar, como por lo que concierne la observación de la frecuencia e intensidad con que las diversas culturas que participaron a mencionado proceso condicionaron la formación de ciertos parámetros normativos cubanos actuales.

El problema es dicotómico: por un lado dicha dinámica explica el incremento de la población cubana durante los primeros siglos de dominación europea, a partir del fenómeno esclavista isleño; por el otro ésta destaca la importancia determinante de los rasgos culturales africanos en el proceso de transculturación local. Específicamente durante la época temprana de la Colonia, la cercanía entre población de color y criolla

32379); H. Díaz Polanco H. (coord.), *Etnia y nación en América Latina*, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995.

[12] Para una perspectiva general del concepto de multiculturalismo en América Latina, se remite a T. Volpato, *Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano*, en «Visioni Latinoamericane», 7, 2012, pp.7-29.

favoreció el proceso de mestizaje racial entre esclavos empleados en cañaverales e ingenios y población europea[13].

En relación a la dinámica de transculturación, ésta nos permite explicitar la importancia de la cultura afrocubana tanto en relación a la manifestación estética de la población isleña actual, como por lo que concierne a las interrelaciones étnicas entre minorías locales. Condición sociocultural que, a lo largo de los siglos, ha permitido (concediéndolo todavía) el mantenimiento de rasgos culturales originales conjuntamente a una forma de "transculturización" que asegura la cultura africana cubana como una cultura de defensa, basada tanto sobre parámetros culturales ancestrales que alimentan la esencia *ab origine* de la normatividad inter grupal de las minorías portadoras de tales elementos, como por su capacidad de adaptación y flexibilidad social[14].

> El Estado cubano no separa los grupos y no existe una subdivisión institucional de las culturas cubanas. Cada individuo lleva adelante las tradiciones que su familia le ha enseñado y se las enseña a las nuevas generaciones. Cada persona define a su cultura y su cultura es definida por ella. Esto es central, pues la tradición, sobre todo la religiosa, sigue constantemente ciertas expresividades, y esto conserva la cultura misma...Los grupos prácticamente se auto definen y se rigen por normas socialmente aprobadas y compartidas, que pueden modificarse según el uso de esas mismas tradiciones, creencias, y prácticas culturales (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

[13] Para mayor información acerca del proceso de mestizaje durante la Colonia española en Cuba, se remite a M. de los A. Meriño Fuentes, A. Perera Díaz, *Matrimonio y familia en el ingenio, una utopía posible. Cuba (1825-1886)*, «Caribbean Studies», vol.34, n.1, Enero-Junio 2006, pp.201-237 (http://www.jstor.org/stable/25613515); R. de la Sagra, *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba, o sea, de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas*, Imprenta de las Viudas de Arazoza y Soler, La Habana, 1831; R. Guerra, *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970; J.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, p.338 (http://www.jstor.org/stable/2562638); 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 (http://www.jstor.org/stable/3875618) o, más en general, a T. Volpato, *Un análisis s ociológico del multiculturalismo cubano…*, *ob. cit.*, pp.3-8.

[14] El concepto de "cultura de defensa" se refiere a la dinámica de restricción que la Colonia española impuso sobre las manifestaciones culturales de los esclavos africanos. Éstos, con el objetivo de perpetrar sus tradiciones ancestrales, empezaron a mezclar sus elementos religiosos y musicales con los que el catolicismo peninsular les imponía interiorizar. La cultura africana se mantuvo así durante los siglos y empezó a crear una dinámica de sincretismo local, basada tanto sobre los elementos europeos de contaminación árabe-andaluz, como a partir del bagaje cultural ancestral subsahariano. Acerca del tema se remite a F. Ortiz, *Los cabildos afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921; *La africana de la música folklórica de Cuba*, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1950; *Los instrumentos de la música afrocubana*, Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, La Habana, 1952-1955; *Nuevo catauro de cubanismos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1985; J. Macle Cruz, *El huracán como instrumento de análisis de la sociedad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.57-65, L.A. Neira Betancourt, *La percusión abakuá, paradigma de una cultura religiosa afroamericana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.34-46; M.E. Faguagua Iglesias, *La Iglesia católica romana y la Santería cubana: relaciones de poder y autoridad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.47-66, T. Fernández Robaina, *El negro en Cuba.1902-1958*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994, entre otros.

Esta dinámica implica entonces el ejercicio formalizado de derechos grupales específicos y garantiza un cierto tipo de identidad y representación colectiva que, informalmente, refleja el principio kymlickiano de "seguridad cultural"[15].

De esa manera, si se considera la africanía cubana como una suerte de minoría nacional construida idealmente sobre un principio de hermandad destinado a perpetrar un cierto nivel de consciencia de grupo, sus miembros no pueden ser considerados solamente como actores oficiales del grupo de referencia, diferenciándose de otros grupos minoritarios nacionales por la presencia y uso de ciertos estándares de comportamiento, tradiciones, creencias, normas, o valores específicos. Al mismo tiempo, al ser parte del grupo cultural de pertenencia física, los miembros de la minoría cultural afrocubana vienen reconocidos como actores específicos de la dinámica sociocultural local, que permiten definir el patrimonio de uso y costumbres comunes (destinados a caracterizar la identidad del grupo), y capaces de perpetrar los estándares de comportamiento, las normas interiorizadas y la posible modificación de los *habitus* locales generalizados.

En este sentido, la dinámica formal de reconocimiento inter e intra grupal descrita permite la creación de un cierto número de derechos individuales (informales), abocados a obtener el reconocimiento por parte de los demás miembros de la comunidad o sociedad civil y a crear una suerte de "competencia" social entre quien es parte de la comunidad africana isleña y quien no toma parte de la misma. Dinámica que no pone sólo en discusión cierta continuidad cultural en los rituales y en las manifestaciones tradicionales. También hace dudar de la validez local del principio multicultural mismo.

En cambio, en cuanto a la relación entre ejercicio de los derechos informales de grupo y la obtención de un cierto tipo de justicia compartida (en este caso entendida como una forma de equidad de derechos socioculturales locales de grupo), la minoría afrocubana asume su estatus sociocultural como una forma de expresar un cierto grado de autonomía individual y colectiva, eligiendo cómo perpetrar, modificar u obviar sus propias tradiciones, obteniendo apriorísticamente un cierto grado de equidad cultural.

Este comportamiento comunitario encarna así una suerte de proceso de justicia distributiva, construido sobre la autodeterminación de las posiciones sociales y de los derechos relativos a la minoría africana local. Una minoría nacional representada, en el caso que nos concierne, por sus miembros, pero también por el ejercicio mismo de los derechos informales de grupo, concretados por medio de la manifestación explícita de sus tradiciones ancestrales[16].

[15] Kymlicka hace específicamente referencia a un cierto número de derechos especiales de minoría destinados a convertirse en *derechos de autodefinición*, o en algunos casos específicos, en *derechos de autogobierno*, dirigidos a definir los márgenes culturales de los grupos minoritarios. Para ulteriores informaciones acerca de la reflexión teórica original se remite a la consulta de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*

[16] Acerca del problema de la justicia distributiva se remite a W. French, A. Weis, *An Ethics of Care or an Ethics of Justice*, en «Journal of Business Ethics», vol.27, n.1/2, Septiembre 2000, pp.125-136 (http://www.jstor.org/stable/25074369); T.R. Tyler, R.J. Boeckmann, H.J. Smith, Y.J. Huo, Social Justice

3. Algunos elementos del legado afrocubano

En relación al grado sincrético del multiculturalismo isleño y a la influencia sociocultural que la cultura cubana de origen africano tiene en cuanto a la definición de la identidad local, es posible afirmar que la cultura africana de Cuba ha tenido la capacidad estructural de engarzarse con el entorno cultural circunstante, integrándose en la dinámica social y convirtiéndose en un elemento cultural transversal, hoy determinante para la alimentación de los diversos universos simbólicos de referencia territorial y – como en el caso del arte africano – constituyente de parámetros normativos y de comportamientos específicos, extendidos a gran parte de la población local.

> La música negra por ejemplo... es parte de nosotro... el ritmo es lo que tenemos pa' sentir que tenemos armonía... la gente viene y se baila, se conoce... por eso se les dice *okobios* (Entrevista a practicante *Abakuá*, Matanzas, 29/11/2007).

> Nuestra gente no es interesada, es una comunidad... también vienen de otras partes, Europa, los Estados Unidos... vienen a aprender nuestra religión, los *toques*... y después se van (Entrevista a practicante de *Regla de Ocha*, Cienguegos, 28/11/2007).

De esa manera «la música negra ejerce siempre una función colectiva primordial, religiosa, utilitaria, dramática… En ella la resonancia estética es solo añadidura de su efecto social»[17]; «el arte 'de sociedad' del negro… contrasta con el europeo, que es más individualista»[18].

El proceso de hibridación entre África y Europa muestra así la sensible diferencia en influencia y divulgación cultural, ejercidas por una u otra tradición, bien en relación a las dinámicas de reproducción cultural, o bien con respecto a la estructura social de la Isla. De esa manera,

> el proceso de mestizaje nos ha proporcionado un sincretismo múltiplo (social, cultural y estético) que ha modificado la cultura cubana original, imponiendo una relación jerárquica entre cultura europea y africana... Los esclavos empezaron así a mezclar también los símbolos de sus culturas y a aprender nuevas formas de expresar sus raíces[19].

in a Diverse Society, Westview Press, 1997; T.R. Tyler, *Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking*, en «Journal of Social Issues», vol.62, n.2, 2006, pp.307-326; J. Lamont, *Distributive Justice*, en G.F. Gaus, C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, *ob. cit.*; P. Kelly, *Multiculturalism Reconsidered*, ponencia presentada al XX Ipsa World Congress of political science, Fukuoka 2006, International Political Science Association, pp.1-44 (http://paperroom.ipsa.org/).

[17] F. Ortiz, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana, 1951, p.40.

[18] *Ibidem*, p.38.

[19] La información hace referencia a una discusión que tuvimos el día 07/12/2007 con el prof. Heriberto Feraudy Espino, miembro de la Unión de escritores y artistas de Cuba, especialista en cultura y religión afrocubana, en la sede de la Uneac, La Habana.

Específicamente por lo que concierne a la cultura afrocubana, dicha subordinación demuestra de haber modificado profundamente los parámetros de producción y permanencia de algunas tradiciones ancestrales, dando vida a una serie de sincretismos culturales que se entrelazan en diversas áreas de interés y que, dependiendo de su uso doméstico, condicionan con mayor o menor intensidad el *habitus* dominante de los actores.

En el caso de la religión, por ejemplo, ésta aparece de gran impacto para los participantes a los rituales y más allá de representar una forma de creencia paralela a la vida cotidiana de los actores involucrados en dicha dinámica, encarna una forma de vida que en todo momento es excluyente, determinante y transversal. Específicamente, en relación a la sociedad secreta *Abakuá*[20], a la *Santería* más ortodoxa, a las *Reglas del Congo* (*Palo*), o al *Yedrismo*[21], los actores toman parte de la realidad brindada por dichas "doctrinas" y excluyen de su práctica de comportamiento todas las actitudes que modificarían la esencia del *ñáñigo*, del *babalawo*, de los rituales mágicos para la realización y efectividad de la *nkisi* (medicina sagrada) y las formulas rituales *yoruba* y *ba-ntu* que la caracterizan.

De esa manera, la influencia africana destaca también en el uso y transformación del castellano isleño, cobrando especial importancia en los rituales para la invocación de la divinidad, garantizando «la preservación del culto de los *orichas*… [logrado]… en gran medida gracias al soporte idiomático de la lengua *yoruba* simplificada al extremo y adaptada… [al]… entorno… [cubano]… hispanoparlante»[22], y adquiriendo relevancia peculiar como uno de los elementos lingüísticos autóctonos de la cultura tradicional local.

A pesar de ello y de su importancia territorial, lo *yoruba* no es el único ejemplo de las influencias lingüísticas africanas en Cuba. Como consecuencia del comercio esclavista, el bagaje idiomático isleño se fue modificando a partir de conceptos y significados sociales que dependieron de la influencia que la sociedad colonial ejerció sobre los africanos, pero también gracias a la cercanía cultural resultante de la trata.

[20] Debido a las prohibiciones impuestas a los esclavos en cuanto a derechos de asociación y comunicación inter étnica, durante los siglos XIX y parte del XX, la sociedad *Abakuá* desarrollaba sus actividades de forma confidencial, obviando la declaración explícita de la membrecía y ocultando los rituales que se llevaban a cabo durante las celebraciones religiosas. Dicha práctica ha contribuido positivamente a limitar su sincretismo y a conferirle el carácter de una tradición africana ancestral. Debido a lo mencionado la sociedad *Abakuá* se caracteriza por rasgos culturales y lingüísticos originales que se traducen en el uso de una lengua secreta para la evocación del *Okobio* o de los rituales del *fambá*, y en el uso de específicas vestimentas durante los rituales religiosos. En la actualidad es posibles la "visita" de los lugares *abakuá*, a exclusión del *fambá*, el "cuarto de los misterios". A pesar de la hoy "pública" manifestación de esta práctica, la nomenclatura "sociedad secreta" ha permanecido y aquí elegimos conservar la dicción original. Cfr. L. Cabrera, *Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá*, en «Journal de la Société des Américanistes», vol.58, n.58, 1969, pp.139-171; I.L. Miller, *Cantos abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.4-33; L.A. Neira Betancourt, *La percusión abakuá*…, *ob. cit.*; J. Guanche Pérez, *El itón abakuá y su universalidad simbólica*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.67-81.

[21] L.E. Ramírez Cabrera, *Yedrismo. Un culto de origen africano poco conocido*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 4, n.7, 2003, pp.128-132.

[22] S. Bernal Valdés, *El legado yoruba en el español de Cuba*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.82-93, p.88.

Fenómeno que, en el Nuevo mundo, obligó la lengua a modificarse de acuerdo a nuevos usos que alteraron la construcción gramatical original del idioma (el *yoruba* «perdió el sistema de tres tonos con valor semántico, gramatical o simplemente enfático»[23]), y que condicionaron los pobladores de origen africano a adquirir una forma de comunicación local.

Las influencias lingüísticas empezaron así a tomar parte del ambiente cotidiano como parámetros de comunicación interpersonal y se fueron interiorizando y mezclando con los valores y la cultura del pueblo (es este el caso de la influencia lingüística *ba-ntu*) incorporándose a la mentalidad y a la tradición, y transformándose en una base ancestral localmente aceptada para los recuentos mitológicos o los relatos que algunos ancianos recuerdan de vez en cuando[24].

Entonces, si por un lado el mantenimiento de metaetnónimos y numerosas jergas lingüísticas de origen africano permite conservar la presencia plural de la cultura cubana, ofreciendo evidencia de esta influencia sobre la idiosincrasia local, por el otro, el pluralismo isleño encarna un cierto tipo de ideología interiorizada que permite al cubano asimilar la condición de multiplicidad cultural caracterizada por la presencia de usos perpetrados en el tiempo y transversales a todos los estratos sociales y a las razas que, en cuanto a color de piel y posición, parecen a menudo corresponder a los primeros.

> El negro [de hecho] tiene su cultura. Los españoles cuando vinieron a los esclavos los tenían botaos... no le permitían hacer sus ritos, sus cosas... ahora todos vienen co'l padrino... así, como dice, nadie le quiere al brujo, pero todo le piden... todos acá tienen algún negro en la familia (Entrevista a santero, Santiago de Cuba, 03/12/2007).

Todo cubano parece así tener afiliaciones más o menos importantes con los rasgos étnicos y estéticos que caracterizan su cultura de proveniencia – los cuales a menudo corresponden a la percepción estética de los actores sociales que pertenecen a una u otra tradición – y que sin embargo muestran la presencia intrínseca de un bagaje cultural adquirido y compartido de forma individual y colectiva. Dinámica que a menudo se concreta en el reconocimiento de la derivación étnica de determinadas familias negras, mulatas o "blancas" en relación a las raíces tradicionales *oyó* o *ilecha* y que más allá de la percepción estética de los actores (sintetizada en fenotipos resultantes de la mezcla triple entre africano, europeo y chino) remite a la pérdida de las interrelaciones sociales

[23] *Ibidem*.

[24] El grupo étnico *Ba-ntu* es el segundo núcleo lingüístico afrocubano más importante. En muchos de los rituales religiosos, o para nombrar los instrumentos musicales empleados durante las ceremonias del *aché*, se usan nombres *ba-ntu* (*mula*, *yuka* y *cachimbo* para los tres tambores de los rituales musicales) o *yoruba*, como en el caso del *echeké de nganga* ("aché que da el muerto"), en la religión del *Palo Monte* (*nganga* – muerto – es palabra *ba-ntu*). En cambio, en las influencias mixtas, el español dio el mayor aporte lingüístico, dejándose "contaminar" por las influencias negras, aún imponiéndose como la forma de comunicación local determinante. Los factores que lo justifican son tres: «… no:... el idioma español era el idioma de la clase dominante. Dos:… [el]… hecho de que a partir de la segunda mitad del siglo XIX la población blanca fue aumentando a un ritmo superior al de la población negra. Tres:… la dominación española duró por espacio de más de tres siglos»; L.E. Ramírez Cabrera, *Yedrismo*…, *ob. cit.*, p.131.

tradicionales (como el linaje o el compadrazgo) que perpetrarían la linealidad familiar actual.

> La misma que hace presuponer, erróneamente que uno puede ser babalawo, sólo por que es negro o por que su abuelo lo es aquí en Cuba hay un dicho quien no tiene de Congo, tiene de Carabalí... todos son iguales... ¿Me entiende? (Entrevista a santero, blanco, Camagüey, 12/01/2008).

Al perderse en Cuba el sistema de linajes tribales o familiares se procuró una hermandad religiosa que agrupa a los padres y a sus ahijados, que va más allá de la ligazón sanguínea, que se denomina popularmente como "línea del santo".

> Una forma de perpetrar la continuidad cultural, religiosa, familiar de quien persigue las tradiciones de origen africano. Ellos[25] tienen una cultura familiar y solamente quien es ahijado o quien es un hallegado de un *tata* puede decirse parte de lo que los santeros llaman 'linea del santo' (Entrevista en el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, Santiago de Cuba, 08/01/2008).

Debido a su interiorización en cuanto práctica social, dicha relación de dependencia familiar indirecta encarna hoy un elemento de la cultura vernácula, bien por la conjunción de los patrones estéticos con la representación social del estatus, o bien debido a la mezcla de dinámicas culturales excluyentes.

A pesar del prejuicio y la discriminación hacia la cultura cubana negra[26], la africanía isleña sigue siendo determinante no solamente para la manifestación individual de su presencia en el ámbito sociocultural de la Isla, sino también para la manifestación explícita de su imprescindibilidad para garantizar tanto la homogeneidad cultural del contexto cubano, como su pluralismo.

Entonces, si consideramos el concepto de homogeneidad en función de un principio rawlsiano de justicia resulta consecuente destacar que en Cuba ninguno de los aspectos aquí mencionados es contemplado[27]. Por un lado, la diversificación cultural cubana sufre la limitación impuesta por la reproducción de la igualdad por decreto[28] que aplana las reivindicaciones de grupos étnicos (o culturales) específicos, contrastando con el principio según el cual, en condiciones de pluralismo, cada persona tiene que gozar de

[25] Se refiere a quienes practican la santería.

[26] La afirmación remite a una discusión que tuvimos posteriormente al levantamiento de la información, el día 17 de Mayo de 2008, con la dra. Velia Cecilia Bobes, investigadora de la Facultad latinoameicana de cCiencias sociales de la Ciudad de México.

[27] La referencia al pensamiento multicultural contemporáneo remite a la falta del reconocimiento institucional por parte estatal local y se alimenta por el concepto rawlsiano de "justicia compartida". Este no incluye sólo el principio de equidad, introducido por el Autor. La más amplia idea rawlsiana de justicia, a la cual hacemos referencia, representa la base teórica de la ideología política relativa al pensamiento multicultural actual, y contempla la existencia de las facultades minoritarias acerca del ejercicio de "justicia distributiva", autodeterminación, autodefinición, autolegislación, autogobierno, autopercepción fenotípica. La referencia es así extensible a todos los autores involucrados en dicho matiz teórico. Para más detalles acerca de lo mencionado y de los Autores sugeridos, véase nota 11.

[28] La idea de igualdad por decreto hace referencia a la *Constitución de la República de Cuba*, art.20.

los mismos derechos contemplando el respeto de los principios básicos de la libertad y obteniendo una libertad similar a la de los demás[29]. Por el otro, el documento constitucional cubano no perpetúa la libre demostración de las creencias y de las diversas culturas de forma explícita y, en cambio, incentiva la reproducción de manifestaciones folklóricas construidas *ad hoc*, y la estigmatización fenotípica[30].

Así, el problema cultural cubano toma en cuenta de la diversidad a partir de una auto concientización del isleño hacia su propio bagaje tradicional, generando una medida "natural" para la elección entre costumbres y usos típicos que, en su conjunto, caracterizan la mentalidad individual de los actores sociales.

En este contexto, el cubano toma conciencia de la diversidad y asume un rol específico dentro de la sociedad, empleando las características que la naturaleza sincrética de su cultura actual le sugiere.

En segunda instancia, las disposiciones políticas cubanas, predisponen la eliminación de toda diferencia racial, étnica y religiosa e imponen el respeto y el reconocimiento mutuos. Dicho decreto no se preocupa ni de tomar en cuenta la diversidad en cuanto principio natural del hombre, ni de regular la indiscriminada y libre afiliación de los actores sociales al rechazo y al prejuicio[31].

Entonces, perpetrando la omisión del reconocimiento social en cuanto a posición y estatus, y confirmando la presencia de un principio de justicia escogido sin el objetivo de evaluar las necesidades prácticas de las minorías cubanas actuales, el Estado obvia también la representatividad, el reconocimiento y el sincretismo que la cultura negra, en cuanto antecedente étnico determinante de la idiosincrasia isleña, encarna y emplea cotidianamente como garantía apolítica de igualdad de oportunidades y respeto interétnico mutuo[32].

Más allá de obviar la representación africana en cuanto influencia cultural imprescindible para la definición de la cultura nacional isleña, el Estado encarna así la doble cara de una realidad homogénea (aunque empíricamente diversa) retroalimentada por una estructura de control político que no hace otra cosa sino la de alimentar la construcción de tradiciones folklóricas ficticias y adaptadas a las nuevas exigencias turísticas de la Isla. De esa manera, no solamente falsifica la idea del pluralismo cultural local. El Estado también no contribuye a reforzar un principio de justicia institucional, entendida en términos multiculturales.

[29] J. Rawls, *A Theory of Justice*, *ob. cit.*, p.60.

[30] Cfr. A. Valle (del), *El odio racial, ¿una herencia ineludible?*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.31-33; H. Chaviano Montes, *El color del delito*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.34-35.

[31] S. Bernal Valdés, *El legado yoruba en el español de Cuba*, *ob. cit.*

[32] J. Rawls, *A Theory of Justice*, *ob. cit.*, p.11. Conscientes de que el uso del concepto de "inter-etnicidad" contrasta con el principio de homogeneidad impuesta *a fortiori* por el Estado cubano, la expresión encarna la hipótesis que con el presente texto pretendemos demostrar, asegurando entonces que, a la base de la sociedad isleña, la diversidad y el multietnicismo representan los elementos que se aproximan, con más acierto, a una definición objetiva del contexto sociocultural local. De esa manera no se está admitiendo la presencia de etnias propiamente dichas (lo cual implicaría su reconocimiento formal por parte del Estado), sino solamente la presencia de su herencia cultural.

A pesar de ello, sería erróneo evaluar la diferencia cultural solamente por lo que Baumann define un multiculturalismo de botas rojas[33], que destaca exclusivamente como una imagen de fachada verosímil a los ojos del turista.

> Por contraste, interpretar la cultura cubana como una suerte de praxis resuelve *a priori* un problema que, al fin de su definición, es clave. Si se considera la praxis como una forma de reproducción por herencia o por tradición de determinados habitus, costumbres, formas de pensamiento que se establecen a partir de un universo simbólico cerrado, la cultura asume el semblante de un simple conjunto de características que se desarrolla exclusivamente de forma endógena y no se relaciona, modifica o condiciona por el contacto con un grupo cultural, porción de la población o nación ajenos a sus parámetros de auto reconocimiento autóctono. En cambio, al momento de un intercambio cultural construido sobre la interrelación de mundos antes ajenos uno al otro, el resultado será una fusión, y en ningún modo una superposición cultural. Así se entiende el fenómeno del mestizaje cubano... 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 la Facultad de ciencias sociales y humanísticas, Universidad de La Habana, La Habana, 14/12/2007).

Cada cultura que caracteriza las prácticas localizadas asume entonces una importancia determinante tanto para la creación de una nueva manifestación estética de un cierto grado de cubanía, como para el mantenimiento de su intelectualidad y su memoria.

Así, a la par de las manifestaciones musicales afrocubanas organizadas por el Ministerio de cultura de Cuba, o el uso de un espacio público durante las festividades del carnaval de La Habana a disposición de los bailes y vestimentas chinas, la sociedad isleña destaca la presencia de un *background* cultural *per sé*, que perdura en el tiempo y que representa un dilema entre un universalismo generado a partir de la conjunción de elementos tradicionales disímiles, y una defensa cultural que permite mantener el particularismo del cual las tradiciones y usos africanos son testigo[34].

Ejemplo de ello es (nuevamente) la religión, determinante para el análisis del mosaico cultural cubano (especialmente el africano isleño) e imprescindible para el estudio de la dinámica de resistencia cultural impulsada, en el pasado, por los "cabildos de nación"[35]. Ambientes culturales éstos que si por un lado permitieron perpetrar ciertas tradiciones originales, como en el caso de la herencia africana de la *ekpe* (carabalí) o de

[33] G. Baumann, *El enigma multicultural*, Paidós Studio, Barcelona, 2001. La expresión se refiere a manifestaciones culturales de fachada, preparadas para los lugares de fuerte influencia extranjera.

[34] R. López Valdés, *Los africanos de Cuba*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe con la colaboración del Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 2000.

[35] En las épocas coloniales tempranas, los "cabildos de nación" eran lugares desconocidos a los españoles y empleados como espacios de recreo en los cuales se realizaban rituales religiosos y manifestaciones culturales de diversa naturaleza. Además representaban espacios culturales exclusivos que, en el intento de quedar ocultos, hospedaban imágenes de la creencia tradicional africana, asociadas a la iconografía católica impuesta por el conquistador. De esa manera, al mismo tiempo en que permitieron la defensa cultural que la africanía isleña muestra en la actualidad, los cabildos representaron además el punto de partida para el sincretismo que los rituales afrocubanos de la *santería* y del *Palo Monte*, hoy, representan. F. Ortiz, *Los cabildos afrocubanos, ob. cit.*

los métodos de adivinación *chamalongo* y *Vititi Mensú* (en el Palo Monte Mayombe), por el otro permitió tanto un cierto grado de "folklorización normativa" dirigida más a la divulgación (y comercialización de los rituales) que a la interiorización cultural de los mismos (es este el caso de la corneta china[36]), como un proceso de "genuino sincretismo", resultado actual del proceso ortiano de transculturación[37].

> De esa forma de los paleros muy pocos tiene su ceiba allí, cerca de la casa, donde tiene que estar... entonces ¿Cómo llaman los *mpungos*?... los paleros de verdad no cobran, pero como vienen de afuera y te dicen que la tradición le ponen dos o tres cosas allí y está el *caldero*. Lo mismo con el dialécto… hay los que dicen sus fórmulas en inglé... no saben cuando le dices *¿Kindiambo?*... [¿qué quiere?]... *¿Ki enkita?*... [¿quién es tu santo?]... *¿Ki entata?* [¿quién es tu tata?]... *¿Ki inkisi?*... [¿cuál es tu prenda?]... ya casi no te entienden...los nuevos ya ni hablan congo ni te hechan *bilongo* (entrevista con palero *Mayombe*, Matanzas, 30/12/2007).

En el contexto de los cabildos nacionales, los antiguos mitos cosmogónicos aborígenes se fueron así disolviendo en una práctica social posterior a ellos y fueron reconstruidos (a menudo en base a las concepciones bíblicas del *apocalipsis* y del *armagedón*) por la simbología y las figuras teogónicas de la santería y de otras religiones populares de origen africano (como lo son las *Reglas Congas* y parte de los rituales del *Brikamo*, caracterizado por elementos de Espiritismo, Catolicismo, Santería y Abakuá)[38] que hoy constituyen una referencia permanente y central de los creyentes en sus actividades rituales y festivas, como el mito de la creación del mundo, modificado y atribuido, desde las primeras llegadas de los negros a la Isla, a la cultura afrocubana. Así «el mito cosmogónico de Huión (el sol) y Maroya (la luna), que utilizan a Ocón (la tierra) para crear respectivamente a Hamao (el primer hombre) y Guanaroca (la primera mujer)… aunque forma parte de la antigua mitología aruaca, ya existe con

[36] La *corneta china* cobra un papel fundamental en el carnaval de Santiago de Cuba y su sonido decreta el comienzo del concierto de la *conga*, género musical autóctono que anima la festividad desde el 21 al 28 de Julio. El instrumento no es tocado por chinos locales, sino por negros que han readaptado sus notas al son isleño.

[37] La obra de Fernando Ortiz describe ampliamente el concepto de transculturación, acuñado por el mismo Autor.

[38] Algunas de las obras clásicas para la consultación son las de L. Cabrera, *El monte*, Ediciones Erre, La Habana, 1954; *La sociedad secreta abakuá*, Ediciones Erre, La Habana, 1958; *Las Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. Del Chicherekú en el exilio, 1979; *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. del Chicherekú en el exilio, 1977; y de F. Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho público)*, Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1916; *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, Carta pról. del Dr. C. Lombroso, Librería de Fernando, Fe Madrid, 1906. Acerca de las relaciones interculturales y sincretismo afrocubano del Palo Mayombe, es posible además hacer referencia a nuestro trabajo, *El Palo Mayombe en el distrito federal. Práctica y normatividad inter grupal de un patrimonio cultural africano localizado*, presentado en el marco del *XXXV congreso internacional de americanística*, Perugia (Italia), el día 10 de Mayo de 2013. El ensayo será disponible para su consultación en las actas del mismo Congreso, en la revista «Quaderni di Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici», vol.XIII (en proceso de edición).

sus variaciones y denominaciones en las diferentes cosmogonías hispánica y africana de los pueblos que se asientan inicialmente en la Isla»[39].

No sorprende entonces la existencia de algunos juegos de *ñañigos* chinos, de fieles católicos ejercer contemporáneamente la actividad de *babalawo*, de arabo-cubanos participar a los *ebó* para la veneración de *Olokún* o *Egbe*, o de un chino que identifica la imagen de *San Fan Kong* como otra manifestación del sincretismo religioso de la Isla.

El cubano puede así decidir de juzgar un objeto físico o social a partir de criterios generales, relativos a todos los objetos de la misma categoría (como en el caso de la danza o del idioma), optando por el universalismo cultural. Por lo contrario, si considera el objeto según criterios que se aplican exclusivamente al mismo objeto o a una serie de objetos que pertenecen al mismo credo o costumbre étnica y bajo condiciones y contextos específicos, opta para el particularismo. Así determina *in primis* su afiliación cultural y el significado que desea atribuir a una particular manifestación tradicional africana, europea, asiática u otra.

De esa forma, el cubano

> tiene una capacidad, históricamente impuesta, de reconstruir su cultura local tomando como ejemplo de cercanía ancestral una línea tradicional que, como en el caso de los rituales y músicas negras, entra a tomar parte también de ambientes como el nuestro, tradicionalmente introspectivo... Algunos judíos, en la actualidad, prefieren la referencia cultural de las fuerzas sincréticas de la santería, como la de *Changó*, *Obbatalá* u *Ochún*... La cultura sefardí cubana es una mezcla obtenida por nuestra cultura original, la ebrea y la afrocubana. Misma que resulta ser el producto de una europeización de Cuba, de los tiempos de la Colonia, y de la africanía isleña (Entrevista en el Centro sefardí de La Habana, La Habana, 19/01/2008).

Si tomamos en cuenta el carácter no univoco de la cultura negra, su transversalidad social, y la mutabilidad temporal que en el caso cubano la caracteriza, se puede entonces afirmar que el panorama sociocultural isleño responde a un significado bipartito.

Por una parte, el pluralismo cultural cubano encarna el conjunto de valores que compone el imaginario colectivo del cubano actual y que se distribuye entre la población local, en base al grado de afiliación y auto reconocimiento que los actores demuestran por medio de gestos repetidos y estereotipados.

Por la otra, esta dinámica explica la diversificación y la pertenencia individual de aquellos valores que pasan a ser interiorizados como los símbolos que caracterizan los individuos en cuanto universos simbólicos *per sé*, aislados y autopoiéticos[40], o bien como los elementos definitivos para un reconocimiento colectivo en el cual – dependiendo de la raíz cultural de proveniencia – el legado negro, entrelazado con las demás influencias culturales locales, adquiere una importancia determinante o relativa.

[39] J. Guanche Pérez, *Etnicidad cubana y seres míticos populares*, en «Atlas Etnográfico de Cuba», Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura de Cuba, p.61 (material confidencial e inédito).

[40] A. Ariño, *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.

4. Multiculturalismo isleño: un catauro de cubanismos

El estudio de la diversidad cultural cubana es un tema de discusión que ha sido afrontado por un discreto número de autores isleños, dedicados a destacar la presencia de múltiples elementos históricos, religiosos y lingüísticos del panorama cultural actual local[41].

A pesar de ello, los aspectos políticos del reconocimiento y de la representatividad de grupo encarnan matices del problema cubano que han sido sistemáticamente obviados, bien por los antropólogos e historiadores, que solamente se han dedicado (aún con innegable calidad internacionalmente reconocida) a recopilar la información relativa a la presencia específica de algunos grupos étnicos locales, o bien por la filosofía política, dirigida a alimentar el debate multicultural en aquellas naciones que, de una manera u otra, permiten la discusión en materia de derechos y que, haciendo ecos a Kymlicka, perpetran el debate acerca de las modalidades de acomodo "facilitado o forzado" de sus minorías nacionales[42].

En el intento de analizar el problema a la luz de un contexto sociocultural multiculturalmente atípico (la ausencia de un reconocimiento formal de la diversidad cultural local no permite adscribir Cuba bajo la definición de un País "multicultural propio") e impulsar el debate hacia un estudio sistemático de la diversidad y del pluralismo isleños, hemos tomado en cuenta una perspectiva analítica peculiar, que sobrentiende una acción combinada entre política y cultura, y que, debido a ello, destaca por su peculiaridad multicultural.

Es así importante separar el plano político de la perspectiva estrictamente cultural.

> Si se puede decir que nuestro País no es multicultural, por que alguien más ha establecido un criterio que excluye Cuba de esta definición [por otro lado] yo diría que la diversidad y el pluralismo son parte integrante de nuestra cultura. No es posible entender lo cubano sin incorporar en la idea de identidad la intervención integral del Régimen. En este sentido, Cuba es un País que ofrece a sus ciudadanos la tranquilidad de obtener sustento y 'seguridad social'. Si en cambio vamos a esculcar en la realidad cotidiana de muchas personas, nos sorprederemos al constatar que el uso individual y colectivo de la diversidad es el efecto de una costumbre adquirida con el tiempo y modificada por la falta de separación de clase, y de los niveles socioeconómicos. Así

[41] Las referencias clásicas acerca de las temáticas cubanas de origen africano son las obras de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y Manuel Moreno Fraginals, respectivamente dedicados al estudio de la africanía isleña en sus aspectos culturales y sociales más tradicionales, y las dinámicas históricas relativas a la trata, al ingenio, al despegue azucarero y a los motivos que llevaron la población africana a mezclarse con las española, y criolla, de la época. Para una referencia bibliográfica correspondiente, se remite a la bibliografía. Para una visión preliminar del multiculturalismo cubano y consultar algunas de las referencias bibliográficas de los Autores se remite además a T. Volpato, *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano…, ob. cit.*

[42] En relación a las modalidades de acomodo de las minorías nacionales, Kymlicka sugiere dos tipologías de intervención: la que el autor define *enforced asimilation*, normalmente practicada por los países multiculturales asimilacionistas, y *facilitating asimilation*, que caracteriza la mayoría de las naciones identificadas por un régimen liberal-democrático multicultural propiamente dicho. W. Kymlicka (cur.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

> todos acceden a los mismos rituales y todo se vuelve parte de todo (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

Por lo dicho se considera haber ofrecido un panorama cultural general, a partir de una interpretación de la "cubanidad" actual basada sobre la relación dicotómica promovida por la indiscutible presencia cultural plural isleña y la auto percepción que los miembros de ciertos grupos manifiestan en una constante lucha por dar y apropiar sentidos[43].

Así el estudio de la realidad sociocultural cubana explica además

> la existencia de un cierto parámetro de continuidad cultural local, que garantiza la perdurabilidad de ciertas tradiciones ancestrales, y el mantenerse de ciertos elementos de la cultura africana tradicional que caracterizan la cubanidad en si misma (Entrevista en el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, Santiago de Cuba, 09/01/2008).

Los universos simbólicos a ella relativos quedarían así como los artífices de una suerte de *continuum* natural entre un mundo de la vida, orientado por tradiciones explicitas aisladas y autopoiéticas[44], y un ambiente cultural alimentado por la conjunción de viejos y nuevos valores. Un ambiente cultural perpetrado gracias a una relación de interconexión simbólica destinada a modificar la percepción y el uso de las categorías sociales de raza, color y diversidad en base a significados *cognitivos* (los que contribuyen a generar un cierto tipo de consciencia colectiva basada sobre la percepción de un "otro no-generalizado"), *evaluativos* (que permiten una clasificación cuantitativa del sentido de pertenencia), *emocionales* (construidos a partir del grado de participación de los actores en el contexto del cual éstos toman parte)[45].

Entonces, el estudio de la pluralidad cultural cubana no se construye solamente por la idea de un conjunto heterogéneo de razas y *formae mentis*. Por contraste, la idea multicultural que se desprende de nuestro razonamiento se basa en la producción de una fusión de usos, valores y normas, dirigidos a generar un *melting pot* cultural que no es posible identificar exclusivamente a partir de su imagen colectiva, sino también por la diferenciación de cada una de sus partes. A pesar de representar el producto de una mezcla perpetrada por casi cinco siglos y fruto de una fusión que Fernando Ortiz (pensando en la inseparabilidad del modelo) defino un ajiaco, la cultura cubana destaca así por su particularidad relativa, impulsada por las manifestaciones artísticas, musicales o religiosas de origen africano, aún representando un aglomerado de credos, usos, costumbres y formas de pensamiento híbridos que coexisten y se mantienen vigentes tanto por su misma unión como a causa de su profunda segmentación.

---

[43] Flacso Chile, *Transformaciones culturales y representación política*, documento de trabajo elaborado en el marco del proyecto *Evolución de las demandas sociales y políticas en un contexto de democratización*, Serie Educación y Cultura, Flacso Chile, Junio 1992, n.25, p.3.

[44] La similitud conceptual es con Luhmann y hace referencia a la teoría de sistemas, a la cual se remite por más detalle.

[45] H. Tajfel, *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en H. Tajfel, *Differentiation between Social Groups*, Academic Press Inc., London, 1978, pp.27-29.

El multiculturalismo cubano no representa entonces sólo una suerte de nueva, espontánea, respuesta a la diversidad. El pluralismo que subyace a dicho modelo representa una meta-dimensión teórica que a pesar de obviar las acepciones demográfico-descriptiva, programático-política e ideológico-normativa (internacionalmente reconocidas como los modelos multiculturales referenciales para la puesta en marcha de las políticas del reconocimiento en los Estados liberal-democráticos modernos), perpetra el principio de auto-adscripción relativa como una *conditio sine qua non* para la producción de un cierto tipo de clasificación étnica que, si reconocida institucionalmente, asignaría de manera prácticamente automática una posición y un *status* específicos a los actores que toman parte de la estructura social cubana.

Por esta razón, el recurso a la retórica de la igualdad refleja «una forma de ocultar identidades que no pueden ser admitidas abiertamente»[46] y contrasta con la invención de «tradiciones revolucionarias que proclamaban que todos los cubanos… [son]… iguales»[47]. Por lo contrario, al momento de tomar contacto con los entrevistados, ha sido posible percibir tanto un prejuicio informal por parte de la población "blanca" hacia los cubanos caracterizados por claros rasgos africanos, como hacia quien practica ciertos rituales religiosos, como el Mayombe y el Abakuá. En estos casos, no parece determinante la estética, sino la práctica africana *per sé* en cuanto a exclusión social y estigma.

> No obstante la discriminación y el prejuicio nosotros siempre decimos *guanloriponsa empomá aserendé*[48] y no' ha funcionao (Entrevista con practicante *Abakuá*, Matanzas, 02/01/2008).

La cubanidad conseguida a raíz de los procesos históricos que llevaron a la constitución de la República de Cuba, se construye así como una forma de representación colectiva que alimenta el discurso político isleño, aunque no olvida que este principio parece ser inescindible también de la idea de heterogeneidad cultural que en el contexto cubano se traduce en lo que De la Fuente afirmó ser estrictamente necesario para la comprensión de *lo* cubano[49]. De esa manera, la identidad isleña no depende de la conjunción de un cierto número de cubanismos (o africanismos) que representan a menudo una forma de distinción entre lo que Ortiz defino ser un método social interiorizado para auto definirse externos al símbolo colonial de un cierto grado de cervantismo local. Al contrario, el criterio de auto reconocimiento de la ciudadanía cubana pasa a ser representada bien por los elementos que la componen, básicamente encarnados por la lengua, la musicalidad, la estética del cubano, o bien que depende de

[46] L.E. González Manrique, *¿Quiénes somos?: multiculturalismo y relaciones interétnicas en América Latina*, en «Ómnibus», vol.12, n.3, 2006. Revista digital al sitio internet http://www.omni-bus.com/.

[47] A. De la Fuente, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000, p.32.

[48] En brikamo, la lengua empleada para los rituales Abakuá, la formula significa "quien no mira adelante, se queda atrás". El significado es claramente sincrético siendo que su importancia hace referencia a la necesidad de una defensa local de la cultura carabalí. Su permanencia en el territorio y su "escaso" sincretismo ritual confirman cuanto se menciona.

[49] A. De la Fuente, *Una nación para todos*, *ob. cit.*, p.18.

manera prácticamente exclusiva de una consciencia y una voluntad de ser, auto reconocerse y reconocerse mutuamente como tal[50].

Por lo que concierne al texto que se ha presentado, fueron tomados en consideración tres momentos específicos de formación, desarrollo y mantenimiento del principio de cubanidad haciendo especial hincapié en el modelo multicultural clásico, es decir estructurando la defensa de nuestro argumento a partir de los que la filosofía política define principios de identidad (*identity*), autenticidad (*authenticity*) y sobrevivencia (*survival*).

En el primer caso se ha hecho referencia a la búsqueda de una identidad bipartita que se coloca a medias entre un universalismo cultural que permite la elección de un universo simbólico incluyente y homogéneo (como forma de auto-percepción cultural) y una dinámica de particularismo relativo, obtenido por la elección razonada de las categorías normativas y las tradiciones africanas valoradas por los actores sociales en cuanto universos simbólicos autopoiéticos *per sé*. Lo cual impulsa la segmentación de la cultura isleña y la producción de un collage humano diverso alimentado más por la praxis que el reconocimiento mutuo implica (transformándose en un sistema simbólico independiente transferido, de generación en generación y de manera transversal, a todas las capas sociales), que por su nivel de representatividad plural. Esto es, garantizando un cierto tipo de autenticidad de las tradiciones locales y la continuidad de las mismas en el tiempo.

> De esa manera el cubano [aparece] dotado de un tipo de identidad múltiple, garantizada primariamente de la continuidad e internalización de un complejo cultural que sirve como un símbolo para la protección de ciertos intereses específicos de los grupos cuyos afiliados perpetran tradiciones ancestrales imprescindibles para la existencia del grupo cultural mismo (Entrevista en la Facultad de ciencias sociales y humanísticas, Universidad de La Habana, La Habana, 14/12/2007).

En segundo lugar, se ha tomado en consideración el efecto del mestizaje sobre la reproducción cultural local, especialmente en referencia a la influencia africana local, sugiriendo su rol de protagonista en la definición de la identidad nacional cubana. En este caso fueron descritas algunas características, usos y tradiciones locales destacando no solamente su presencia, sino también la forma con la cual estos elementos se encajan unos con otros y crean nuevos micro universos simbólicos a través de los cuales los actores pueden reconocer sus raíces originales o adquiridas y decidir si adscribirse o no como parte del ambiente cultural promovido por tales tendencias.

Finalmente, acentuando dicha praxis multicultural, la referencia fue a la flexibilidad de la cultura local en cuanto «signo que cambia de sentido y de valor epistemológico»[51] en la medida en que dicha minoría isleña demuestra de poder generar nuevos productos artísticos y culturales autóctonos. Esto es, «creando una relación reflexiva entre la raza y los factores materiales»[52], personificando su propia identidad, y reivindicando su

[50] F. Ortiz, *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», vol.VI, n.2, enero-junio, 1964, pp.91-96.

[51] M. Barnet, *La razón del otro: ¿para qué sirve la antropología hoy?*, en «Catauro. Revista cubana de antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.5, 2002, p.8.

[52] P. Wade, *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Universidad de Antioquia-Uniandes, Santa Fé de Bogotá, 1997, p.396.

institucionalización en un contexto político que, a pesar del olvido institucional relacionado al reconocimiento de la minoría africana como valor nacional y base para la definición de ciertos parámetros de reproducción normativa y cultural isleña, afirma reconocer la diversidad y conocer las medidas palpables para la representatividad (y entonces la integración) de la minoría afrodescendiente, en Cuba.

En la esperanza de haber impulsado el estudio del pluralismo cubano como una forma de manifestación de la identidad nacional dirigida al desarrollo de una idea política del reconocimiento de la diversidad ciudadana, se ha buscado repensar el problema del multiculturalismo contemporáneo y complementar el principio de la diversidad tanto como una limitante potencial al mantenimiento de un marco homogéneo de la cultura local, como una característica inmodificable de la naturaleza humana.

Referencias bibliográficas

Ariño A., *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.

Barnet M., *La razón del otro: ¿para qué sirve la antropología hoy?*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.5, 2002.

Barry B., *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

Baumann G., *El enigma multicultural*, Paidós Studio, Barcelona, 2001.

Bernal Valdés S., *El legado yoruba en el español de Cuba*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.82-93.

Cabrera L., *El monte*, Ediciones Erre, La Habana, 1954.

Cabrera L., *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. del Chicherekú en el exilio, 1977.

Cabrera L., *La sociedad secreta abakuá*, Ediciones Erre, La Habana, 1958.

Cabrera L., *Las Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. Del Chicherekú en el exilio, 1979.

Cabrera L., *Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá*, en «Journal de la Société des Américanistes», vol.58, n.58, 1969, pp.139-171.

Chaviano Montes H., *El color del delito*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.34-35.

De la Fuente A., *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000.

Díaz Polanco H. (coord.), *Etnia y nación en América Latina*, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995.

Faguagua Iglesias M.E., *La Iglesia católica Romana y la Santería cubana: relaciones de poder y autoridad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.47-66.

Fernández Robaina T., *El negro en Cuba.1902-1958*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994.

Flacso Chile, *Transformaciones culturales y representación política*, documento de trabajo elaborado en el marco del proyecto *Evolución de las demandas sociales y*

políticas en un contexto de democratización, Serie Educación y Cultura, Flacso Chile, Junio 1992, n.25.

Garve L., *Ser negro o negra y no morir en el intento*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.38-39

Guanche Pérez J., *El itón abakuá y su universalidad simbólica*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.67-81.

Guanche Pérez J., *Etnicidad cubana y seres míticos populares*, en «Atlas Etnográfico de Cuba», Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura de Cuba (material confidencial e inédito).

Guerra R., *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

Kymlicka W. (cur.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Kymlicka W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

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., *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007.

Kymlicka W., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007.

Kymlicka W., W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp.1-42.

Lamont J., *Distributive Justice*, en Gaus G.F., C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238.

López Valdés R., *Los africanos de Cuba*, Centro de estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe con la colaboración del Instituto de cultura puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 2000.

Macle Cruz J., *El huracán como instrumento de análisis de la sociedad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.57-65.

Mansbridge J., *What Does a Rrepresentative 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, New York, 2000, pp.99-123.

Martínez Montiel L.M. (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, Conaculta, México, 1995.

Miller I.L., *Cantos abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.4-33.

Moreno Fraginals M., *Aportes culturales y deculturación*, en Moreno Fraginals M. (cur.), *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977.

Moreno Fraginals M., *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, La Habana, 1978.

Moreno Fraginals M., *Plantations in the Caribbean; Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic in the Late Nineteenth Century*, en Moreno Fraginals M., F. Moya Pons, S.L. Engerman (edit.), *Between Slavery and Freedom: the Spanish-Speaking Caribbean in the Nineteenth Century*, Baltimore, 1985, pp.3-21.

Neira Betancourt L.A., *La percusión abakuá, paradigma de una cultura religiosa afroamericana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.34-46.

Ortiz F., *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», vol.VI, n.2, enero-junio, 1964, pp.91-96.

Ortiz F., *Hampa afrocubana. Los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho público)*, Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1916.

Ortiz F., *La africana de la música folklórica de Cuba*, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1950.

Ortiz F., *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana, 1951.

Ortiz F., *Los cabildos afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921.

Ortiz F., *Los instrumentos de la música afrocubana*, Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, La Habana, 1952-1955.

Ortiz F., *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, Carta pról. del Dr. C. Lombroso, Librería de Fernando, Fe Madrid, 1906.

Ortiz F., *Nuevo catauro de cubanismos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Ramírez Cabrera L.E., *Yedrismo. Un culto de origen africano poco conocido*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 4, n.7, 2003, pp.128-132.

Rawls J., *A theory of justice*, Oxford University Press, London, 1971.

Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en Avineri S., A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204.

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.

Sagra (de la) R., *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba, o sea, de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas*, Imprenta de las Viudas de Arazoza y Soler, La Habana, 1831.

Tajfel H., *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en Tajfel H., *Differentiation between Social Groups*, Academic Press Inc., London, 1978, pp.27-29.

Tyler T.R., R.J. Boeckmann, H.J. Smith, Y.J. Huo, *Social Justice in a Diverse Society*, Westview Press, 1997.

Tyler T.R., *Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking*, en «Journal of Social Issues», vol.62, n.2, 2006, pp.307-326.

Valle (del) A., *El odio racial, ¿una herencia ineludible?*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.31-33.

Volpato T., *El Palo Mayombe en el distrito federal. Práctica y normatividad inter grupal de un patrimonio cultural africano localizado*, presentado en el marco del

XXXV congreso internacional de americanística, Perugia (Italia), el día 10 de Mayo de 2013 (en proceso de edición).

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.

Wade P., *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Universidad de Antioquia-Uniandes, Santa Fé de Bogotá, 1997.

Waldron J., *Cultural Identity and Civic Responsability*, 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 (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84.

Young I.M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Recursos electrónicos

Barberá E.D., *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», cuaderno 5, 2003 (http://www.ideaz-institute.com/).

Constitución de la República de Cuba (http ://www.pa rlamentocuban o .cu /i ndex . p hp?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=90).

Fierlbeck K., *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en «Canadian Journal of Political Scene/Revue canadienne de science politique», vol.29, n.1, Marzo 1996, pp.3-22 (http://www.jstor.org/stable/3232205).

French W., A. Weis, *An Ethics of Care or an Ethics of Justice*, en «Journal of Business Ethics», vol.27, n.1/2, Septiembre 2000, pp.125-136 (http://ww w. j s t or.org /st able /25074369).

Galloway J.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 (http://www.jstor.org/stable/2562638).

González Manrique L.E., *¿Quiénes somos?: multiculturalismo y relaciones interétnicas en América Latina*, en «Ómnibus» vol. 12, n.3, 2006 (http://www.omni-bus.com/).

Hartmann D., J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240 (http://www.jstor.org/stable/4148883).

Kelly P., *Multiculturalism Reconsidered*, ponencia presentada al XX Ipsa World congress of political science, Fukuoka 2006, International Political Science Association, pp.1-44 (http://paperroom.ipsa.org/).

Meriño Fuentes M. de los A., A. Perera Díaz, *Matrimonio y familia en el ingenio, una utopía posible. Cuba (1825-1886)*, «Caribbean Studies», vol.34, n.1, Enero-Junio 2006, pp.201-237 (http://www.jstor.org/stable/25613515).

Pollitt B.H., *The Rise and Fall of the Cuban Sugar Economy*, «Journal of Latin American Studies», vol.36, n.2, Mayo 2004, pp.319-348 (http://www.jstor.org /stable/3 87 5618).
Sanders J.M., *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357 (http://www.jstor.org/stable/3069245).
Smallwood L.L. (Jr.), *African Cultural Dimensions in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, Diciembre 1975, pp.191-199 (http: // ww w .js tor . o rg / stab le /2783614).
Walker B., *Plural Cultures, Contested Territories: a Critic of Kymlicka*, en «Canadian Journal of Political Scene/Revue canadienne de science politique», vol.30, n.2, Junio 1997, pp.211-234 (http://www.jstor.org/stable/3232379).

Aticismo como princípio civilizador e construtor de uma idéia de um Maranhão na formação do império brasileiro no século XIX

José Henrique de Paula Borralho[*]

Índice
Introdução; 1. A construção da Athenas brasileira; 2. Existiu uma Athenas?

Palavras chave
Athenas brasileira, identidade nacional, literatura, política, Grupo maranhense

Introdução

A edição de n.40 da revista *História Viva*, de fevereiro de 2007, ano IV (revista de história voltada para um público não acadêmico), traz na capa *o touro farnese*; detalhe de uma cópia romana da escultura helênica ocupando quase toda a extensão da capa. A escultura em mármore branco é de um jovem guerreiro segurando com a mão direita o chifre e com a esquerda a boca e a narina do animal. Ao lado de outros títulos e de forma destacada há a seguinte apresentação desta edição: «Magna Grécia: o esplendor da Itália helênica. A refinada tradição cultural que instruiu a civilização romana e inspirou o Renascimento».

Logo no editorial, com o título *Somos todos gregos*, assinado pelo editor assistente Frank de Oliveira, o tom e o teor da reportagem sinalizaria a posição da revista acerca das influências e contribuições da cultura grega para a formação do mundo ocidental, corroboradas por afirmações do tipo: «se o Ocidente nasceu e, em essência, permaneceu grego, isso se deve em grande parte à profunda helenização de Roma, operação que teve por teatro fundamental justamente a Magna Grécia» (p.42).

As vinte e duas páginas dedicadas ao tema reforçam o lugar comum quando se trata da importância da Grécia como civilização instituinte dos alicerces da cultura ocidental, lastreada pela função emblemática de dois grandes movimentos sociais europeus: o Renascimento e o Iluminismo, ambos legitimadores da suposta guinada e alavancada da civilização européia em relação às que lhe eram paralelas, parafraseando Jean Delumeau (1994). E, contrariamente ao que afirma a Revista, não foi a tradição cultural grega que

[*] Universidade estadual do Maranhão, Uema, Brasil.

inspirou o Renascimento e suas derivações, e sim os renascentistas que buscaram nas culturas greco-romanas um contraponto à hegemonia cultural teológica cristã católica medieval.

A matéria da revista está na contramão do livro do historiador Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, publicado em 1987. No volume 1, que trata da expansão da cultura européia para outros continentes, a partir de movimentos como as Revoluções industrial e francesa, período abordado por ele entre 1785-1850, o autor questiona o que é clássico numa civilização.

A bem da verdade, por que uma civilização se torna clássica?

Sem mencionar argumentos de autores como, por exemplo, Ítalo Calvino e sua obra *Por que ler um clássico* (1993), Bernal direciona seu olhar sobre o caráter racialista, de fundo ariano, acerca das circunstâncias que teriam levado a Grécia a ser exemplo, modelo, referência, pilar da constituição do mundo ocidental[1], e como o silêncio acerca das culturas afro-asiáticas foi uma opção consciente e meticulosa enquanto estratégia para a fomentação da superioridade racial sobre as demais civilizações.

As influências afro-asiáticas foram sistematicamente ignoradas, afirma Bernal. Este tipo de atitude legou ao esquecimento as contribuições que tais culturas deram à formação grega, dentre elas, a semítica e egípcia em amplo espectro, direcionando apenas a influência dos povos do norte sobre esta civilização.

Sem adentrar nas filigranas da obra, citando questões que atestam as influências afro-asiáticas sobre a formação grega a partir da linguística e arqueologia, a obra de Martin Bernal ao lado de autores que tratam da cultura ocidental como Jean Delumeau (1994), Jean-Pierre Vernant (2002), Hannah Arendt (2002), Marcos Del Roio (1998), entre outros, cerra fileira no cômputo geral da visão de civilização apontando o caráter preconceituoso e, consequentemente, desenhando como, ao longo da construção da cognominada modernidade, forjou-se a fusão greco-romana como esteio e arquétipo de um tipo de vivência e sociabilidade padrão e hegemônico no mundo do ocidente.

Este artigo não tem a intenção de adentrar no debate de como e por que Grécia e Roma se tornaram referências para a formação do mundo ocidental. Muito longe disso. O proposito é entender e indagar como no período imperial brasileiro, parcelas da sociedade que habitavam a cidade de São Luís de então decidiram se autocognominar herdeiros da civilização grega, ao tal ponto de assumirem que o Maranhão, então província, era a Athenas brasileira, ou seja, possuía os mesmos ou parecidos marcos conceituais para o Brasil que a Grécia tinha para o Ocidente.

Tampouco este artigo tem a intenção de comparar a Grécia clássica com o Maranhão imperial, apontando contradições e diferenças. Isso seria, na minha ótica, um equívoco, pois, ao apontar as dessemelhanças entre estas duas culturas, tomaria a primeira como princípio inquestionável e dogmático, sem lançar críticas de como, ao longo da

[1] Sobre a trajetória de como o mundo ocidental optou pelo "milagre grego", ver: Arendt (2002), Cartledge (2002), Jaeger (2001), Pugliesi (2003), Rocha (1982), Sneel (2002), Vernant (2002). A partir destes e de outros autores, discuto a questão do legado grego sobre as noções de mito, história, memória, formação do mundo ocidental, modernidade, Borralho (2005).

formação do cognominado mundo ocidental, mais precisamente no momento de sua gestão, a modernidade – período de aquiescência, construção e consolidação de uma Europa enquanto civilização referente – foi moldada por movimentos como os equivocados conceitos de Renascimento e Iluminismo. O "resgate" renascentista da cultura greco-romana foi um dos principais elementos de ilação entre o período helenístico e o que seria no futuro cognominado enquanto Europa. O Renascimento construiu uma idéia de ocidente e da Europa como catalisadora deste princípio.

Os maranhenses e aqueles que participaram da ereção do epíteto da Athenas brasileira têm em comum com os forjadores da civilização ocidental o caráter racista e preconceituoso, pois tal como na Grécia clássica, escravista, em que culturas como as afro-asiáticas tiveram papel predominante na sua formação e ainda assim foram sistematicamente negligenciadas, no Maranhão, imerso na escravidão, a fundação de uma província com características específicas, dotada de figuras "geniais", privilegiou aspectos europeizantes em detrimento dos africanos e indígenas. Esta escolha foi consciente.

1. A construção da Athenas brasileira

Em uma ilha a 2º graus do Equador, em uma sociedade ensimesmada, entrópica, envolta numa guerra civil de proporções como a Balaiada (1838-1841), ao longo do período imperial, algumas lideranças intelectuais e políticas encontraram no referencial grego uma "resposta" ao caos provocado por essa guerra[2], ao mesmo tempo em que costuraram uma articulação política entre o emergente estado imperial brasileiro e a recém-formada província do Maranhão, outrora Estado de vastas dimensões territoriais.

A Athenas brasileira, além do seu caráter racista e preconceituoso, é também uma "resposta", tal como foi o Renascimento para as sociedades que eram paralelas à Europa, ante o "isolamento" geográfico, cultural, político do Maranhão, mas, sobretudo dos habitantes da ilha de São Luís. O Maranhão, tal como sua capital, é quase também uma ilha, exceto pela ramificação da Serra do Gurupi.

O comportamento insular de alguns habitantes da São Luís oitocentista é coadunado, por um lado, pela auto-referenciação de seus costumes, das práticas cotidianas de moradores que, olhando por sobre a baía de São Marcos, enxergavam um horizonte distante da velha Europa e de outros centros do Brasil como o Rio de Janeiro; por outro lado, pela busca incessante de ligação desse mesmo horizonte com a Europa e com outros centros do Brasil.

Esse suposto "isolamento" da corte tornava o Maranhão mais próximo a Portugal que ao restante do império. O "isolamento", no entanto, era mais discursivo que objetivo, uma vez que, se analisarmos a quantidade de navios que entravam e saíam do porto de São Luís, o número de maranhenses que estudaram em universidades européias e a

[2] A guerra dos bem-te-vis é uma expressão utilizada por Matthias Röhrig Assunção, um dos maiores estudiosos e especialistas sobre a Balaiada em *A guerra dos Bem-te-vis: A Balaiada na memória oral*, 2008.

própria dinâmica da economia agroexportadora, veremos que de fato nunca foi empecilho nem geográfico, nem político, muito menos cultural. Mas foi um recurso discursivo para alguns habitantes da capital, ora reivindicarem mais proximidade econômica e cultural com a antiga metrópole, criticando o centralismo político e econômico da corte, ora para legitimar que nessa distante ilha forjou-se uma experiência social tão esplendorosa quanto a Grécia clássica, por isso, constituía-se enquanto arquétipo para o restante do império.

Isto implica dizer que esse distanciamento circundado pelas águas do Maranhão possuía uma dupla face: era utilizado enquanto entropia para referendar o espaço vivencial dos ludovicenses (moradores de São Luís) orgulhosos por seu passado lusófilo, sua posição estratégica mais próxima de Lisboa que o restante do Brasil, seu passado colonial e, o quanto tal entropia havia criado mecanismos civilizatórios que o restante da nação não havia sido capaz de emular. As mesmas águas que afastavam São Luís do restante do mundo eram as mesmas que serviam de ligação. A entropia de alguns moradores de São Luís havia possibilitado a criação de uma sociedade com características insulares, ou seja, a linha do horizonte era ao mesmo tempo defesa/proteção ao que acontecia em outros lugares solidificando hábitos locais assim como alimentava a possibilidade de transpô-la. O único problema é que poucos moradores poderiam descobrir, através das viagens, o que havia atrás dessa linha. Os que a cruzavam e desembarcavam em outros portos, quando retornavam, alimentavam o desiderato daqueles que nunca haviam rompido as dimensões insulares de São Luís e da quase "ilha-Maranhão" (até meados do século XIX São Luís era conhecida como "ilha do Maranhão"). Mas nem todos almejavam viajar para a Europa ou outros lugares. Por isso mesmo a Athenas Brasileira era aspiração de poucos.

O distanciamento com o Rio de Janeiro e, consequentemente, a aproximação com Portugal, proveu uma relação de pertencimento estreito de alguns maranhenses com a metrópole emoldurando um passado de fortes vínculos. Tal passado cambiou de grau de intensidade, de inflexão e referenciação. Logo no pós-independência, foi uma arma contra os novos rumos políticos por que passava a nação, momento de indefinição, cuja "segurança" do antigo império servia como entificação de um padrão civilizatório, portanto, político e social; porém, à medida que o império brasileiro ia se consolidando, esse passado lusitano foi sendo ressignificado, encapsulando a herança linguística e cultural de Portugal como argumento justificador de que, exatamente por possuir tal passado e herança portuguesa, o Maranhão estava apto não só a participar do império brasileiro, leia-se formação da nação, como em alguns aspectos a dar o tom dos elementos constitutivos balizadores de uma nação, como política, literatura, jornalismo.

Nesse aspecto o Maranhão não destoa do restante do império no que tange à questão da identidade. Segundo Gladys Ribeiro (2002: 21) «a identidade nacional foi sendo elaborada durante os primeiros anos do império, quando se foi definindo "o que era ser brasileiro" em oposição ao "ser português", ainda que sejam necessários estudos amiúdes de como tal processo se deu nas diversas províncias brasileiras».

No caso do Maranhão, este artigo tem como premissa a indicação de que a Athenas foi a forma como os maranhenses participaram do jogo da construção identitária

nacional sem que necessariamente a herança cultural de Portugal fosse relegada. Nesse âmbito, no difuso processo de construção do que era ser brasileiro em terras maranhenses, o passado lusitano foi rechaçado quando interessou a comerciantes, funcionários públicos e demais setores eliminarem suas dívidas, ocuparem cargos e disputarem espaços de poder, para depois ser recomposto enquanto simbolização dos ícones de uma grande nação, incluindo as características que poderiam fazer do Brasil páreo ante as nações vizinhas do continente. Ou seja, a educação coimbrã, os estudos causídicos da formação jurídica, a constituição linguística portuguesa, a religião católica, a economia mercantil, haviam constituído bases para a estruturação de uma nação que por suas condições, já nascera gigante pela própria natureza. Portanto, a recomposição não é resgate, é transfiguração, adaptação, remodelação, reestruturação, ressignificação do que interessava, quando interessava e para quem interessava.

Por se tratar de interesses, falo de pessoas por trás deles. A Athenas, como mencionado no texto, não foi criação de única mente, não possuiu um único mentor, e sim uma aspiração de frações de classes conforme mudava o jogo político no Brasil e no Maranhão. Tais figuras ocuparam espaços de legitimação social, estâncias de poder e decisão, quer na estrutura administrativa da província, quer na imprensa, na educação formal enquanto educadores, quer na literatura.

Tais figuras fizeram da Athenas brasileira um projeto de construção de uma cultura oficial e, enquanto intelectuais, organizaram a forma como as estâncias sociais legitimadoras interpretavam a sociedade, posicionavam os indivíduos, controlavam o aparato burocrático do estado, didatizavam o passado, construíam o futuro, conduziam o presente. Não havia, no entanto, hegemonia dentro dessas frações de classes, pois cada grupo possuía interesses específicos dentro da construção do estado burocrático da província e como a província poderia se articular dentro da formação burocrática imperial. Por isso o argumento central se refere «a uma fundação do Maranhão no império brasileiro». Não é que o Maranhão passasse a existir a partir do século XIX, mas como esse novo Maranhão dentro do império brasileiro poderia ser interpretado e traduzido.

Esses intelectuais organizaram uma parte da cultura maranhense no sentido gramsciano do termo, ou seja, quando esses atores sociais, ocupando «função essencial no mundo da produção econômica, de forma orgânica, criaram consciência da própria função» (Gramsci, 1985: 3). Funções exercidas na estrutura administrativa do aparato burocrático como presidentes de província, secretários de estado da província, juízes, fiscais de higiene pública, professores, no legislativo central, provincial e local, como senadores, deputados e vereadores, enquanto liberais autônomos como advogados, tipógrafos, redatores, jornalistas.

Importante frisar que esses atores sociais, exercendo ou não a função de intelectuais, uma vez que, segundo Gramsci (1985: 7), «todos os homens são intelectuais, mas nem todos desempenham na sociedade a função de intelectuais», transitavam pelas mesmas instâncias, formavam pequenos grupos, decidiam entre si e repartiam a condição de intérpretes, condutores da sociedade maranhense. Dependendo das situações e conforme o pêndulo da correlação de forças do jogo político na corte e na província, não havia repartição, havia disputa, guerra, velada e aberta, justa e desleal, com requintes de

"civilidade" e "barbárie" ao mesmo tempo. Tudo em nome da melhor condução possível da província, incluindo nomes, instituições, partidos, situações e circunstâncias em que tais atores sociais se manifestam enquanto intérpretes, administradores, chefes políticos, arautos do saber.

A visibilidade desses atores estava lastreada pela construção de biografias, ou seja, era necessário fazer conhecer como os organizadores da cultura oficial maranhense deveriam ser emblematizados enquanto pessoas insignes, já que carregavam a missão da construção da vida pública. Constituíam aquilo que Regina Abreu (1996: 43) cognominou enquanto «homens-semióforos», «estabelecendo uma distância entre eles e os outros, rodeando-se de objetos-semióforos e deles fazendo alarde». Essa distância foi construída através da linguagem literária, jornalística e, sobretudo, biográfica. «Os semióforos são, portanto, pontes entre o mundo visível e o mundo invisível, são suportes materiais de ideias, desempenham a função de intermediários entre os espectadores e o mundo invisível de que falam os mitos, os contos e as histórias», segundo Regina Abreu (1996: 43). A Athenas brasileira era um mito[3] constituído a partir de homens-semióforos, portanto, também mitos.

Neste âmbito importa ressaltar debates e questões como nação, raça, religião, imprensa, e, sobretudo, literatura, destacando o papel do romantismo como corrente literária com peso significativo na construção dos sentidos da identicidade nacional.

[3] Em artigo *Tempo, história e contra-história* (Borralho, 2005: 109), discutindo o legado grego acerca das noções de história, memória, mito, modernidde, e as conseqüências disto para a formação do mundo ocidental, afirmo, por exemplo, que o mito não pode ser entendido somente como esfera mágica, fantástica, fantasmagórica, pois é histórico, ordenado. A lenda etiológica (mito) era um estudo das origens das coisas, embora não fosse um presente *continuum*, possuía um sentido pragmático desenvolvendo uma consciência histórica na esperança de que a lembrança os livrasse da mortalidade, do esquecimento e as glórias dos antepassados dessem legitimidade aos seus descendentes. Heródoto, por exemplo, embora tivesse se esforçado em distanciar-se das narrativas homéricas, abrindo caminho para uma história empírica ao não acreditar na intervenção divina, não narrar um passado lendário, criticava os chefes políticos por agirem sob motivações privadas assemelhando-se aos heróis de Homero, ainda assim, enquadrava-se dentro da tradição dos contos e de uma estilística influenciada por este último, uma vez que a *Ilíada* corroborou para o despertar do que era "ser helênico", posto que o pan-helenismo não se baseava unicamente nas instituições políticas, mas, sobretudo nas festas comuns, no culto ao oráculo de Delfos e na língua, segundo Snell (2002). Ou seja, o despertar de uma consciência historicizante fincada na racionalidade filosófica, opôs mito e história considerando o primeiro como fantasmagoria que deveria ser abandonada em detrimento de uma investigação cientifica consubstanciada em uma epistemologia nascente. A compreensão de que o mito é "irreal", "fantasioso", além de obnubilar uma compreensão sobre seu papel enquanto elo de sociabilidades, elemento gregário, semióforo, cria ideologicamente um referente de que a história científica e somente ela pode desvendar a câmara escura do passado humano. Para um grego pré-socrático, a oposição entre mito e história não fazia qualquer sentido. O mito era a própria explicação de sua vida e ele foi porta de entrada do conhecimento acerca do mundo. O ordenamento do passado humano em etapas organizadas, cronológicas, evolutivas, ordenadas e progressistas tem sido uma característica das interpretações da história. A Athenas brasileira é neste aspecto um mito, pois, ainda que não atemporal, já que todos demarcavam o surgimento do Grupo maranhense (1832-1864) como marco fundante do epíteto, não se discutia o porquê do surgimento de tantos gênios. Além disso, a Athenas Brasileira criou um sentido de organização social, uma explicação sobre o passado do Maranhão, fundou uma etiologia, um *ethos* das coisas do Maranhão, estabeleceu o passado enquanto patrimônio.

A identicidade maranhense atravessou o exercício das biografias na construção de homens-semióforos, com atenção específica para Antonio Henriques Leal. O referido biógrafo é autor de *Pantheon maranhense: ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*, publicados em dois tomos, quatro volumes, entre 1873-1875.

Antonio Henriques Leal, filiado ao partido liberal, constituiu-se enquanto intelectual orgânico no sentido gramsciano no termo. Segundo Gramsci (1985: 14), «para alguns grupos sociais, o partido político não é senão o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos». Isso se aplica bem à figura de Henriques Leal e à forma como ele narrou o *Pantheon* repleto de figuras correligionárias do seu partido.

Ainda que tenha usado a expressão Athenas brasileira uma única vez quando biografou a vida de Odorico Mendes, ao perfilar a vida de ilustres maranhenses ressaltando suas atividades, quer na administração pública da corte e da província, quer no jornalismo, exército, literatura, educação, judiciário e demais áreas, simbolizou para os demais moradores da província, para os adversários conservadores e para o resto da nação, como os liberais maranhenses estavam dando suas parcelas de contribuição para a ereção da grande nação. Esta é uma das funções da biografia: apresentar-se como «um documento histórico destinado as gerações futuras, um depoimento verídico», segundo Regina Abreu (1996: 71). Ao biografar determinadas figuras e colocá-las no panteão da imortalidade, Antonio Henriques Leal construía um tipo de memória sobre o passado desses maranhenses atrelados ao passado da nação brasileira.

A construção da Athenas brasileira centrou-se na figura de quatro grandes pilares da literatura brasileira: Odorico Mendes, Francisco Sotero dos Reis, Gonçalves Dias e João Lisboa. A intenção foi evidenciar que, mesmo alardeando ser o Maranhão um celeiro de grandes poetas, intelectuais, oradores, jornalistas, matemáticos, físicos, via de regra, a sustentação do epíteto ateniense estava baseado em "cinco" figuras constituidoras da "pentarquia maranhense de quatro notáveis", exatamente Manuel Odorico Mendes, Francisco Sotero dos Reis, Joaquim Gomes de Sousa, João Francisco Lisboa e Gonçalves Dias. Chamo de "pentarquia de quatro notáveis", pois ao longo do século XIX a evocação da Athenas ressalta a figura destes cinco, com menor ênfase para o matemático e físico Gomes de Sousa, além do fato de que em boa parte o espaço das letras ocupou posição bem mais vantajosa que as ciências exatas, fazendo de Gomes de Sousa muitas vezes uma voz isolada. Seu ponto de inflexão e intercessão não eram as letras e a forma como estas didatizavam e traduziam os grandes debates nacionais, por isso, sempre que se ressalta a sua figura, destaca-se a sua capacidade individual de ter sido um grande estudioso dos números, ao contrário dos literatos, cujo ambiente cultural proporcionaria condições para a emulação da sensibilidade artística e social.

A figura de João Lisboa é emblemática. Mesmo sendo integrante da pentarquia de quatro notáveis, tomo Lisboa como iconoclasta da idéia da Athenas Brasileira, mesmo que os demais jamais tenham se sentido atenienses ou tenham reproduzido tal epíteto, porém, o silêncio ou omissão acerca dessa questão os colocou em posição diametralmente oposto à de Lisboa, que sempre fez questão de se posicionar, criticar a sociedade elitista de São Luís, os costumes, a moda, a fala, os hábitos, a religião, a arquitetura, a pobreza e, sobretudo, a política provinciana – ainda que ele tenha

pertencido a uma elite política, intelectual, sectário das causas liberais exaltadas, atrelado a famílias importantes e ricas, como a Franco de Sá, e apresente idiossincrasias na sua biografia política.

A posição de João Lisboa, sua postura ante a idéia, para ele bizarra da Athenas, o confronto do que poderia caracterizar uma suposta condição grega no Maranhão em pleno século XIX se choca com os dados oficiais sobre as condições estruturais da província no que tange à educação, teatro, tipografias, letramento, economia. A perspectiva dele era mostrar o quanto de alvissareiro foi se sentirem atenienses mesmo que as condições objetivas da cidade de São Luís evidenciassem o contrário.

Cabe um esclarecimento sobre isso. Não foi minha intenção "provar", evidenciar que nunca existiu uma Athenas equinocial, afinal, em vários lugares outras sociedades constituíram para si epítetos, imagens, símbolos, representações, inclusive utilizando a acepção grega. Ao contrário, quero evidenciar por que parcelas da sociedade maranhense e mais precisamente da cidade de São Luís erigiram para si este semióforo. Ao tentar explicar porque querer ser Athenas, espero contribuir para uma hermenêutica da cultura maranhense, rica em diversidade, polissêmica, afro-descendente, indígena, negra, branca, racista, preconceituosa, excludente, includente ao mesmo tempo.

2. Existiu uma Athenas?

Sim, para aqueles que assim a consideravam e se consideravam. Desviando o foco sobre se existiu ou não uma Athenas em plenos trópicos no século XIX, tento apontar na perspectiva de por que assim frações de classe do Maranhão, colocando-se na condição de organizadores de toda a cultura maranhense, optaram conscientemente em selecionar e erigir determinadas representações em detrimento de outros segmentos sociais que, embora presentes do labor do dia-a-dia do sol tórrido do Maranhão, sempre foram negligenciados.

Falar da Athenas brasileira é falar de conflitos sociais, de disputas de memórias, de opções políticas e sociais, de instrumentação econômica por parte dos detentores do poder político, das desigualdades de uma nação que nascia pautada na exclusão, na exploração do trabalho escravo, nas inúmeras diferenças que forçosamente criaram élan de pertencimento a um grande projeto de nação controlado por elites econômica e política[4]. Ao editarem o

[4] Quando tomo a acepção de elite política ou classe política não é nos termos propostos por Mosca ou Pareto que, segundo Gramsci, «não é mais do que a categoria intelectual do grupo social dominante: o conceito de classe política de Mosca deve se avizinhar ao conceito de elite de Pareto, que é uma outra tentativa de interpretar o fenômeno histórico dos intelectuais e sua função na vida estatal e social» (1985: 4). Tanto Pareto quanto Mosca se apropriam de uma idéia de "solidariedade mecânica e orgânica" das classes sociais eliminando o conflito. Neste aspecto, a elite intelectual seria a representação organizada de uma elite política ocupando uma função de organização do espaço social dessa mesma elite numa sociedade sem confronto. Ao contrário, advogo que as elites intelectual e política do Maranhão, ao erigirem uma Athenas, optaram por uma formação de uma sociedade branca, instruída e refinida sustentada pelo trabalho escravo, excludente, preconceituosa e distante das diversidades sócio-culturais do Maranhão oitocentista.

epíteto ateniense não vislumbraram o mosaico compósito da diversidade sócio-cultural do Maranhão, encobriram segmentos sociais que ladeavam a reza do latim ao tambor-de-crioula, pratos "refinados" da Europa ao lado de vendeiros, quituteiras, pregoeiros que não escondiam outro Maranhão. Estavam porque sempre estiveram ali.

Referências bibliográficas

Abreu Regina, *A fabricação do imortal. Memória, história e estratégias de consagração no Brasil*, Lapa/Rocco, Rio de Janeiro, 1996.

Assunção Matthias Röhring, *A guerra dos Bem-te-vis. A Balaiada na memória oral*, 2ª edição, Edufma, São Luís, 2008.

Assunção Matthias Röhring, *Cabanos contra Bem-ti-vi: a construção da ordem pós-colonial no Maranhão (1820-1840)*, in Priore Mary e Gomes Flávio (orgs.), *Os senhores dos rios*, Elsevie, Rio de Janeiro, 2003.

Assunção Matthias Röhring, *Miguel Bruce e os horrores da anarquia no Maranhão, 1822-1827*, in Istvan Jacksó (org), *Independência, história e historiografia*, Hucitec, São Paulo, 2005.

Assunção Matthias Röhring, *Histórias do Balaio. Historiografia, memória oral e as origens da Balaiada*, «Revista Brasileira de História Oral», 1, 1998, pp.67-68.

Arendt Hannah, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2002.

Bernal Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, NC, 1987.

Borralho José Henrique de Paula, *Terra e céu de nostalgia: tradição e identidade em São Luis do Maranhão*, Café e Lápis, Fapema, São Luis, 2011.

Borralho José Henrique de Paula, *Uma Athenas equinocial: a literatura e a fundação de um Maranhão no império brasileiro*, Edfunc, São Luis, 2010.

Borralho José Henrique de Paula, *Tempo, história e contra-história*, «Ciências Humanas em Revista», III, 1, 2005

Borralho José Henrique de Paula, *Tradições historiográficas no Maranhão*, «Outros Tempos», 1, 2004, www.outrostempos.uema.br

Calvino Ítalo, *Por que ler os clássicos*, tradução de Nilson Moulin, Cia. das Letras, São Paulo, 1993.

Cartledge Paul (org), *História ilustrada da Grécia*, Ediouro, Rio de Janeiro, 2002.

Delumeau Jean, *A civilização do Renascimento*, Estampa, Lisboa, 1994.

Gramsci Antônio, *Os intelectuais e a organização da cultura*, tradução de Nelson Coutinho, Círculo do Livro, São Paulo, 1985.

Jaeger Werner, *Paidéia. A formação do homem grego*, tradução Artur M. Parreira, 4ª ed., Martins Fontes, São Paulo, 2001.

Leal Antonio Henriques, *Pantheon maranhense. Ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*, São Luis, 1873, Alhambra, tomo I, Rio de Janeiro, 1987.

Leal Antonio Henriques, *Pantheon maranhense. Ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*, São Luis, 1875, Alhambra, tomo II, Rio de Janeiro, 1987.

Pugliesi Márcio, *Mitologia greco-romana: Arquétipo dos deuses e heróis*, Editora Madras, São Paulo, 2003.
Reis Sotero dos, *Curso de literatura portuguesa e brasileira*, tomos I, II, III e IV, Tipografia Belarmino de Mattos, São Luís, 1866.
Reis Sotero dos, *Postillas de grammática geral aplicada à língua portuguesa pela anályse dos clássicos*,
Reis sotero dos, *Guia para a construção portuguesa*, 3ª edição, Tipografia Belarmino de Mattos, São Luís, 1870.
Ribeiro Gladys Sabina, *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro reinado*, Faperj, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2002.
Rocha Filipe, *Teorias sobre a história*, Editorial Fransciscana Montariol, Braga, 1982.
Roio Marcos Del, *O império universal e seus antípodas. A ocidentalização do mundo*, Ícone, São Paulo, 1998.
Santos Maria Januária Vilela dos, *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*, Ática, São Paulo, 1983.
Schwarcz Lilia Moritz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, Cia. das Letras, São Paulo, 1993.
Sevcenko Nicolau, *O Renascimento*, Atual, São Paulo, 1994.
Silva Luis Antônio Vieira da, *História da independência da província do Maranhão, 1822-1828*, Companhia Editora Americana, Rio de Janeiro, 1972.
Silveira Simão Estácio, *Relação sumária das cousas do Maranhão*. *Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*, Siciliano, São Paulo, 2001.
Snell Bruno, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, Perspectiva, São Paulo, 2002.
Vernant Jean-Pierre, *Entre mito e política*, Edusp, São Paulo, 2002.

Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica

Valentina Raffa[*]

Indice

1. Una breve cornice epistemologica sulle teorie dello sviluppo; 2. Decostruire la categoria classica; 3. Nuove tecnologie di comunicazione e culture indigene; 4. Comunità miskita e mixteca a confronto; 5. Processi di inculturazione tecnologica in alcune comunità miskitas; 6. Le comunità mixteca e zapoteca tra migrazioni e processi tecnologici; 7. Alcune riflessioni

Parole chiave

Sviluppo, postdesarrollo, tecnologie della comunicazione, culture indigene

1. Una breve cornice epistemologica sulle teorie dello sviluppo

La riflessione proposta affronta la categoria sociologica dello sviluppo, elaborata dalla modernità occidentale e sulla quale sono stati prodotti copiosi discorsi. Si considera la stretta relazione individuata da Foucault[1] tra potere e sapere e si afferma con Hobart[2] come questi siano prodotti e allo stesso tempo strumenti di relazioni di potere[3].

Su questa linea si colloca la letteratura sociologica postcoloniale, studi nati intorno agli anni Settanta che lavorano sul ribaltamento della relazione di potere determinata dalla colonizzazione, secondo la quale la dottrina dello sviluppo nelle scienze sociali è frutto del pensiero occidentale[4] e la lettura dello sviluppo nei Paesi del Sud del mondo,

[*] Università di Messina.

[1] M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.

[2] M. Hobart, *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge, London, 1993.

[3] Per fare un esempio basti pensare alla creazione della Banca mondiale e del Fondo monetario internazionale con gli accordi di Bretton Woods (1944).

[4] A questo proposito Said introduce la categoria dell'orientalismo, intendendo l'elaborazione di un tipo di discorso sull'Oriente attraverso il quale l'imperialismo occidentale può esercitare il suo controllo: «L'Oriente presentato dall'orientalismo è quindi un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l'Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali. Se questa definizione dell'orientalismo sembrerà più politica di quanto dovrebbe, sarà semplicemente perché l'orientalismo stesso è il prodotto, più di quanto dovrebbe, di forze e attività di natura politica» (E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999, p.201).

proposta dagli scienziati sociali, è tipica di uno straniero o di un colonizzatore che non prende in considerazione le prospettive di quei popoli che lo sviluppo l'hanno subito[5].

Le categorie di «sviluppo» e «sottosviluppo» furono introdotte nel 1949 dall'allora presidente degli Stati Uniti Harry Truman, durante il discorso inaugurale alla nazione. Si celebrava l'idea di uno sviluppo inteso come crescita economica (aumento del Pil) che affondava le radici nel processo di industrializzazione, nella tecnologia e nel progresso scientifico. All'indomani del secondo conflitto mondiale, in piena ricostruzione, gli Stati Uniti, simbolo di questo modello di sviluppo, divenivano un esempio virtuoso che tutti i Paesi, soprattutto quelli cosiddetti «sottosviluppati», avrebbero dovuto seguire per sfuggire alla condizione «primitiva» di povertà e arretratezza alla quale altrimenti sarebbero stati condannati. Le conoscenze tecniche e le risorse materiali degli Stati Uniti non solo avrebbero alleviato le sofferenze di quei popoli, ma li avrebbero anche aiutati a produrre di più, attraverso i loro stessi sforzi[6].

Questa visione fece da sfondo alla teoria della modernizzazione o teoria eurocentrica dello sviluppo, nata in Occidente negli anni Sessanta, secondo la quale i Paesi sottosviluppati avrebbero potuto svilupparsi in senso evoluzionistico, e quindi passare da una società tradizionale ad una moderna, seguendo l'esempio dei Paesi occidentali ricchi, cioè attraverso l'industrializzazione[7].

La teoria della modernizzazione fu sintetizzata da Rostow nella teoria dei cinque stadi che interpretava il sottosviluppo come una prima tappa inevitabile verso lo sviluppo, e cioè la società dei consumi di massa, raggiungibile attraverso l'industrializzazione e la tecnologia. Per lui lo sviluppo era «un processo spontaneo ed irreversibile intrinseco a ciascuna società e che può essere stimolato dalla competizione esterna o da una minaccia militare e da misure interne che sostengono i settori moderni e modernizzano quelli tradizionali»[8].

Lo sviluppo divenne pertanto sinonimo di progresso, figlio di quel pensiero classico evoluzionista e positivista che leggeva il mutamento sociale come progressione secondo causa ed effetto e che era profondamente legato ad una visione lineare della storia che tendeva al miglioramento infinito[9].

Il progresso in cui la modernità occidentale ha creduto ed investito è divenuto il dispositivo ideologico che le ha permesso di imporsi in tutto il mondo come unico modello possibile.

A partire dagli anni Settanta, alcuni intellettuali, in Europa e in Centro e Sud America, iniziarono e mettere in discussione la teoria eurocentrica dello sviluppo, rivendicando la possibilità di pensare ad altri modelli di sviluppo e di società. In questi anni, in quella che viene definita «America Latina», fu elaborata la teoria della dipendenza,

[5] S. Goonatilake, *Crippled Minds. Exploration into Colonial Culture*, Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Delhi, 1982.

[6] Vedi http://www.youtube.com/watch?v=KZwWrofreuQ.

[7] B. Hettne, *Le teorie dello sviluppo*, Asal, Roma, 1997.

[8] W. Rostow, *The stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, p.82.

[9] Cfr. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967; A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi, Milano, 1776.

secondo la quale la ricchezza e lo sviluppo dell'Occidente dipendevano dallo sfruttamento delle risorse dei Paesi del Sud, e il sottosviluppo dei Paesi poveri era causato dallo sviluppo del Nord. Esistevano pertanto un centro ricco e una periferia che avrebbe potuto emanciparsi solo attraverso la politica del contare sulle proprie forze[10].

Da allora in poi, nella comunità scientifica si dibatté a lungo, non solo sulla necessità, ma anche sulle modalità attraverso cui fosse possibile decolonizzare l'immaginario sullo sviluppo. Nel suo saggio *Le teorie dello sviluppo* Hettne approfondisce i temi di questo dibattito, facendo riferimento all'emergere di una idea di sviluppo diverso che poggiasse le basi essenzialmente sul coinvolgimento delle comunità e sulla partecipazione popolare in interventi su piccola scala, privilegiando temi quali l'ecologia, le identità delle comunità locali, l'emarginazione delle minoranze etniche. Un'idea che pare abbia avuto maggiore successo in Occidente e meno nel resto del mondo dove, secondo quanto scrive Hettne, le *élite* di potere locali, interessate al raggiungimento delle condizioni materiali di vita proprie dell'Occidente, non hanno sposato l'atteggiamento che egli definisce «populista» che «interpreta gli interessi e i valori delle società rurali minacciate dalla penetrazione del capitalismo industriale»[11].

E mentre i sostenitori di un'altra forma di sviluppo mettevano in discussione il concetto di necessità primarie o bisogni di base, rivendicando l'urgenza di uscire dalla loro assolutizzazione e ripensarli con specifico riferimento alle epoche, ai Paesi e alle società, la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale mettevano in campo strategie di distribuzione delle risorse che privilegiavano la logica secondo la quale i bisogni primari sono universali e quindi uguali per tutti i contesti sociali e per ogni individuo appartenente a quei contesti.

Vandana Shiva e Serge Latouche sono due tra i principali intellettuali che hanno contribuito attivamente ed energicamente al dibattito attraverso una produzione scientifica indirizzata ad una dura critica dello sviluppo capitalistico.

La prima lo definisce, in maniera provocatoria, *mal-dévelopment*, col duplice significato di mal sviluppo che «considera improduttivo tutto il lavoro che non produce profitti e capitali»[12], e sviluppo al maschile, mosso cioè dal pensiero maschile che non «si prende cura», come fa invece quello femminile, ma tende all'accumulazione del capitale monetario attraverso la distruzione delle risorse naturali[13].

Il secondo elabora la categoria, seppur criticata, della «decrescita». Partendo dall'assunto secondo il quale «sviluppo» e «sostenibilità» sono due categorie inconciliabili, Latouche propone di decostruire l'antico concetto illuminista del progresso e

[10] Si veda: A. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969; I. Wallerstein, *The Modern World System*, vol.1, Academic Press, New York, 1974; P. Baran, *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, NewYork-London, 1957; T. Dos Santos, *Dependence Relations and Political Development in Latin America: Some Considerations*, «Ibero Americana», VII, 1977; C. Furtado, *The Economic Growth of Brasil*, University of California Press, Berkeley, 1963.

[11] B. Hettne, *Le teorie*…, *op. cit*., p.201.

[12] V. Shiva, *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino, 1991, p.7.

[13] A. Cammarota, *Femminismi da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

attuare una decrescita che ripensi la ricchezza in termini di giustizia sociale e rispetto ambientale; per lui la decrescita, «questo arretramento ragionevole», «non ha nulla di nostalgico, deve essere accompagnato a cambiamenti qualitativi resi possibili dalle tecniche più innovative e auspicabili per la loro equità ecologica e sociale»[14].

2. Decostruire la categoria classica

Considerando che tutte le teorie classiche sullo sviluppo hanno fallito nella promessa di garantire benessere alle società che sarebbero passate dalla modernizzazione, si procederà pertanto intorno a due interrogativi:

a) Che cos'è lo sviluppo?

b) Che succede, oggi, quando le culture indigene entrano in contatto con i processi di modernizzazione o, meglio ancora, con la modernità occidentale della quale il concetto di sviluppo è una dimensione fondamentale?

Attraverso un'opera di decostruzione dell'idea classica di sviluppo, avvalendosi soprattutto degli orizzonti teorici degli studi postcoloniali di Spivak, Fanon, Said e Memmi[15], i quali insistono sulla necessità di produrre modelli di interpretazione del mondo capaci di uscire dalle logiche coloniali, si è giunti all'idea della indeterminatezza del concetto di sviluppo[16] e della necessità di concepirlo come staccato dalla crescita economica, inteso cioè come l'insieme di quelle determinanti umane, sociali, politiche ed economiche che garantiscono una buona qualità della vita.

Si sceglie, pertanto, di accogliere la proposta di Escobar di studiare lo sviluppo come un'esperienza storica singolare; come la creazione di un dominio di pensiero e di azione attraverso l'analisi di tre elementi che lo definiscono: le forme di conoscenza che si relazionano ad esso e attraverso le quali si costituisce come teoria; il sistema di potere che regola la sua pratica; le forme di soggettività prodotte da questo discorso, quelle attraverso le quali la gente si riconosce come sviluppata o sottosviluppata[17].

Escobar introduce la categoria del *postdesarrollo* riferendosi alla possibilità di creare differenti discorsi e rappresentazioni, alla necessità di cambiare le pratiche del sapere e del fare, di moltiplicare centri e agenti di produzione della conoscenza, per rendere «soggetti» dello sviluppo quanti sono stati «oggetti». La modalità è quella di focalizzar-

[14] S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007, p.63.

[15] Si veda: G.C. Spivak, *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2002; F. Fanon, *Il negro e l'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965; F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1995; F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, 1996; E. Said, *Orientalismo, op. cit.*; E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993; A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editori, Napoli, 1979; A. Memmi, *Ritratto del decolonizzato. Immagini di una condizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

[16] *Ibidem*.

[17] A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, «Revista Española de Desarrollo y Cooperación», 24 julio 2009, pp.82-99.

si sulle forme di adattamento, sovversione e resistenza che la gente produce localmente di fronte ad interventi di sviluppo (in senso occidentale).

Il *postdesarrollo* nasce dagli sviluppi della teoria post-strutturalista che indirizza la sua critica verso la necessità di produrre «un'etica del sapere specifico come pratica di libertà»[18]. Non si tratta di un'epoca storica; Escobar lo definisce come una presa di coscienza che la realtà possa definirsi in termini distinti a quelli dello sviluppo e, di conseguenza, le persone e i gruppi sociali possano agire sulla base di queste differenti definizioni[19]. C'è dunque una critica alla visione eurocentrica della conoscenza che non è una semplice rappresentazione della realtà, ma, come ha spiegato bene anche Foucault, è un processo politico che produce delle conseguenze sul mondo reale[20]. C'è poi l'idea che il *postdesarrollo* è da intendersi non solo come concetto, ma anche come pratica sociale. Secondo l'autore esso si caratterizza per l'emergere di movimenti sociali come «simboli di resistenza alle politiche del sapere e all'organizzazione del mondo dominanti»[21], che ripensino dal basso agli effettivi bisogni della gente.

Arce e Long[22], autori che insieme ad Escobar hanno contribuito al dibattito sul post-sviluppo, delineano una modernità «pluralizzata» e lavorano sulla categoria del *counter-work*. Con questo termine essi indicano le trasformazioni che qualsiasi gruppo sociale mette in moto dinnanzi ad un intervento di sviluppo, sia esso una tecnologia, un progetto o una forma di sapere, riposizionandolo all'interno del proprio universo culturale, quindi attribuendogli un senso proprio. L'aspetto interessante di questo meccanismo consiste nell'attività di individuare e riprodurre le rimodulazioni più significative che contribuiscono maggiormente all'*empowerment* politico del gruppo.

È proprio con riferimento a questa prospettiva teorica che si cercherà di rispondere al citato interrogativo sub b). A tal fine si utilizzeranno anche i risultati di una ricerca che ha per oggetto l'impatto dei nuovi mezzi di comunicazione (televisione, telefoni cellulari, Internet) sulle comunità indigene, indagando rispettivamente alcune comunità tradizionali del Messico meridionale e uno dei principali villaggi della Costa atlantica Nord del Nicaragua[23]. Le nuove tecnologie di comunicazione sono strumento e al tempo stesso simbolo dei processi di modernizzazione, nonché misuratori di sviluppo all'interno di un immaginario modernista.

[18] *Ibidem*. Si è già fatto riferimento all'enorme potere che il post-strutturalismo, a partire da Foucault, attribuisce al sapere. Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, *op. cit.*

[19] *Ibidem*, p.22.

[20] *Ibidem*, p.23.

[21] A. Escobar, *Immaginando un'era di post-sviluppo*, in R. Malighetti (cur.) (1992), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, 2005, p.214.

[22] A. Arce, N. Long, *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, London, 2000.

[23] Scelgo di presentare i risultati della ricerca condotta a Puerto Cabezas. Sono state visitate anche altre comunità indigene che si trovano lungo il Río Coco, il fiume che unisce il Nicaragua all'Honduras; si tratta però di villaggi rurali, spesso collocati dentro la foresta, in cui sopravvive ancora forte la tradizione e in cui le tecnologie sono assenti, al di là della radio che rappresenta un prolungamento della cultura orale.

3. Nuove tecnologie di comunicazione e culture indigene

Gli approcci teorici attraverso i quali, generalmente, è stata letta la questione si dividono in quelli che Umberto Eco[24] definirebbe «apocalittici», preoccupati dal timore che le culture locali vengano fagocitate dall'immaginario globale, figlio del sistema di produzione-consumo capitalistico, e quelli che lo stesso definirebbe «integrati», fiduciosi che le nuove tecnologie di comunicazione possano fungere da agenti di socializzazione e di partecipazione per tutti.

C'è poi una terza via di interpretazione della questione che si proverà ad imboccare in questo lavoro: quella che parte dagli studi postcoloniali e attraversa il pensiero di autori che pur non appartenendo esplicitamente al panorama postcoloniale ruotano intorno ad esso.

Una precisazione appare necessaria: il suffisso «post» rimanda ad una temporalità successiva all'epoca coloniale, ma la sua accezione principale è quella di un nuovo modo di interpretare il mondo a partire dagli effetti che su di esso ha prodotto il colonialismo occidentale e di produrre la categoria del meticciato per definire il rapporto con l'altro, allontanando il mito della superiorità occidentale. Gli studi postcoloniali partono dalla necessità di riconfigurare la modernità a partire dalle storie e dalle vite di quelle parti subalterne rimosse dai processi di modernizzazione; mettono in luce il carattere complesso ed eterogeneo della tarda modernità che non può più essere letta attraverso un unico punto di vista[25].

Come evidenziato in *Culture indigene e mutamento sociale*[26], i fenomeni sociali contemporanei vanno letti alla luce delle profonde trasformazioni che hanno caratterizzato la tarda modernità e prendendo in esame tre elementi: il processo di deterritorializzazione, in seguito al quale la riproduzione culturale trova posto all'interno della tensione tra locale e globale[27]; il ruolo degli attori sociali e ciò che essi producono nel momento in cui entrano in relazione durante la quotidianità[28]; la possibilità indicata da Eisenstadt che i processi di modernizzazione nelle società occidentali e in quelle extra occidentali non si traducano necessariamente nella costruzione di una società globale omologata, ma nello sviluppo di «molteplici civiltà moderne»[29].

La terza via alla quale si è accennato pocanzi, dunque, tenta di leggere il fenomeno dell'impatto dei nuovi strumenti di comunicazione sulle culture indigene, avendo ben presente questi elementi. Appadurai[30], tra i maggiori esponenti del pensiero postcoloniale contemporaneo, sostiene che i *mass media* non producono solo torpore, ma sono anche capaci di stimolare resistenza e capacità di azione, dando vita a pratiche sociali

[24] U. Eco, *Apocalittici ed integrati*, Bompiani, Milano, 1964.
[25] V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, Aracne, Roma, 2010.
[26] *Ibidem*, pp.70-71.
[27] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001, p.90.
[28] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
[29] Eisenstadt parla a questo proposito di «modernità multiple»: S.N. Eisenstadt, *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997.
[30] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, *op. cit.*

ibride. Nel mondo contemporaneo, che lui definisce «rizomatico»[31] e schizofrenico, le vite diventano complesse e immaginate, si amplia la possibilità di scegliere fra tante vite possibili e per questo risulta necessario ridefinire i paradigmi interpretativi di ogni ricerca sociale.

In Nicaragua la ricerca è stata condotta principalmente a Puerto Cabezas, un paese di circa 50.000 abitanti e principale centro della Costa atlantica Nord. Le due caratteristiche interessanti di Puerto Cabezas sono la presenza di una popolazione multietnica ad alta densità indigena (i miskitos sono i più numerosi, 73%) e l'evidente convivenza, spesso conflittuale, tra culture locali e modernità occidentale, la quale si manifesta, per esempio, attraverso la presenza di televisione, telefoni cellulari e Internet che rendono il tessuto sociale permeabile alla penetrazione del mercato del consumo di massa e a un immaginario culturale globale.

Per quanto riguarda il Messico, la ricerca è stata condotta in alcuni *pueblos* della regione mixteca, zona montagnosa abitata dal popolo mixteco, e in alcuni villaggi costieri dello Stato di Oaxaca. A differenza di Puerto Cabezas si tratta di comunità molto piccole (con una media di 100 abitanti o meno), organizzate secondo un sistema politico e amministrativo detto «per usi e costumi» che prevede l'elezione delle cariche politiche, gratuite ed obbligatorie, a mano alzata da tutti i membri della comunità riuniti in assemblea generale. Sono *pueblos* semirurali con un'economia comunitaria, caratterizzati dall'accesso di alcune famiglie al mercato capitalistico attraverso la vendita di prodotti di artigianato nei mercati urbani o attraverso attività lavorative svolte al di fuori della comunità di appartenenza[32].

Questa ricerca parte dal riconoscimento dell'esistenza di un conflitto reale tra la modernità occidentale e il suo pensiero unico e le culture locali, e si apre anche a possibilità di forme di resistenza altre.

Non esistendo una risposta alla questione ed essendo il fenomeno un processo in divenire, l'indagine si pone come strumento per osservare il fenomeno in maniera curiosa e aperta, cercando di assumere un approccio interculturale attraverso cui negoziare significati.

4. Comunità miskita e mixteca a confronto

Si sono scelti questi due casi per motivi eminentemente legati all'opportunità fortuita di entrare in relazione con due diversi spaccati del mondo indigeno del Centroamerica, quello miskito e quello mixteco. Le ragioni sono diverse.

La ricerca sui miskitos, nella Costa atlantica del Nicaragua, è nata dall'incontro, avvenuto circa un paio di anni fa, con il Centro regionale di intervento per la coopera-

[31] Appadurai fa qui riferimento al pensiero di Deleuze e Guattari. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.

[32] A questo proposito piace parlare di doppia economia: A. Cammarota, *L'Altro da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

zione che negli anni Novanta stava realizzando un progetto di informatizzazione a Puerto Cabezas con l'obiettivo di ridurre il *digital divide* delle comunità indigene[33]. La lettura e l'analisi di quel progetto e dei suoi risultati sono stati una spinta ad approfondire la questione attraverso un approccio critico. L'occasione è arrivata grazie alla collaborazione ad un progetto dell'associazione Tininiska Italia Onlus[34] che prevede il sostegno a distanza di una ventina di minori, spesso orfani, in forte disagio socio-economico che vivono tra Puerto Cabezas e le comunità miskite lungo il Río Coco, al confine con l'Honduras.

Il lavoro di cooperazione è stato uno strumento efficace per entrare in relazione con la realtà sociale miskita, che a Puerto Cabezas risulta particolarmente complessa essendo continuamente sottoposta a processi di rielaborazione identitaria, non solo per lo stretto contatto col mondo occidentale di cui si è detto sopra, ma anche per la presenza di una popolazione multiculturale e per la tendenza, da parte dello Stato, a ridurre l'autonomia delle comunità indigene e l'autorevolezza dei loro organi rappresentativi.

La ricerca in Messico, sui mixtecos, nasce invece come risposta all'esigenza metodologica di valutare, attraverso la comparazione, se i dati emersi nella società miskita potessero essere estendibili ad una popolazione di maggiori dimensioni e quanto i fattori sociali, economici, politici e culturali potessero intervenire nelle re-azioni legate alla tecnologia. La scelta è così caduta sulla società mixteca facilitata anche dal contatto con il gruppo di ricerca di Jansen e Perez dell'Università di Leiden che lavorano da anni, con un approccio interdisciplinare, su queste tematiche[35].

Il raffronto si mostra potenzialmente interessante perché si tratta di comunità indigene culturalmente diverse tra di loro, inserite in contesti socio-politici certamente differenti (la Costa atlantica Nord del Nicaragua, ad esempio, appartiene ad una regione autonoma), in cui però le popolazioni native faticano ad ottenere veri riconoscimento e autonomia dentro il contesto nazionale. Inoltre, in entrambi i casi, gli abitanti delle comunità oggetto della ricerca sono portatori di una cultura tradizionale che ha dovuto fare i conti con i processi di modernizzazione: dall'avvento dei *computer* e di Internet alla nascita di attività commerciali che vendono musica o *hamburger*.

Un elemento che probabilmente può risultare utile alla comparazione consiste nel fatto che le comunità miskite nicaraguensi, in particolar modo quella di Puerto Cabezas, per ragioni storico-politiche, sembrano fare i conti con un indebolimento dei legami

[33] G. Miele, *Comunicación y virtualización en las perspectivas de las nuevas tecnología*, Edizioni Universidad Centroamericana, Managua, 1992.

[34] www.tininiskaitalia.org.

[35] Tra gli altri: M. Jansen, L. Van Broekhoven, *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzaui*, Knaw Press, Amsterdam, 2008; M. Jansen, A. Perez, *Codex Bodley: A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, The Bodleian Library, United Kingdom, 2005; A. Perez, *Intimidazione, inganno e violenza nel territorio mixteco (Messico): la strada della mafia e della droga*, in A. Cammarota (cur.), *Natura, ambiente. Lo sguardo indio*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1990, p.25; M. Jansen, *Lo specchio lucente. Gli antichi libri dei popoli indigeni del Messico*, in A. Cammarota, *L'Altro da raccontare*, *op. cit.*, pp.163-177; A. Perez, *I popoli indigeni: gioco coloniale e cultura della povertà*, in A. Cammarota, *L'Altro da raccontare*, *op. cit*., pp.136-163.

comunitari e identitari; le comunità mixteche paiono invece essere caratterizzate da una maggiore coesione sociale e identitaria.

Come già accennato, il lavoro di ricerca condotto sulla Costa atlantica si è concentrato principalmente a Puerto Cabezas; le altre comunità miskite limitrofe visitate sono dei piccolissimi centri rurali situati in prossimità o lungo il Río Coco, luoghi difficilmente raggiungibili, in cui la corrente elettrica è quasi del tutto assente. Qui l'unico simbolo di «rivoluzione mediale» è la televisione, presente solo in rarissime abitazioni (di solito quelle dei miskitos che hanno lasciato le comunità di origine e si sono trasferiti nei centri urbani) come feticcio, spenta e impolverata.

La popolazione sembra essere molto lontana dall'idea di una tecnologia della comunicazione. Dalle interviste effettuate ad un piccolo campione di abitanti (per la maggior parte anziani e bambini) la parola «comunicazione» si riferisce alla necessità di raggiungere le comunità più centrali della Costa dove ci sono le scuole, i mercati, i servizi; mentre la parola «tecnologia» rimanda ai mezzi di trasporto, vitali per poter stare in contatto con il resto del Paese (i trasporti dalle comunità miskite del Río Coco, alcune delle quali sorgono dentro la foresta, ai centri semi-urbani più vicini, avvengono per la maggior parte dei casi per mezzo di piccole imbarcazioni di legno).

> Per noi comunicare vuol dire riuscire a raggiungere i villaggi oltre la Moskitia. Gli spostamenti sono difficoltosi e lunghi e i nostri bambini non possono andare a scuola e non possono accedere ad alcun servizio. La tecnologia servirebbe ad accorciare le distanze (B.M.).

Come si diceva, i dati raccolti a Puerto Cabezas sono stati confrontati con quelli emersi dalle comunità mixteche e zapoteche dello Stato di Oaxaca (Messico). Le popolazioni native messicane vivono una situazione socio-politica complessa; da una parte una condizione coloniale, di dipendenza culturale ed economica dal Messico «occidentale», dall'altra sono eredi di una cultura, quella mesoamericana, che incide fortemente sull'identità dell'intero Paese e che viene celebrata come cultura nazionale.

Le comunità oggetto di ricerca (San Mateo Macuilxòchitl, Chalcatongo de Hidalgo, San Juan Copala, Pueblo Santa Ana del Valle, San Agustinillo, Municipio de Magdalena Jaltepec Nochiz) sono state scelte sulla base della loro eterogeneità rispetto all'origine (mixteca e zapoteca), alla collocazione geografica (montagna e mare), all'organizzazione politico-amministrativa (per *usos y costumbres* e per partiti politici), con l'obiettivo di diversificarne il campione.

L'impianto metodologico utilizzato è di tipo essenzialmente qualitativo data la necessità di approfondire alcune tematiche e di individuarne i nodi centrali. In entrambi i casi si sono effettuate interviste in profondità a testimoni privilegiati: attori sociali impegnati nel campo della comunicazione, dell'educazione (in Nicaragua), della politica e della società civile (in Messico).

Le interviste toccano alcune tematiche centrali: il possesso e il consumo della tecnologia della comunicazione; come le nuove tecnologie possono trasformare la comunicazione e/o influiscono sulla trasformazione del *pueblo*; il rapporto tra tecnologia e cultura indigena e la differenza tra vecchie e nuove generazioni.

A Puerto Cabezas, sede universitaria, alcuni di questi temi sono stati approfonditi su un campione di 100 giovani studenti appartenenti a vari corsi di laurea (sociologia, diritto, informatica, scienze dell'amministrazione, scienze forestali), in gran parte di origine miskita, ai quali è stato somministrato un questionario a domande aperte. Si è ragionato sul fatto che i giovani studenti sono, probabilmente, i soggetti più interessati all'utilizzo di Internet e dei *computer*, anche solo per ragioni di studio e di ricerca e tendenzialmente sono i motori del mutamento sociale.

> Con Internet posso accedere ad un'informazione maggiore e migliore per il mio corso di studi; dal momento che nelle nostre biblioteche c'è mancanza di documentazione, credo che Internet sia uno strumento di informazione più completo. […] L'uso di Internet è molto utile perché senza tecnologia non potremmo avere una conoscenza migliore su ciò che accade nel mondo (E.G.).

La visione che i giovani hanno del rapporto tra società e tecnologie della comunicazione è stata confrontata, attraverso alcune interviste, con quella degli anziani, custodi e garanti della tradizione indigena. Risultava interessante individuare le differenze generazionali e dunque il mutamento sociale eventualmente verificatosi.

> Spesso i giovani vedendo questi mezzi tecnologici vedono quello che a casa non si vede e non si fa. Per esempio, guardando le *telenovelas* i giovani e i bambini cambiano la loro forma di vedere le cose e applicano al loro modo di vivere modelli che non sono i nostri (F.S.).

Per capire quale funzione e quale effetto possa avere Internet, simbolo di una cultura e di un sistema economico occidentale, all'interno di piccole comunità indigene e rurali, si è proceduto, in aggiunta alle citate interviste, ad effettuare l'osservazione all'interno di uno o più *cybercafés* di ogni *pueblo* (pochissime persone hanno un *computer* e un collegamento Internet in casa). Si è tenuto conto del tipo di utenza, delle modalità e dei contenuti di consumo mediale, delle dinamiche che si sviluppano all'interno di questi luoghi.

Tutti i dati raccolti sono stati aggregati attorno ad alcuni nodi: a) tecnologia e trasformazioni sociali; b) modalità attraverso le quali si manifestano ed organizzano eventuali forme di resistenza allo sviluppo tecnologico di mercato; c) differenze generazionali nella percezione della tecnologia.

Nell'approfondimento si è considerato in particolare: a) l'azione degli agenti di innovazione tecnologica, individuati nei giovani e negli studenti in Nicaragua, e nei migranti in Messico; b) il legame tra il grado di coesione sociale delle comunità e la capacità da parte degli abitanti di rimodulare l'innovazione sulla base delle necessità locali; c) il ruolo degli attori sociali nel re-immaginare pratiche di resistenza e di conseguentemente porsi come agenti di sviluppo; d) il modo in cui le vecchie generazioni percepiscono l'avvento delle nuove tecnologie della comunicazione e le vie escogitate per farle dialogare con la tradizione.

5. Processi di inculturazione tecnologica in alcune comunità miskitas

Puerto Cabezas, Bilwi in lingua miskita, è la cittadina principale della Regione autonoma dell'Atlantico Nord del Nicaragua. La sua storia coloniale inizia con l'arrivo degli inglesi, i quali portano avanti in tutta la Costa atlantica una politica di conquista fondata sulla costruzione di relazioni, soprattutto di ordine economico, con le popolazioni autoctone. Questo è uno dei principali motivi per il quale la Costa atlantica del Nicaragua è strutturalmente diversa dalla Costa pacifica che ha conosciuto, invece, la violenta colonizzazione spagnola basata sulla distruzione dell'organizzazione indigena e l'implementazione della struttura politica, economica, amministrativa europea.

Oggi questi «due Nicaragua» sono lontani non solo da un punto di vista spaziale (le vie di comunicazione sono poche e non sono efficienti e muoversi da una parte all'altra del Paese diventa dispendioso sia in termini economici che di tempo), ma anche da un punto di vista culturale: per i nicaraguensi del Pacifico le popolazioni della Costa atlantica sono «sottosviluppate»; al contrario queste ultime si rivolgono agli abitanti della Costa pacifica utilizzando il dispregiativo «spagnoli».

Secondo i dati relativi al 2005 del Programa de las naciones unidas para el desarrollo (Pnud), la popolazione di Bilwi è pari a 48.709 abitanti e il suo indice di sviluppo umano (ottenuto calcolando i livelli di educazione, reddito pro capite, salute) è medio-basso[36].

Il tessuto sociale non è caratterizzato da una grande stratificazione: gli abitanti, più o meno, condividono una condizione socio-economica precaria.

Nel *pueblo* si possono rilevare tre elementi interessanti: la presenza della Universidad de las regiones autónomas de la Costa Caribe nicaragüense (Uraccan), che è la principale università della Costa atlantica; un'alta densità di popolazione indigena; l'evidente influenza della cultura occidentale che passa soprattutto attraverso i mezzi di comunicazione (le *telenovelas* nordamericane, molto seguite dalla popolazione, i programmi di musica e Internet contribuiscono a riprodurre un immaginario occidentale).

Se da una parte la radio è lo strumento più diffuso per comunicare, con la preziosa funzione di mettere in comunicazione i villaggi indigeni della Regione autonoma dell'Atlantico Nord e della Regione autonoma dell'Atlantico Sud, dall'altra la televisione, oltre ad essere simbolo di modernizzazione, rappresenta una sorta di *status symbol* per le famiglie meno povere. Il modello culturale veicolato è però irrimediabilmente lontano dalla realtà di Puerto Cabezas. È quello, direbbe Baudrillard, di un Occidente confezionato e venduto come mito[37].

La metodologia che si è deciso di utilizzare nella ricerca ha certamente dovuto fare i conti con la difficoltà di muoversi e di comunicare all'interno di un contesto fortemente multiculturale.

[36] Pnud, *Informe de desarrollo humano 2005*, in http://www.undp.org.ni/. I dati si riferiscono all'anno 2005, essendo stata la ricerca condotta nel 2006; tuttavia, comparando i dati con quelli più aggiornati e fino al 2011 (http://www.undp.org.ni/publicaciones), non si registra nessun cambiamento significativo per quel che riguarda l'indice di sviluppo umano, mentre l'attuale popolazione è pari a 51.993 abitanti.

[37] Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

Per conoscere il livello tecnologico posseduto dalla popolazione ed il suo grado di consumo si è scelto un campione di cento studenti su un totale di circa novecento iscritti alla Uraccan, uomini e donne tra i diciotto e i quarantacinque anni d'età, venti per ciascuno dei cinque corsi di laurea esistenti, che si sono dimostrati disponibili a rispondere alle domande. È stato somministrato un questionario con domande a risposta aperta, avente l'obiettivo di indagare la tecnologia comunicativa e la tipologia di connessione Internet (in casa o da quale postazione) possedute. Per sondare le modalità di utilizzo di Internet e i flussi di consumo, l'intervistato era invitato ad indicare i siti più visitati e per quali fini. Gli si chiedeva l'opinione sui cambiamenti eventuali introdotti da Internet nella vita universitaria e privata.

Il 59% del campione è di sesso femminile e non risulta esserci alcun divario di genere significativo né per quel che riguarda il possesso dei mezzi tecnologici, né relativamente al consumo di tecnologia.

Sul totale degli studenti intervistati solo il 32% ha una linea telefonica fissa a casa; il 69% possiede un telefono cellulare. Ciò potrebbe interpretarsi secondo due chiavi di lettura che si rafforzano a vicenda: da una parte la gestione del cellulare è meno cara rispetto a quella del telefono fisso; dall'altra, secondo l'intuizione di De Kerckhove[38], all'immaginario collettivo viene attribuito un ruolo centrale nell'assorbimento di una tecnologia; vale a dire il cellulare si è radicato nella società di Puerto Cabezas entrando nel suo immaginario collettivo (come la televisione e la radio).

De Kerckhove, infatti, sottolinea come nell'era digitale sia incredibilmente veloce non solo il ricambio di tecnologia, ma anche la sua capacità di trovare posto nell'immaginario di quasi tutte le culture. Nell'era dell'elettronica la televisione, ad esempio, impiegò molto più tempo per essere assimilata dalle società. Va però doverosamente osservato che il mercato globale della telefonia e delle telecomunicazioni ha trovato in quest'area terreno fertile, facendo leva sulla necessità che la gente ha di comunicare.

L'88% degli intervistati possiede un televisore (la tecnologia più diffusa insieme al cellulare) e il 31% un *computer*; di questi, però, solo il 3% ha una connessione ad Internet in casa. La tecnologia in sé non sembra essere un fattore di grande differenziazione sociale, mentre lo è il costo di Internet, che permane molto elevato.

Certamente gli studenti universitari, insieme agli studenti più abbienti della scuola, agli impiegati degli uffici pubblici e ai professori, fanno parte di quella *webclass*[39] che, seppure a fatica, è inclusa nel *cyberspazio* mentre vi è una grossa fetta della popolazione che ne resta comunque esclusa.

Il collegamento alla rete viene effettuato all'Università e principalmente per finalità di studio e di ricerca; in questa sua funzione Internet colma la mancanza di libri e biblioteche e mette in moto un meccanismo di sostituzione che potrebbe essere letto come uno dei quei modelli di adattamento, di cui parla Escobar, basato sulla soddisfa-

[38] D. De Kerckhove, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, *cur*. C. Dewdney, Costa&Nolan, Ancona-Milano, 1996.

[39] Iorio G., *Il divario digitale. Internet e la cittadinanza elettronica*, Punto di Fuga Editore, Cagliari, 2004.

zione di una necessità concreta, che un gruppo sociale mette in campo dinnanzi ad interventi di modernizzazione.

Gli studenti, in particolar modo quelli del corso di laurea in sociologia (la maggior parte dei quali è miskita), hanno così l'opportunità di agire come soggetti di conoscenza[40]: raccolgono in Internet (anche se con fatica) informazioni sulla propria realtà e sul proprio territorio con la possibilità di riflettere sull'«ordine del discorso»[41] e su forme nuove di consapevolezza, di resistenza e di sovversione. Se, come scrive Girardi[42], una parte della popolazione nativa accusa «i macchinari dell'economia capitalista» che distruggono la cosmovisione indigena, vi è anche una fetta significativa del mondo indigeno che rivendica il diritto ad utilizzare i mezzi tecnologici moderni rendendoli compatibili con le conoscenze tradizionali e con la promozione di programmi educativi in grado di valorizzare la specificità culturale e recuperare il rapporto con la natura.

> Io penso che l'idea dell'indigeno puro che vive incontaminato nel suo ambiente naturale è più un mito che una realtà. […] Ora ci sono molti cambiamenti (rispetto al passato), ma l'essenziale è mantenere il modo di vita, la convivenza con la famiglia, il modo di curare le malattie, il rapporto di profonda dipendenza con la natura, la spiritualità. […] Credo che l'utilità di Internet consista nella sua facilità di appoggiare i mezzi tradizionali per la trasmissione delle notizie. […] Una comunità potrebbe rendersi conto di quanta similitudine culturale c'è con altri popoli indigeni di altre parti (M.A.).

Dai questionari emergono altre due questioni importanti: la prima è che il mondo del *web* è ancora caratterizzato dalla supremazia di un'informazione che proviene dalle zone «centrali» del mondo; la seconda è legata alla difficoltà di accesso ad Internet in luoghi, come Puerto Cabezas e i villaggi limitrofi, in cui mancano infrastrutture efficienti e in cui il costo della connessione è superiore alle possibilità economiche della maggior parte degli utenti.

Questi due temi hanno fatto da sfondo all'attività di osservazione nei *cybercafés*. Tali strutture sono nate sotto la spinta di finanziamenti pubblici o privati o da progetti messi in campo dalle Ong (Organismi non governativi); sono delle vere e proprie attività commerciali che offrono, oltre la possibilità di collegarsi alla rete, anche un servizio di telefonia nazionale ed internazionale e corsi informatici. Sono frequentati essenzialmente da donne e uomini giovani che non hanno altra possibilità di connettersi alla rete (in alternativa per gli studenti c'è la connessione gratuita all'Università che però funziona lentamente e in modo discontinuo).

La rete funziona come animatore di desideri: dalla pornografia al desiderio di un mondo differente, ma, come scriverebbe Appadurai, stimola anche l'immaginazione e l'azione[43].

Agisce come facilitatore di migrazione e trasformatore del tessuto sociale: molti giovani, soprattutto donne, chattano con coetanei che vivono in Europa o negli Stati Uniti, si conoscono e pianificano la propria emigrazione e la propria vita all'estero.

[40] A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto..., op. cit.*
[41] M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.
[42] G. Girardi, *Gli esclusi costruiranno la nuova storia*, Borla, Roma, 1996.
[43] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, *op. cit.*

Attraverso la rete, inoltre, i migranti raccolgono tutte le informazioni relative ai documenti necessari per l'espatrio, trovano i referenti, individuano eventuali sistemazioni.

Attraverso programmi di video-chat, molto meno cari del telefono fisso e del cellulare, Internet diviene lo strumento utile per mantenere legami e comunicazioni con parenti e amici già emigrati all'estero.

Tendenzialmente è possibile affermare che, a differenza degli anni Novanta in cui il Nicaragua fu investito da un *boom* tecnologico che si tradusse nell'accaparramento dei *computer* di ultima generazione (processo che a Puerto Cabezas fu contenuto e gestito dalle Ong), la tecnologia informatica è divenuta un mezzo da utilizzare per uscire dall'isolamento e dall'esclusione sociale.

> Le pagine *web* che si occupano di promuovere il turismo in Nicaragua e nella Costa atlantica, ad esempio, sono curate da nordamericani. La riduzione del divario digitale passa anche attraverso l'appropriazione degli spazi digitali da parte di quella minoranza che ne è esclusa. Dobbiamo produrre e controllare la nostra informazione (M.A.).

Con i testimoni privilegiati miskitos, scelti dal mondo della comunicazione e dell'educazione, si è lavorato sui temi della diffusione delle nuove tecnologie di comunicazione e dell'incontro/scontro tra la tradizione indigena e le tecnologie digitali. A loro si sono rivolte interviste in profondità dalle quali sono emersi dei dati interessanti.

Uno di questi è il processo di adattamento ai *media* che si accompagna alla capacità di trovare un proprio spazio di intervento che permetta ai popoli originari di non essere marginali. Alcuni intervistati che lavorano nel campo della comunicazione hanno raccontato, ad esempio, come nella lingua miskita siano stati introdotti termini e parole che traducono il linguaggio tecnico dei *computer*.

> Stiamo lavorando per il riscatto della lingua miskita e stiamo anche costruendo dei neologismi che la gente non ha mai sentito prima e che traducono il linguaggio informatico. Stiamo sognando un'accademia della lingua indigena (A.M.).

Un esempio fra tutti è il neologismo *ayaputka* il cui significato è *computer*; il termine nasce dall'unione di *aya* (memoria) e *pûtka* (centro operativo). Gli stessi testimoni interpellati raccontano, inoltre, di avere elaborato programmi informatici che permettono di scrivere anche in lingua miskita.

> I miskitos che si connettono ad Internet sanno parlare in spagnolo. Il problema del pc è un altro. Consiste nel fatto che se per esempio io scrivo molto in miskito, il pc non riconosce la lingua. Dobbiamo crearlo noi il programma, non ne esiste uno per scrivere nella nostra lingua. È un po' quello che fecero i moravi con la scrittura quando tradussero la bibbia in miskito per renderla fruibile a tutti (M.A.).

Una pratica, questa, che la lettura di De Certeau e i suoi studi sulla resistenza all'interno degli «interstizi»[44] interpreterebbe come una tattica messa in campo da

[44] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

rappresentanti di popoli autoctoni, attori immersi in processi di mutamento sociale, per resistere a dinamiche di potere agendo nello spazio interstiziale. Margarita Antonio, miskita e *speaker* di una radio locale indigena, *Radio caribe*, sottolinea come l'utilità di Internet consista nel fornire le numerose notizie che possono essere trasmesse tramite radio alle comunità rurali distanti da Puerto Cabezas, offrendo l'opportunità di «rendersi conto di quanto vicina sia una comunità africana, di quanta similitudine culturale ci sia con altri popoli indigeni di altrove»[45].

Nelle comunità indigene della Costa atlantica, dunque, la forma del comunicare è in mutamento; quella tradizionale (l'oralità) si è incontrata e scontrata con l'avvento di nuovi strumenti provenienti dal mercato capitalistico. Il risultato è la coesistenza, spesso conflittuale, tra diverse forme di comunicazione e la nascita di modalità di comunicazione ibride che, pur essendo rischiose se non gestite al meglio, non necessariamente portano all'appiattimento della cultura locale. A questo proposito Margarita Antonio, uno dei testimoni privilegiati intervistati, sottolinea la necessità di uscire dall'immaginario romantico dell'indigeno che vive in un mondo incontaminato e pensarlo come un attore sociale immerso, come tutti gli altri, in processi di mutamento, senza che questo voglia dire non avere più una identità[46].

Se da una parte i giovani si aprono alle nuove tecnologie, dall'altra gli anziani, custodi della tradizione, mostrano un atteggiamento ambivalente. Questo dato è emerso in maniera chiara durante il *focus group* effettuato con il Consejo de los ancianos, organo politico-amministrativo miskito, il cui ruolo è essenziale nel cercare di garantire la partecipazione della comunità alla gestione del territorio e il riconoscimento dell'autorità indigena, di fronte alle ingerenze della politica locale (municipale e regionale). Gli anziani che compongono il Consiglio non sono tali necessariamente in senso anagrafico; si tratta di un'anzianità legata alla saggezza, all'avere acquisito, cioè, i valori comunitari e la capacità di trasmetterli alle nuove generazioni.

> Riconosciamo che i popoli indigeni a livello mondiale sono stati isolati e sottomessi dai governi nazionali. Il popolo miskito ha resistito a questo isolamento, ma attraverso l'educazione[47] vogliono confondere i nostri giovani e questa è una delle questioni principali che stanno a cuore al Consiglio degli anziani (A.F.).

> L'uso della tecnologia non è a beneficio della popolazione perché loro (chi ne detiene il controllo) nascondono ciò che si può fare. Se il popolo indigeno potesse possedere le nuove tecnologie, i nostri ragazzi potrebbero maneggiarle e ottenere benefici, ma non c'è la possibilità di fare questa cosa (M.F.)

Rifiutano l'omologazione e la contaminazione culturale, ma guardano alle tecnologie della comunicazione con curiosità. Un'ambivalenza che potrebbe essere il

[45] Tratto da uno stralcio di intervista, cfr. V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, *op. cit*., p.160.

[46] V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, *op. cit*., p. 163.

[47] L'intervistato fa riferimento al fatto che i computer, utilizzati per l'educazione dei giovani, impongono l'uso delle lingue dei colonizzatori: lo spagnolo e l'inglese.

prodotto del processo di mutamento in atto: la tecnologia è «buona» o «cattiva» allo stesso tempo. È utile nella misura in cui la si sa utilizzare come mezzo attraverso il quale uscire dall'emarginazione e dall'esclusione sociale. Tuttavia può «corrompere la morale»[48]. Il tema della corruzione è stato un tema ricorrente nel corso del *focus group*; al di là del fatto che le nuove tecnologie della comunicazione vengono accusate di trasmettere ai giovani un sistema di valori che è in opposizione alla cultura tradizionale dato che utilizzano la lingua dei «colonizzatori», l'inglese o lo spagnolo. Finiscono, dunque, per aggravare una situazione allarmante già creata dallo Stato nel campo dell'educazione: la subordinazione del miskito allo spagnolo, con la conseguente scomparsa della lingua locale e l'emarginazione di quei miskitos che non conoscono né lo spagnolo né l'inglese.

Qualunque sia l'evoluzione di questo fenomeno, sarebbe interessante indagare quale direzione potrebbe prendere nei prossimi anni, tenuto conto, come scrive Barabas, che le culture sono rappresentazioni mobili che si trasformano a contatto con i fattori di mutamento[49].

6. Le comunità mixteca e zapoteca tra migrazioni e processi tecnologici

Le comunità oggetto della ricerca[50] in Messico appartengono allo Stato di Oaxaca. Si tratta di piccoli (spesso piccolissimi) villaggi montuosi e costieri abitati tradizionalmente dai popoli mixtecos e zapotecos, la cui organizzazione politico-amministrativa risulta curiosa: in molti di essi vige il sistema *por usos y costrumbres*, che prevede l'elezione diretta delle cariche politiche da parte dell'intera comunità in assemblea generale, senza la presenza dei partiti politici, l'obbligo e la gratuità dello svolgimento della carica e un meccanismo che favorisce la responsabilità comune nella gestione degli affari pubblici[51].

Un fenomeno che ha avuto un impatto forte sul tessuto sociale di questi villaggi è certamente l'emigrazione, che ha costituito un fattore di innovazione orizzontale. Molti abitanti, inizialmente uomini oggi anche donne, hanno lasciato i *pueblos* originari per essere assorbiti dal mercato del lavoro nelle grandi metropoli degli Stati Uniti o a Città del Messico, fondando delle vere e proprie comunità all'estero.

I migranti che vivono fuori dai *pueblos* originari sono coloro che attingono alle novità della modernità occidentale e, attraverso il processo imitativo delle pratiche, le riproducono all'interno delle comunità tradizionali in forme miste.

È quello che è accaduto con i *new media* che in Messico, così come in Nicaragua, hanno avuto una rapidissima diffusione negli anni Novanta, sotto la spinta delle grandi

[48] Gli anziani alludono all'effetto negativo dei programmi televisivi, in particolare delle *telenovelas* nordamericane, sulla morale dei giovani miskitos.

[49] A.M. Barabas, *Dones, sueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Inah, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 2006.

[50] La ricerca è stata condotta nel 2009.

[51] Per un approfondimento si rimanda a A. Cammarota, *L'Altro da raccontare, op. cit.*

multinazionali informatiche. Attualmente nella maggior parte delle comunità indigene visitate sono presenti radio, televisioni, telefoni cellulari, Internet, etc.

I migranti hanno utilizzato alcuni di questi *media* per costruire un canale di comunicazione permanente con le famiglie e la comunità di origine.

È proprio dalle rimesse dei migranti che dipende, peraltro, parte del reddito personale degli abitanti dei *pueblos*. Il resto, spesso, è ricavato dalla vendita di prodotti locali nei mercati delle città vicine. Ne deriva l'esistenza, accanto ad un'economia comunitaria, di un'economia personale data dall'accesso al mercato e ad un tipo di risorse che non appartengono alla logica di sussistenza[52]. Kearney ha interpretato questo fenomeno utilizzando la categoria della *post-peasantry*, la condizione post-contadina e rurale[53]. Una condizione che si caratterizza per la coesistenza nei *pueblos*: a) di tradizionali tratti contadini, individuabili nelle attività produttive di sussistenza a basso uso di tecnologia; b) di moderni tratti proletari individuabili nelle attività produttive salariate a tecnologia complessa; c) di nuovi tratti soggettivi e relazionali, tali per cui gli attori sociali hanno la possibilità di agire con maggiore autonomia in uno spazio sociale molto più vasto. In quest'ultimo caso le nuove tecnologie della comunicazione permettono ai membri delle comunità indigene di gestire i flussi di comunicazione al di là dei confini territoriali e temporali e, in qualche modo, anche lo spazio[54].

Il riadattamento da parte dei migranti delle pratiche sociali occidentali acquisite nelle metropoli ha avuto un impatto sulla struttura comunitaria tradizionale: molti ex migranti hanno aperto nella comunità di origine nuove attività commerciali (negozi di musica, piccoli *fast food*, etc.) e *cybercafés*, mostrando in alcuni casi la necessità di trovare un equilibrio tra modernità e tradizione, in altri il rifiuto della propria cultura originaria[55].

Anche in queste comunità, come in quelle di Puerto Cabezas, è stata condotta l'osservazione all'interno dei *cybercafés*. Frequentati principalmente da giovani uomini e donne, sono certamente luoghi di socializzazione, ma anche spazi che permettono di sfuggire al controllo sociale e di accedere al mercato del consumo mediale e culturale.

Prima dell'avvento di Internet, in alcuni di questi *pueblos*, così come risulta da qualche intervista, gli spazi e i tempi di socializzazione erano gestiti e dettati dalle organizzazioni religiose protestanti, così come avviene ancora oggi nelle comunità più rurali che non sono state raggiunte dalla tecnologia.

Facendo ricorso ancora una volta agli studi di De Certeau[56] si potrebbe leggere la funzione dei *cybercafés* come spazi interstiziali all'interno dei quali si costruiscono forme di resistenza e di alternativa al controllo sociale e al potere di organizzazioni

[52] V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, *op. cit*., p.106.

[53] M. Kearney, *Reconceptualizing in the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press Boulder, 1996.

[54] V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, *op. cit.*, p.106.

[55] Per considerazioni più ampie sul rapporto migrazione e sviluppo si vedano anche: F. Lazzari, *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004; M. Ambrosini, F. Berti (cur.), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e co-sviluppo*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

[56] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, *op. cit*.

istituzionali (in questo caso i protestanti) il cui ruolo è quello di indicare, soprattutto ai giovani delle comunità, le linee di una buona condotta «morale».

Certamente la nuova tecnologia della comunicazione immette i suoi utenti all'interno di un ampio mercato culturale e mediale che presenta modelli culturali ed educativi che mettono in discussione quelli trasmessi tradizionalmente dalla comunità. Il tema della contrapposizione tra innovazione e cultura tradizionale è stato affrontato nelle interviste in profondità rivolte a testimoni privilegiati, attori sociali con responsabilità politiche all'interno del *pueblo*. Non tutti gli intervistati, però, leggono questa relazione in termini necessariamente conflittuali: c'è chi considera il cambiamento come qualcosa di fisiologico, e propone un coinvolgimento dei giovani nelle attività tradizionali in modo da permettere loro di accogliere le innovazioni senza per questo perdere la tradizione.

> Io credo che la tecnologia non debba influire sulla tradizione. La questione della tradizione è indipendente dalla tecnologia. Oggi i giovani pensano in maniera differente. È vero che ora loro trascorrono il tempo navigando in internet o al cinema… e forse noi come genitori dobbiamo fare in modo che essi partecipino a tutti gli eventi all'interno del nostro municipio, dobbiamo coinvolgerli (G.P.).

La nuova tecnologia della comunicazione, anche nel caso messicano, è stata assorbita dall'immaginario collettivo delle popolazioni locali ed è un tipo di tecnologia che si è staccata dalla funzione puramente produttiva, estendendosi agli ambiti degli affetti, dell'ozio e del desiderio[57]. Un intervistato a tal proposito racconta come nel suo villaggio, Magdalena Jaltepec Nochiz, sia molto diffuso un certo canale televisivo satellitare e sottolinea che

> la tecnologia non la possiede solo chi è ricco, ce l'hanno tutti. Certo, magari non ce l'ha chi non ha la possibilità di lavorare fuori dal *pueblo* e di guadagnare qualcosa, oppure chi non vuole lavorare[58].

Essa pertanto non risulta essere un fattore di grande differenziazione sociale. Questo dato è particolarmente interessante nella misura in cui farebbe pensare al fatto che la tecnologia sia diventata un bisogno primario all'interno di queste comunità. È possibile che essa non dipenda dalle condizioni socio-economiche dei *pueblos*, ma, seguendo ancora una volta i suggerimenti di De Kerckhove, sia legata strettamente alla sua capacità di entrare a far parte dell'immaginario collettivo e quindi di essere assorbita dalla cultura locale.

I nuovi strumenti di comunicazione hanno certamente trasformato la forma della comunicazione, ma in certi casi hanno contribuito anche a mutare la forma dell'economia comunitaria. È il caso, ad esempio, del municipio di San Mateo Macuilxochitl, la cui economia si basa sulla produzione e sulla vendita delle *tortillas*. Un gruppo di donne intervistate ha spiegato come l'avvento di Internet nel villaggio non sia stato semplicemente «subito», ma sia stato accolto con inventiva. Le donne che

[57] C. Buscema, *Camminare producendo. Le migrazioni dei braccianti mixtecos dell'industria agricola nordamericana tra fordismo e postfordismo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.

[58] T., regidor de educación del Municipio di Magdalena Jaltepec Nochiz.

producono *tortillas* hanno saputo infatti approfittare delle potenzialità di Internet per accelerare e potenziare il processo di vendita e trasporto dei prodotti costruendo quello che probabilmente Escobar chiamerebbe un processo di «adattamento» e De Certeau di «tattica di resistenza»[59].

> Le tecnologie hanno cambiato il modo di comunicare all'interno del *pueblo*. Oggi è più facile comunicare, ma anche avere più soldi. Ti facciamo l'esempio delle *tortillas*. Insieme ad altre donne della nostra comunità prepariamo le *tortillas* che vendiamo al di fuori del *pueblo.* Lo facevamo anche una volta, ma allora la spedizione era molto faticosa, dovevamo trasportare le *tortillas* con l'asino […]. Grazie all'utilizzo di Internet la comunicazione con gli acquirenti è molto più rapida e semplice. È attraverso Internet che contattiamo il camion. È chiaro, però, che il prezzo delle *tortillas* è aumentato (E.G.).

Se prima le *tortillas* venivano trasportate con gli asini, in quantità di gran lunga minori e in tempi lunghissimi, oggi gli ordini vengono evasi tramite *web* e, sempre tramite Internet, vengono contattati i trasportatori. Ne risulta la vendita di una quantità maggiore di *tortillas*, un trasporto più facile, veloce ed efficace, ed un miglioramento dell'economia del *pueblo*. Ne consegue, inoltre, l'accesso della comunità (dove peraltro il denaro come forma di scambio è relativamente recente) al mercato senza uscire fisicamente dal villaggio, con la sensazione di non essere isolati.

Accanto a questo, però, è necessario evidenziare come la presenza innovativa di Internet, strumento e al tempo stesso simbolo dei processi di modernizzazione, abbia indebolito il tessuto sociale tradizionale: le giovani donne sempre più spesso si rifiutano di continuare la pratica tradizionale della produzione delle *tortillas* propria delle madri e delle nonne, attratte dal fascino del mondo «altro» che Internet veicola.

Sul tema della relazione tra modernità e tradizione una riflessione interessante proviene dalle interviste effettuate ad alcuni rappresentati del Consejo de los ancianos nei vari municipi in cui è stata condotta la ricerca.

A differenza del caso nicaraguense di cui si è parlato, nella maggior parte delle comunità quest'organo è rimasto semplicemente rappresentativo[60], sebbene continui ad esercitare la sua funzione di garante della cultura tradizionale. Gli anziani interpellati non sostengono la «negatività» delle nuove tecnologie; nonostante assumano una posizione più contraddittoria rispetto ai giovani sull'argomento (anche in questo caso diversi intervistati sollevano il problema del conflitto tra innovazione e tradizione), attribuiscono ad esse il merito di aver migliorato la qualità della vita dei *pueblos* rispetto al passato. Reubaldo, ex *regidor de obra* e membro del Consiglio degli anziani del municipio di Santa Ana del Valle, dichiara che anche grazie alle nuove tecnologie il lavoro è diventato meno pesante, le comunicazioni più semplici e la qualità della vita migliore. Tuttavia, soprattutto nel processo di produzione, si paga il prezzo della

[59] A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, *op. cit.*; M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, *op.cit.*

[60] *Ibidem*, p.112.

«comodità»: da una parte si fa molto meno sforzo, dall'altra diminuisce la qualità della produzione.

> Oggi è senz'altro meglio rispetto al passato. Prima si stava sempre nei campi, la vita era molto più dura, si faticava moltissimo. Oggi, invece, molto di meno, si lavora in maniera più riposata, senza camminare molto, senza andare molto lontano. In passato si lavorava tutto il giorno, adesso invece si lavora di meno. Certo, è anche vero che prima i prodotti alimentari erano di gran lunga migliori, più genuini e la gente si ammalava di meno. Oggi invece sono peggiori (R.S.).

Aurora Perez, donna mixteca originaria di Chalcatongo de Hidalgo che ormai da anni insegna all'Università di Leiden, in Olanda, interviene sulla questione sostenendo la necessità di rendere fruibile la nuova tecnologia della comunicazione alle popolazioni native, soprattutto ai giovani.

> Non puoi lasciare un popolo senza conoscenza tecnologica, perché da quando è arrivato Cristoforo Colombo in questi territori, tutto è diventato occidentale. Si fa sempre questa differenza tra mondo occidentale e mondo non occidentale… qui siamo in Occidente! […]. Io non sono contro il *computer* perché ritengo che sarebbe criminale non permettere ai giovani che vivono qui di conoscere e saper utilizzare le nuove tecnologie (Aurora Perez).

7. Alcune riflessioni

I risultati delle due ricerche inducono ad azzardare alcune riflessioni conclusive.

Prima di tutto si potrebbe ipotizzare che nelle comunità dove risulta esserci una maggiore coesione sociale, come quelle messicane indagate, l'avvento delle nuove tecnologie sia stato accolto in maniera meno invasiva (come invece è successo in Nicaragua), con una maggiore capacità, spesso creativa, di rimodulare l'innovazione in base alle necessità locali. Questo dato potrebbe essere ulteriormente verificato attraverso un'indagine comparativa in grado di mettere a confronto comunità della stessa area che abbiano un livello di coesione sociale e identitaria differente.

Ad ogni modo, utilizzando l'alfabeto del *postdesarrollo* utilizzato da Escobar, è probabile che in quelle realtà sociali in cui vi sono forze capaci di re-immaginare nuove pratiche di resistenza all'organizzazione del mondo dominante, gli attori sociali possano trasformasi in soggetti/agenti di sviluppo e non esserne meri oggetti. «La rielaborazione e il ripensamento dal basso di quelli che sono gli effettivi bisogni che le persone sentono come necessari è alla base delle strategie di lotta e di organizzazione politica che i movimenti sociali mettono in atto per ridefinire e rifondare lo sviluppo»[61].

Se queste forze sembrano essere più solide e consapevoli nelle comunità mixteche e zapoteche, nella comunità miskita di Puerto Cabezas paiono più deboli. Questo *pueblo*, così come il resto della Costa atlantica, a partire dagli anni Novanta, è stato oggetto di feroci

[61] F. Zanotelli, F. Lenzi Grillini, *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Edit, Catania, 2008.

politiche neoliberiste che ne hanno fatto campo di mal-sviluppo, impoverendolo e indebolendone i legami comunitari. A farne le spese sono state soprattutto le popolazioni native.

Tuttavia, dinnanzi a queste spinte neoliberiste che si sono manifestate anche attraverso una velocissima diffusione de-regolata di *computer* dell'ultima generazione e di Internet, una delle pratiche sociali che potrebbe essere letta come forma di adattamento è stata l'apertura da parte di qualche abitante di *cybercafé*: piccole attività economiche che, come si è visto, offrono il servizio Internet, l'utilizzo di *computer* e il servizio telefonico. O ancora l'apertura di *telecentros* che, basandosi sul principio secondo cui la tecnologia facilita lo sviluppo umano, offrono la possibilità di partecipare a corsi di formazione per acquisire le conoscenze relative all'uso dei nuovi strumenti di comunicazione e renderli fruibili a tutti.

L'attività di resistenza alle politiche del sapere dominante a cui fa riferimento Escobar, viene svolta, all'interno della comunità miskita, dagli studenti, dai professori universitari e dagli operatori della comunicazione (principalmente chi si occupa delle radio comunitarie) e della cultura.

Come si è visto, questi attori sociali promuovono, seppure a fatica, una forma di conoscenza e di sapere che, partendo dalla cultura tradizionale, tentano di produrre nuovi discorsi e rappresentazioni che mettono in crisi il modello culturale dominante.

> Come docente mi rendo conto che le biblioteche che abbiamo all'Università hanno libri datati, ma ora attraverso Internet i nostri studenti e noi stessi stiamo riuscendo ad accedere ad altre biblioteche nel mondo e scaricare informazioni più recenti. Questo ci permette di non sentirci meno degli altri. Inoltre, con la possibilità di caricare in internet informazioni che riguardano la realtà del popolo miskito possiamo contribuire attivamente alla costruzione di un discorso che riguarda il nostro popolo e la nostra cultura (F.N.).

E lo fanno attraverso i nuovi mezzi di comunicazione (si pensi al già citato esempio dell'elaborazione di programmi di scrittura informatica in lingua miskita o al lavoro degli studenti indigeni del corso di sociologia, impegnati in un percorso di studio e di ricerca sulla propria cultura tradizionale, avvalendosi del mezzo Internet). Un'operazione che, in un certo senso, si pone sulla scia di quella svolta, in grande, dal movimento zapatista, il quale ha conciliato la lotta per l'autonomia e il riconoscimento dell'identità indigena con l'utilizzo di Internet, grazie al quale il movimento è divenuto mondiale.

Se si prova (così come ha tentato di fare questo saggio, almeno nelle sue intenzioni) ad affrontare la questione concentrandosi sulle contraddizioni che nascono dalle esperienze locali, e sulla maniera in cui attori sociali e culture agiscono all'interno di spazi «glocali», si può uscire da una lettura eurocentrica che poco spazio lascia alle alterità e che tende a considerare le culture altre come immobili o incapaci di gestire il mutamento. Come scrive Colajanni rispetto alla sua esperienza da antropologo in Africa, «gli africani sono dinamici esattamente come noi; tutto quello che vedono, anche su Internet, lo filtrano, lo riaggiustano, e se lo risistemano all'interno dei quadri teorici e culturali che hanno ereditato dalle generazioni precedenti»[62].

[62] F. Zanotelli, F. Lenzi Grillini, *Subire la cooperazione?...*, *op. cit.*, p.169.

Per questa ragione, dunque, gli apporti teorici di Escobar risultano rilevanti ai fini dell'analisi condotta in questo lavoro.

La meticolosa costruzione dello sviluppo come discorso ha legittimato politiche volte all'inferiorizzazione dell'alterità e allo sfruttamento di popolazioni e interi Paesi. In nome del *desarrollo* ha anche operato una certa parte della cooperazione internazionale, la quale ha messo in campo in moltissimi Paesi del Sud del mondo progetti che si sono rivelati fallimentari nel loro tentativo di riprodurre un modello di sviluppo occidentale.

La decostruzione della categoria classica dello sviluppo è stata preziosa per iniziare un percorso indirizzato all'edificazione di nuovi discorsi, nuove parole e nuove pratiche in grado di indicare la via verso una liberazione dal complesso dominio coloniale. Tuttavia, la critica allo sviluppo occidentale non basta se non è accompagnata dallo sforzo ulteriore di uscire dal rischio di considerare popoli e culture «oggetti» vittime dei processi di mutamento scanditi dal dominio occidentale.

Prima di giungere a questa conclusione, vale la pena soffermarsi sulle complesse dinamiche che si sviluppano nel momento in cui i processi di modernizzazione si incontrano e si scontrano con le specificità locali. Capire perché qualcuna resiste e altre no. Comprendere da che cosa siano determinate le forme di sovversione o di adattamento e quali siano le contaminazioni che nascono.

La prospettiva, dunque, è quella di superare, attraversandoli, i discorsi sul *desarrollo* e provare ad approcciare il *postdesarrollo* così come lo interpreta Escobar: un concetto e al tempo stesso una pratica sociale.

Non è un caso, probabilmente, che il dibattito sul *postdesarrollo* si sia sviluppato principalmente in Paesi non occidentali che, come nel caso dell'America centrale e meridionale, sono stati e continuano ad essere un importante laboratorio politico dove costruire e sperimentare nuovi discorsi e nuove pratiche del fare. Queste ultime nascono, evidentemente, dalla necessità di affrontare, senza rimanerne schiacciati, processi di modernizzazione che sono figli del sistema di produzione e consumo capitalistico occidentale, ormai divenuto globale.

Per concludere, quella dell'impatto delle nuove tecnologie di comunicazione sulle culture indigene è certamente una questione che apre la strada ad altri studi. Il saggio proposto vuole essere un tentativo di lettura del fenomeno individuando, laddove presenti, quegli elementi di resistenza da cui poter partire per lavorare alla costruzione di nuovi modelli di sviluppo, diversi da quello dominante, e di nuove pratiche sociali. Vuole provare ad uscire da una lettura stagnante che lamenta la morte irrimediabile delle culture di fronte al potere del sistema capitalistico globale e del modello neoliberista di sviluppo che porta con sé.

Riferimenti bibliografici

Ambrosini M., Berti F. (cur.), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e co-sviluppo*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001.

Arce A., Long N., *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, London, 2000.
Barabas A.M., *Dones, sueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Inah, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México DF, 2006.
Baran P., *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, NewYork-London, 1957.
Baudrillard J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
Beck U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 1999.
Besset J.P., *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Dedalo, Bari, 2007.
Buscema C., *Camminare producendo. Le migrazioni dei braccianti mixtecos dell'industria agricola nordamericana tra fordismo e postfordismo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.
Cammarota A. (cur.), *Natura ambiente. Lo sguardo indio*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1990.
Cammarota A., *Diritti umani, Diritti dei popoli. Le popolazioni indigene del Centro America*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1991.
Cammarota A., *Femminismi da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
Cammarota A., *L'Altro da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2009.
Cammarota A., Raffa V., *Ragionare sullo sviluppo*, Aracne, Roma, 2008.
Castells M., *Fin de Milenio, la era de la información*, Vol.3, 1998.
Castells M., *La galassia Internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.
Castells M., *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol.I, Mass, Blackwell Publishers, Cambridge, 1996.
Ciotti F., Roncaglia G., *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
Comte A., *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967.
De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
De Kerckhove D., *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, cur. Dewdney C., Costa&Nolan, Ancona-Milano, 1996.
Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.
Deleuze G., Guattari F., *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.
Dos Santos T., *Dependence Relations and Political Development in Latin America: Some Considerations*, «Ibero-Americana», VII, 1977.
Eco U., *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Bologna, 1964.
Einstein A., *Il mondo come io lo vedo*, Newton Compton, Roma, 1975.
Eisenstadt S.N., *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997.
Escobar A. (1992), *Immaginando un'era di post-sviluppo*, in R. Malighetti (cur.), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, 2005.
Escobar A., *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, «Revista Española de Desarrollo y Cooperación», 24 julio 2009, pp.82-99.

Escobar A., *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975.
Fanon F., *Il negro e l'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
Fanon F., *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, 1996.
Foucault M., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.
Frank A., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969.
Furtado C., *The Economic Growth of Brasil*, University of California Press, Berkeley,1963.
Gallino L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
Gallino L., *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino, 2007.
Galperin H., Mariscal J., *Digital Poverty. Latin American and Caribbean Perspectives*, in www.orbicom.ca, consultato il 14 dicembre 2007.
Garrone P., Mariotti S. (cur.), *L'economia digitale*, il Mulino, Bologna, 2001.
Ghirelli M., *L'antenna e il baobab. I dannati del villaggio globale*, Sei, Torino, 2005.
Girardi G., *Gli esclusi costruiranno la nuova storia*, Borla, Roma, 1996.
Goonatilake S., *Crippled Minds. Exploration into Colonial Culture*, Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Delhi, 1982.
Hettne B., *Le teorie dello sviluppo*, Asal, Roma, 1997.
Hobart M., *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge, London, 1993.
Iorio G., *Il divario digitale. Internet e la cittadinanza elettronica*, Punto di Fuga Editore, Cagliari, 2004.
Jansen M., Broekhoven L. Van, *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzaui*, Knaw Press, Amsterdam, 2008.
Jansen M., Perez A., *Codex Bodley: A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, The Bodleian Library, United Kingdom, 2005.
Jedlowski P., *Modernità multiple: quale molteplicità?*, in Ais-Sezione teorie sociologiche e trasformazioni sociali, *Modernità multiple all'inizio del XXI secolo*, Roma, Università Lumsa, 24 e 25 settembre, 2009.
Kearney M., *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press Boulder, 1996.
Kiely R., *Sociology & Development*, Ucl, London, 1995.
Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007.
Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
Lévy P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano, 1999.
Lévy P., *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 1998.
Loomba A., *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2006.

Maldonado B., *Comunidad, comunalidad y colonialismo in Oaxaca, México*, Tesi di dottorato, Università di Leiden, Olanda, 2010.
Marshall S., Taylor W., Yu X., *Closing the Digital Divide. Transforming Regional Economies and Communities with Iinformation Thechnologies*, Praeger, Westport (Connecticut), 2003.
Mato D., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tempo de globalización*, Caracas: Facultad de ciencia económicas y sociales, Universidad central de Venezuela.
McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
McLuhan M., *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Sugarco, Varese, 1994.
Memmi A., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli, 1979.
Memmi A., *Ritratto del decolonizzato. Immagini di una condizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.
Mernissi F., *Karawan. Dal deserto al web*, Giunti, Firenze-Milano, 2004.
Miele G., *Comunicación y virtualización en las perspectivas de las nuevas tecnología*, Edizioni Universidad Centroamericana, Managua, 1992.
Norman D., *Il computer invisibile*, Apogeo, Milano, 2000.
Norris P., *Digital divide. Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Perna T., *Lo sviluppo insostenibile, La crisi del capitalismo nelle aree periferiche: il caso del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli, 1994.
Piras A., *Voglio Internet in ogni villaggio*, «L'Espresso», 5 gennaio 2007.
Pnud, *Informe de desarrollo humano 2005*, http://www.undp.org.ni/.
Raffa V., *Culture indigene e mutamento sociale*, Aracne, Roma, 2010.
Rifkin J., *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano, 2000.
Rogers E., *Diffusion of Innovation*, The Free Press, New York, 2003.
Rostow W., *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
Said E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993.
Said E., *Dire la verità*, Feltrinelli, Milano, 1995.
Said E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999.
Salvadori M.L., *L'idea di progresso*, Donzelli, Roma, 2006.
Santos, B. de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense*, Butterworths, Londres, 2000.
Schiesaro G., *La sindrome del computer arrugginito. Nuove tecnologie nel Sud del mondo tra sviluppo umano e globalizzazione*, Sei, Torino, 2003.
Sciadas G., Giguère P., *From the Digital Divide to the Digital Opportunity*, Orbicom, 2005, in http://www.orbicom.uqam.ca.
Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2000.
Shiva V., *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino, 1991.
Smith A. (1776), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi, Milano, 1973.

Spivak G.C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2002.
Wallerstein I., *The Modern World System*, vol.1, Academic Press, New York, 1974.
www.undp.org.ni/publicaciones.
Young R.J., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.
Zanotelli F., Lenzi Grillini F., *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Edit, Catania, 2008.
Zocchi P., *Internet, la democrazia possibile*, Angelo Guerini e Associati, Milano, 2003.

L'Alba dopo Chávez: petrolio e imprese gran-nazionali

Andrea Califano[*]

Indice

1. La morte di Chávez e il futuro del progetto bolivariano; 2. Le imprese gran-nazionali nello spazio economico dell'Alba; 3. Imprese gran-nazionali al centro della proposta bolivariana in opposizione alle transnazionali; 4. Petrocaribe: ratio e funzionamento; 5. Prospettive future: una questione di struttura economica e di legittimità

Parole chiave

Alba, Chávez, imprese gran-nazionali, Petrocaribe, Fondo Alba-Caribe

1. La morte di Chávez e il futuro del progetto bolivariano

Il Venezuela bolivariano e l'Alba (Alleanza bolivariana per le Americhe), dopo la morte del presidente Ugo Chávez, vanno incontro ad una fase di incertezza e di probabile ridefinizione. Il vuoto lasciato fa sì che da più parti vengano sollevate inevitabili domande: continuerà il processo rivoluzionario venezuelano? C'è un futuro per l'organizzazione regionale voluta, fondata, condotta e fatta crescere da Chávez?

Due in particolare potrebbero essere gli aspetti, tra loro interconnessi, da analizzare. Da una parte, in chiave weberiana, l'interesse per le neonate istituzioni e la loro potenzialità di condurre a routinizzazione l'elemento carismatico strettamente legato ad alcune personalità eccezionali (Chávez, Morales, Castro, tra gli altri). L'ordine istituito da queste figure, basato su una legittimità carismatica che difficilmente si potrebbe mettere in discussione, ha bisogno di trovare un proprio radicamento istituzionale. Enfatizzando le pagine in cui Weber parla di «carisma d'ufficio», Eisenstadt[1] dice che la sfida che si prospetta nel caso di nuovi processi costituenti, in cui giocano un ruolo determinante *leaders* carismatici, è che questi riescano a trasmettere la visione carismatica alla struttura istituzionale in modo da trasformare gli assetti esistenti oltre la loro stessa esistenza. Dall'altra parte l'indagine deve andare a valutare l'effettiva formazione di una nuova struttura socio-economica fondata su dinamiche oggettive di rapporti sociali ed economici. A livello domestico si può, semplificando, pensare in primo luogo

[*] Università degli studi di Pavia.

[1] M. Weber, *On Charisma and Institution Building. Selected Papers, Edited and with an Introduction by S.N. Eisenstadt*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968.

a modifiche nella struttura sociale (ad esempio: messa in discussione del monopolio di una ristretta oligarchia sulla totalità dei mezzi di produzione; arricchimento economico, politico, culturale di maggioranze nullatenenti) per cui da nuove configurazioni derivino esigenze e istanze politiche di nuovo tipo. A livello regionale bisogna guardare a legami commerciali ed economici (anche produttivi) che uniscano le nazioni al di là della comunione ideologico-politica che si è venuta a creare negli ultimi anni, e la cui fragilità è forse cominciata a emergere dalla morte di Chávez.

Le direttrici di analisi sommariamente descritte hanno l'obbligo di confrontarsi con un contesto storico-politico che ha radici nella lunga durata e ha, in contingenze di rilevanza mondiale, molti dei propri elementi strutturali. Considerare la morte di Chávez come il principio di un *rollback* che in poco tempo ricondurrà le rivendicazioni popolari nell'oblio in cui erano immerse fino a quindici anni fa, che relegherà nuovamente la regione alla subalternità agli Stati Uniti e al dominio delle multinazionali straniere, è una previsione legittima ma forse poco significativa. Ignora infatti alcune macrodinamiche che, con i tempi lenti della storia, stanno modificando radicalmente il *setting* entro il quale i cosiddetti governi progressisti della regione si stanno muovendo.

Si possono velocemente elencare alcuni fenomeni: la crisi economica in corso, capace di mettere in crisi la legittimità del modello di produzione e sviluppo capitalistico; il declino dell'egemonia statunitense; l'emergere della Cina (nel contesto, peraltro, di un ordine multipolare), con le sue immense riserve monetarie, che offre un'alternativa a Paesi in cerca di finanziamenti per il loro sviluppo, e con una crescente domanda di materie prime così significativa per molti Paesi emergenti, tra cui certamente anche quelli latinoamericani.

Tenere presente tale contesto porta propriamente a considerare, almeno in certa misura, l'emergere di queste figure carismatiche come effetto di dinamiche oggettive in evoluzione[2] che è difficile immaginare spariscano con l'uscita di scena dei *leaders* carismatici stessi. Senza voler scomodare azzardate e superficiali interpretazioni hegeliane o arrivare a dire che figure come quella del defunto presidente venezuelano siano meri «strumenti della storia», non si può certo tralasciare di considerare lo stato di fermento in cui si trovava la regione al momento dell'ascesa di questi governi.

In Venezuela, ad esempio, nel 1989 scoppiavano rivolte che nello spazio di pochi giorni lasciavano sulle strade, secondo le stime, tra i 275 e i 3.000 morti; nel 1992 si assisteva a ben due tentativi di colpi di Stato; nel 1998 la prima candidatura di Chávez venne decretata da un'inusuale consultazione (circa 100.000 le persone interpellate) condotta da membri e simpatizzanti del Movimiento bolivariano revolucionario-200, ancora clandestino[3].

Il contributo considera in particolare alcuni elementi che sono considerati fondamentali nel potenziale consolidarsi di legami oggettivi intensi tra le nazioni facenti parte

[2] Cfr. J. Beasley-Murray, *Constituent Power and the Caracazo: the Exemplary Case of Venezuela*, in M.A. Cameron, E. Hershberg (cur.), *Latin America's Left Turns*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2010, pp.127-144.

[3] D. Raby, *Democracy and Revolution: Latin America and Socialism Today*, Pluto Press, London, 2006, p.156.

dell'Alba: le imprese gran-nazionali (Ign). La letteratura reperibile sull'argomento è insufficiente per condurre un'analisi dettagliata e approfondita; scarse le elaborazioni teoriche, quasi assenti i contributi empirico-quantitativi. Per questo motivo il presente testo non può che limitarsi a fornire alcuni spunti di riflessione riguardanti l'istituzionaliz-zazione dell'alleanza che, necessariamente, si sviluppa a partire dai documenti ufficiali che si confrontano con i pochi dati sui flussi commerciali al momento disponibili. Si tratta di un'opzione metodologica vicina a quella della maggioranza delle fonti utilizzate, in gran parte riconducibili ad un comune filone bibliografico che, pur muovendo da un innegabile orientamento favorevole nei confronti dell'Alba, e dei documenti da questa prodotti, mantiene rigore di analisi cercando di affrontare le questioni che più sensibilmente incidono sulle prospettive future dell'alleanza stessa.

2. Le imprese gran-nazionali nello spazio economico dell'Alba

L'Alba nasce nel 2004 facendo naufragare il progetto dell'Area di libero commercio delle Americhe (Alca), promossa dagli Usa e osteggiata da molti Paesi della regione, tra cui, appunto, i fondatori dell'Alba stessa: Cuba e Venezuela. Negli anni si è sviluppata fino a comprendere otto Stati (Antigua e Barbuda, Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua, Repubblica Dominicana, Saint Vincent e Grenadine, Venezuela) e almeno dieci dimensioni tra cui cultura, energia, finanza, commercio e produzione, ed è stata integrata dall'accordo Tcp (Trattato commerciale dei popoli).

Molti analisti, tra cui sono da ricordare senza dubbio Muhr e Robinson[4], parlano di progetto contro-egemonico, basato in primo luogo su alcuni concetti innovativi di immediata rilevanza economica. Tra questi lo sviluppo endogeno a livello regionale e la volontà di sfruttare i vantaggi cooperativi dell'alleanza nel suo insieme, con il fine di istituire uno spazio economico fondato su quello che viene chiamato «commercio giusto».

Se è vero che i princìpi innovativi alla base dell'Alba non sono ben definiti né nei documenti ufficiali né in letteratura, sono tuttavia doverosi alcuni accenni al contesto in cui si inseriscono le Ign. Si procederà perciò ad alcune annotazioni che definiscano, seppur sommariamente, i menzionati caratteri innovativi, con la precisazione che solo il confronto con il funzionamento delle imprese stesse può verificare la coerenza fattuale dei proclami politici che contraddistinguono i governi coinvolti, oltreché, come detto, può condurre a cercare di formulare previsioni sulle future prospettive dell'Alba nel suo insieme.

In primo luogo, volendo inquadrare i concetti innovativi in categorie semplificate, la presenza di uno Stato forte sembra essere assolutamente cruciale per l'ideazione di uno

[4] Si veda ad esempio W.I. Robinson, *Latin America and Global Capitalism*, John Hopkins University Press, Maryland, 2008; T. Muhr, *Venezuela: Global Counter-Hegemony, Geographies of Regional Development, and Higher Education for All*, Doctoral dissertation submitted to the University of Bristol, 2008, www.bris.ac.uk/education/research/centres/ges/post-doc-fellows/thomas-muhr/006.pdf.

spazio di commercio equo basato sul «vantaggio cooperativo»[5], come scandito a chiare lettere nel primo principio fondativo dell'Alba: «Al fine di ottenerlo [un commercio strumentale ad uno sviluppo equo e sostenibile] è indispensabile una effettiva partecipazione dello Stato come regolatore e coordinatore dell'attività economica»[6].

Questo intervento in campo economico deve essere tale da supportare una relazione con altri Paesi che seguono la logica del vantaggio cooperativo, in quanto i governi in questione ritengono che le imprese private non si conformerebbero spontaneamente a tale modello di interazione internazionale: solo questa presenza statale condurrebbe al miglioramento dello *status* globale della regione e di ogni nazione, sia in termini politici che socio-economici.

In un tale ambiente non competitivo, dal momento che le relazioni commerciali si articolano secondo «la complementarità economica e la cooperazione tra i Paesi partecipanti e la non competizione tra Paesi e produzioni»[7], devono essere ricercate una crescita e un'efficienza effettive, tali da permettere al blocco di essere competitivo nel sistema internazionale. Per questo gli Stati membri non impediscono lo sviluppo di specializzazioni conformi alle caratteristiche strutturali dei singoli Paesi; al contrario, in accordo con i dettami dello sviluppo endogeno[8], ogni Paese deve svilupparsi considerando principalmente i propri bisogni e capacità. In ogni caso, il deciso impegno verso il livellamento delle asimmetrie condurrebbe ad un certo grado di convergenza: basti pensare alla ricercata socializzazione delle conoscenze[9], o al primo e più importante scambio condotto sino ad ora (il cosiddetto scambio medici per petrolio) che include la diffusione regionale di educazione e assistenza sanitaria che, sostanzialmente, si riversano da un Paese all'altro.

A causa di questa convergenza, lo sfruttamento delle complementarità, seguendo la logica del vantaggio cooperativo, è destinata a compiere un «salto evolutivo». Ed è proprio questa l'intenzione dei promotori dell'accordo più recente, datato 4 febbraio 2012, che sancisce la volontà di istituire un'area economica denominata EcoAlba-Tcp, e che vorrebbe gettare le fondamenta per un'area produttiva e commerciale assai più integrata, che stenta tuttavia a svilupparsi. Una delle innovazioni che risalta è la creazione di uno strumento che dovrebbe essere capace di esplorare e promuovere «le aree strategiche da sviluppare secondo la natura e la specificità di ogni settore produtti-

[5] Sul concetto di 'vantaggio cooperativo' poco è stato detto dai promotori dell'Alba, ridotta è stata l'indagine condotta finora in letteratura. Si dovrebbe trattare di una condivisione di risorse e capacità a livello regionale aspirando, tra l'altro, a competere con le imprese straniere ivi presenti.

[6] Alba-Tcp, *Principles of the Alba*, 2004, www.alba-tcp.org/en/contenido/principles-alba.Tutte le traduzioni sono mie.

[7] *Ibidem*.

[8] Concetto rielaborato dal governo Chávez (si veda almeno C. Lanz Rodríguez, *El desarrollo endógeno y la misión «Vuelvan caras»*, Aporrea.org, 2004, www.aporrea.org/endogeno/a7708.html), a partire dalla teorizzazione proposta dall'economista «cepalino» Sunkel (O. Sunkel, *From Inward-Looking Development to Development From Within*, in O. Sunkel (cur.), *Development From Within: Toward a Neostructuralist Approach for Latin America*, Lynne Rienner publishers, London, 1993).

[9] Alba-Tcp, *Agreement for the Creation of the Economic Space of Alba-Tcp (EcoAlba-Tcp)*, 2012, articolo 2.26, www.alianzabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=20592012.

vo e tenendo in considerazione quei settori che si occupano della generazione delle risorse che soddisfano i bisogni fondamentali dei nostri popoli»[10].

L'obiettivo è infatti quello di: «favorire schemi di alleanza delle complementarità per i concatenamenti produttivi attraverso l'esplorazione di tipi di associazione più appropriati per ogni progetto»[11]; incoraggiare «la complementarità in settori provvisti di potenzialità capaci di articolare reti di concatenamenti produttivi»[12]; «studiare congiuntamente i bisogni economici, le potenzialità e le capacità per il concatenamento di catene produttive e di sviluppo integrale delle parti»[13].

Il concetto di concatenamento, sia produttivo che commerciale, è sicuramente di importanza fondamentale. Si delinea come «concatenamento delle politiche economiche nell'ottica di assicurare adeguate condizioni di complementarità e di promuovere studi che facilitino l'identificazione e la valutazione di potenziali spazi di interesse comune, con l'obiettivo di formulare strategie che determineranno le relazioni inter-regionali tra Stati terzi, blocchi di Stati, aree commerciali e agenzie internazionali»[14].

Conduce poi a identificare nelle Ign «la massima espressione di concatenamento produttivo che permetterà di stabilire capacità strutturali congiunte nelle reti di produzione, distribuzione e commercializzazione, dando priorità allo scambio di materie prime, beni capitali e risorse intermedie»[15].

Se dunque i suddetti «schemi di alleanza delle complementarità» potrebbero in effetti consistere nella più sintetica spiegazione della logica di vantaggio cooperativo, le Ign possono essere viste come la più alta e macroscopica cristallizzazione della logica stessa.

3. Imprese gran-nazionali al centro della proposta bolivariana in opposizione alle transnazionali

«Per costruire una politica economica alternativa può sembrare dunque necessario affrontare il potere del capitale globale, piuttosto che limitare la proprietà privata di per sé»[16].

«È cruciale che le forze popolari, radicali e socialiste... propongano una visione alternativa che vada oltre il riformismo ed è necessario che questa visione acquisisca l'egemonia all'interno di un blocco contro-egemonico opposto al capitalismo globale. Il riformismo redistributivo non è perseguibile senza modifiche strutturali capaci di promuovere un blocco contro-egemonico, di mettere in dubbio la 'equità' dei mercati e di rimpiazzare la logica del mercato con una logica sociale»[17].

[10] *Ibidem*, articolo 5.
[11] *Ibidem*, articolo 6.
[12] *Ibidem*, articolo 7.
[13] *Ibidem*, articolo 13.
[14] *Ibidem*, articolo 1.
[15] *Ibidem*, articolo 9.
[16] T. Muhr, *Conceptualising the Alba-Tcp: Third Generation Regionalism and Political Economy*, «International Journal of Cuban Studies», 3.2/3.3, 2011, pp.98-115, p.107.
[17] W.I. Robinson, *Latin America…*, *op. cit.*, p.353.

La redistribuzione dei redditi deve essere considerata un primo necessario passo, però l'Alba necessita anche della promozione di altri cambiamenti strutturali tali da sfidare la catena produttiva e commerciale basata su una distribuzione di potere e risorse il cui elemento fondante è la presenza di potenti compagnie transnazionali (Ctn) interconnesse in una rete di relazioni – catena produttiva e commerciale – con vari tipi di piccole imprese pubbliche e private.

È in questa cornice che si inserisce il bisogno della specializzazione necessaria per meglio confrontarsi con l'ambiente competitivo del sistema globale; significativa per l'eventuale istituzionalizzazione del progetto politico e ideologico e che necessita di radicarsi in relazioni economiche strutturate per poter sopravvivere alla variabilità delle contingenze politiche. Il ruolo delle Ign appare così potenzialmente fondamentale dal momento che queste mirano all'oggettivazione e all'istituzionalizzazione, attraverso la mediazione della logica del «concatenamento», di concetti innovativi di grande portata ideologico-politica, quali il «commercio giusto» o il vantaggio cooperativo.

Per questo, almeno sulla carta, l'intero spazio economico EcoAlba sembra poggiare sulla «circolazione delle risorse e sul concatenamento dei mezzi di produzione tra le parti con l'obiettivo: di facilitare il pieno sviluppo delle potenzialità e capacità produttive in settori prioritari; di soddisfare i bisogni della gente; di prendere in considerazione la domanda intra-regionale e di promuovere lo sviluppo di produzioni di scala attraverso sgravi tariffari, scambio di materie prime, beni capitali e beni intermedi; di promuovere il consumo finale dei beni; di applicare misure basate sui piani di sviluppo»[18].

Perché questo avvenga si punta ad approfondire l'integrazione e la condivisione regionale delle risorse nazionali, incoraggiando l'attuazione di investimenti commerciali congiunti che adottino la forma di compagnie gran-nazionali, cioè l'associazione di compagnie statali di differenti Paesi tendenti a promuovere lo sviluppo sovrano e il «beneficio reciproco»[19]. Ciò che dovrebbe distinguere le Ign da altri tipi di imprese genericamente pubbliche è che esse dovrebbero «basarsi sull'efficienza produttiva» in modo che questa sia «inquadrata nei princìpi dell'Alba»[20]. Per quel che riguarda il contributo che le Ign potranno dare all'istituzionalizzazione dell'alleanza bisogna notare come i concatenamenti siano concepiti come qualcosa di già esistente, incluso e implicito, in presenza di complementarità, piuttosto che come qualcosa ancora da creare. Devono però essere rivelati perché siano sfruttati pienamente, e quindi per accrescere il livello di efficienza nello sfruttamento dei concatenamenti stessi, puntando all'internalizzazione in singole entità imprenditoriali della catena produttiva e della catena che va dalla produzione al consumo.

Proprio al fine di capire la *ratio* dello sfruttamento dei concatenamenti e la creazione delle Ign, pare cruciale richiamare una caratteristica del vantaggio cooperativo. Almeno in via teorica, si dovrebbe trattare di un vantaggio condiviso da tutti i membri parteci-

[18] Alba-Tcp, *Agreement for the Creation*…, *op. cit*., articolo 1.2.

[19] *Ibidem*, articolo 2.15.

[20] Alba-Tcp, *Conceptualización de proyecto y empresa grannacional en el marco del Alba*, 2008, www.alianzabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=2074.

panti, in opposizione ai vantaggi comparativi propri di ciascuna nazione. La specializzazione ricercata dai membri dell'Alba dovrebbe quindi essere indirizzata alla ricerca del giusto posto nel concatenamento produttivo-commerciale in armonia con le capacità di ciascun Paese[21].

Sembra così che alle Ign sia riservato un ruolo fondamentale nell'approfondimento dell'integrazione dell'alleanza, e nella sua eventuale stabile istituzionalizzazione, in quanto «materializzano e danno concretezza ai processi sociali ed economici di integrazione e di unione (...), coprono il settore politico, sociale, culturale, economico, scientifico, industriale e ogni altro che può essere inquadrato nella dialettica gran-nazionale»[22].

Va tuttavia precisato che per loro natura le Ign vorrebbero superare la «classica visione economica di integrazione e cooperazione» e costituire invece il fulcro di una «nuova opzione in grado di guidare le relazioni politiche ed economiche: la critica alla globalizzazione neoliberale, di cui l'Alca è espressione, non può limitarsi a contestare le sue drammatiche conseguenze»[23].

Pertanto, seguendo i documenti ufficiali, le Ign non si misurano con la logica del profitto e dell'accumulazione del capitale. Sono imprese statali con l'obiettivo di promuovere lo sviluppo endogeno e avrebbero appunto lo scopo di soddisfare i bisogni di ogni nazione, concentrandosi su obiettivi sociali[24], sia perché la loro produzione deve mirare al consumo finale o industriale intra-Alba, sia perché il prezzo deve essere «giusto». Inoltre, i loro utili devono essere reinvestiti o nella stessa Ign o in progetti sociali. Pur essendo di proprietà statale, le Ign sono autorizzate a collaborare con imprese private; quel che rimane prioritario, nell'ottimistica interpretazione di Muhr, è che «mettendo i diritti umani e la sovranità statale al di sopra degli interessi commerciali le Ign, nella cornice dell'Alba, e in conformità con i suoi obiettivi, contrastano la riforma neoliberale e di ridimensionamento del ruolo dello Stato e puntano a correggere le radicate inuguaglianze e iniquità attraverso la compressione del potere mono e oligopolico delle compagnie transnazionali»[25].

[21] C. Katz, *El rediseño de América Latina: Alca, Mercosur y Alba*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, 2006, p.69.

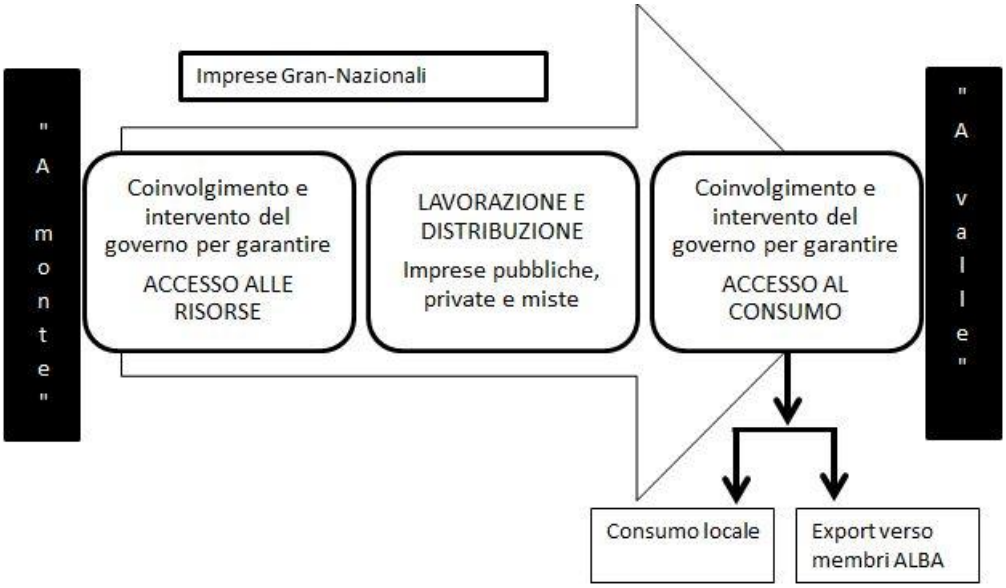
[22] Alba-Tcp, *Alba-Tcp Agreement*, 2006, www.alba-tcp.org/en/contenido/alba-tcp-agreement-0.

[23] Alba-Tcp, *Conceptualización...*, *op. cit.*

[24] T. Muhr, *Venezuela: Global Counter-Hegemony*…, *op. cit.*, p.238.

[25] T. Muhr, *Nicaragua Re-visited: From Neo-liberal «Ungovernability» to the Bolivarian Alternative for the Peoples of Our America (Alba)*, «Globalisation, Societies and Education», 6 (2), 2008, pp.147-161, p.153.

Grafico 1 - Il funzionamento delle imprese gran-nazionali (Ign)



Fonte: Rielaborazione dell'autore da Aponte Garcìa, Regional trade, grandnational enterprises and food sovereignty in the Alba-Tcp: strategic regionalism for 21st century socialism.

Come richiama il Grafico 1, qui rielaborato a partire dallo schema di Aponte García[26], le Ign sono «imprese guida che controllano e coordinano la catena produttivo-distributiva. A monte, il coinvolgimento e il controllo del governo garantiscono l'accesso alle risorse. A valle, il coinvolgimento e il controllo nella redistribuzione garantiscono l'accesso al consumo. Nella lavorazione e nella distribuzione imprese private, miste e statali partecipano e sono integrate in catene e reti produttive»[27].

Se, come sostengono gli autori citati in linea con i documenti ufficiali dell'alleanza, gli abitanti della regione sono considerati destinatari di diritto delle risorse regionali, si potrebbe sostenere che le Ign abbiano effettivamente un'importante funzione sociale in connessione con le riforme sociali che hanno luogo nei Paesi Alba, e che questo ruolo potrebbe rivelarsi importante nel processo di istituzionalizzazione.

[26] M. Aponte Garcìa, *Regional Trade, Grandnational Enterprises and Food Sovereignty in the Alba-Tcp: Strategic Regionalism for 21st Century Socialism*, 2011, p.12, www.cicia.uprrp.edu/pii/maribel_aponte_chapter_libro_muhr_18nov_2011.pdf

[27] *Ibidem*, p.11.

4. Petrocaribe: *ratio* e funzionamento

Rispetto a quanto sin qui osservato si cercherà di considerare l'esempio di una Ign, la Petrocaribe[28], quale impresa congiunta volta a creare uno schema di riferimento per la condivisione della ricchezza petrolifera[29]. Si cercherà di rilevare se e quanto il meccanismo gran-nazionale possa essere efficace nell'istituzione di uno spazio economico radicato in interessi strutturali, non dipendente dalla comune ma mutevole volontà politica degli attuali governi in carica.

Per iniziare, va riconosciuto con Muhr che la dimensione energetica (assieme a quella socio-umanitaria), «ha fin da principio assunto un ruolo chiave nell'integrazione»; «è lo strumento principale che rende possibile l'Alba»[30].

Non solo sembra seguire i principi del commercio giusto, ma anche, alla luce di quelli, vorrebbe diventare uno strumento per perseguire gli obiettivi sociali dell'Alba, mirando a «garantire una fornitura di energia universale intesa come diritto dei popoli, indispensabile per educazione, sanità e produzione»[31].

Questa interpretazione «sociale» della risorsa petrolifera è il nocciolo del diverso modo di porsi di Petrocaribe rispetto ai precedenti accordi regionali di scambio come quello, per esempio, di San José del 1980. Se è vero infatti che le motivazioni geopolitiche alla base dei vari trattati che si sono succeduti sono presumibilmente molto simili, va tuttavia notato come, almeno in linea di principio, Petrocaribe sembrerebbe essere strettamente connessa ai programmi di politiche sociali e di uscita dalla povertà messi in atto dalla maggioranza dei Paesi coinvolti, come evidenziato, tra le altre caratteristiche, dallo schema di finanziamento che verrà descritto in seguito.

Secondo l'economista argentino Claudio Katz, Petrocaribe sarebbe infatti utile per «accrescere l'autonomia energetica e garantire l'indipendenza economica della regione. Attraverso l'auto-sufficienza sarà possibile ri-orientare le attività produttive e contrastare la spinta disgregante esercitata dai gruppi capitalistici ostili all'integrazione. Lo scopo è quello

[28] Concepito come una delle articolazioni di Petroamerica, assieme a Petroandina e Petrosur, Petrocaribe è tra questi l'ente che ha raggiunto i maggiori successi.

[29] Petrocaribe è stato fondato nel 2005, prima della concettualizzazione del concetto *gran-nazionale* che l'Alba presentò nel 2008. Include 18 Paesi caraibici, escludendo 2 membri dell'Alba (Bolivia e Ecuador) e includendo 12 Stati non-Alba. Comunque quest'ultimo aspetto non ha una grande rilevanza considerando la natura peculiare dell'Alleanza: una organizzazione *sui generis*, più esattamente definita come rete di accordi aperti anche a Paesi non-membri che possono decidere di firmare ogni particolare trattato sotto «l'ombrello dell'Alba». Per quel che riguarda il suddetto anacronismo, bisogna notare come i principî sui quali Petrocaribe si fonda siano esattamente gli stessi dell'Alba, come possiamo leggere nell'accordo di cooperazione energetica Petrocaribe, disponibile assieme agli altri documenti dell'Alba sul sito Portal Alba-Tcp (Alba-Tcp, *Petrocaribe's Agreement of Energetic Cooperation*, 2005, www.alternativabolivariana.org/pdf/Acuerdocooperacionpertocaribe2005.Pdf).

[30] T. Muhr, *Nicaragua Re-visited..., op. cit.*, p.148.

[31] Alba-Tcp, *Alba's Energetic Treaty*, 2007, *Premesse*, www .alternativabolivariana .org / modu les.php?nam e=News&file=article&sid=1803.

di sostituire il modello basato sull'esportazione di carburante... con un meccanismo di utilizzo regionale concertato»[32].

A causa del loro *status* particolare, le politiche energetiche, al centro dello schema di integrazione, basilari per sostenere altri progetti, e strettamente connesse con l'autonomia e la sovranità degli Stati, sono soggette ad altre disposizioni speciali. Ad esempio, confrontando le azioni di Petrocaribe con quelle evidenziate nel Grafico 1, la «catena del petrolio» non lascia spazio alle imprese private. Se si considera il livello estrattivo, questa Ign è basata sulla nazionalizzazione dei pozzi petroliferi. Se si procede alla fase di lavorazione e distribuzione, gli intermediari sono eliminati e la partecipazione è ristretta ad attori statali, con Pdv Caribe[33] impegnata a fornire assistenza tecnica e materiale a quei membri di Petrocaribe che mancano di un'adeguata infrastruttura statale.

L'intero schema di pagamento è basato su una struttura finanziaria articolata sul lungo periodo che, sebbene essenzialmente simile per tutti i Paesi coinvolti, varia leggermente per due aspetti: ogni sottoscrivente può beneficiare di alcune clausole particolari in osservanza del vigente regime di trattamento speciale e differenziato; i membri dell'Alba godono di condizioni leggermente più favorevoli rispetto alle altre parti coinvolte.

La Tabella 1 riassume gli accordi finanziari nella loro formulazione più recente.

Tabella 1 - Lo schema di pagamento di Petrocaribe

Prezzo al barile ($)	**Pagamento a lungo termine (% del prezzo)**	**Rateizzazione**	**Tassi di interesse**
> = 15	5%	15 anni + 2 anni di sospensione	2%
> = 20	10%		
> = 22	15%		
> = 24	20%		
> = 30	25%		
> = 40	30%		
> = 50	40%	23 anni + 2 anni di sospensione	1%
> = 80	50%		
> = 100	60%		
> = 150	70%		

Fonte: Rielaborazione dell'autore da Muhr, Venezuela: global counter-hegemony..., op. cit.[34]

[32] C. Katz, *El rediseño..., op. cit.*, p.74.

[33] Pdv Caribe è la sussidiaria della compagnia petrolifera nazionale del Venezuela Petroleos de Venezuela sociedad anónima (PdVsa), creata per gestire le operazioni di Petrocaribe.

[34] T. Muhr, *Venezuela: Global Counter-Hegemony..., op. cit*., p.343. Nel caso dei Paesi Alba, entro i 100 dollari al barile il pagamento a lungo termine è del 50%, mentre oltre tale soglia è stato fissato al 60%

Come illustrato in Tabella 1, l'importo dovuto al Venezuela è diviso in un pagamento senza interessi da effettuare entro 90 giorni e in un altro, a lungo termine, le cui caratteristiche – ammontare della cifra, tempi di rateizzazione e di dilazione del pagamento stesso – sono determinate dal prezzo sul mercato mondiale. Ciò che la tabella non spiega, tuttavia, è che i Paesi importatori hanno la possibilità di concordare bilateralmente con il Venezuela di pagare parte dell'ammontare in natura, secondo il principio del commercio compensato.

Si tratta di condizioni di vendita che generano l'impressione che il Venezuela bolivariano, quali ne siano le ragioni, e tra queste non è certo assente una volontà egemone sulla regione, abbia convertito l'industria petrolifera in una fonte di finanziamento non solo dello sviluppo nazionale, ma anche di quello regionale[35]. Tra il 2005 e il 2009 i volumi commerciali di Petrocaribe ammontavano a 6,9 miliardi di dollari, di cui 2,9 miliardi finanziati a lungo termine secondo le speciali condizioni illustrate, mentre il risparmio accertato per i Paesi importatori è stato di 1,4 miliardi di dollari[36]. Nel periodo compreso tra giugno 2005 e dicembre 2007, i crediti di Petrocaribe ai Paesi importatori risultarono pari a 1,17 miliardi di dollari, 468 milioni all'anno; le previsioni erano di raggiungere i 4,5 miliardi entro il 2010, 1,1 miliardi all'anno.

Secondo Girvan, che compara questa con le altre tradizionali fonti di credito[37], Petrocaribe è diventato il più importante finanziatore della regione caraibica. Se si considera il periodo 2005-2007 si vede che l'assistenza estera degli Stati Uniti agli stessi Paesi ammontava a 340 milioni di dollari all'anno, 149 milioni escludendo Haiti. La Banca di sviluppo inter-americana ha finanziato 100 milioni di dollari per il 2008. Il Fondo monetario internazionale ha stimato il finanziamento di Petrocaribe, in Paesi come la Giamaica e il Nicaragua (tra le maggiori economie della regione caraibica), essere pari a 5 o 6 punti del Pil[38].

Come sottolinea Benzi, si può affermare «che prima di Petrocaribe i Paesi importatori della regione sostanzialmente non avevano voce nella catena del petrolio e dei suoi derivati: dipendevano in larga misura dalle compagnie transnazionali del settore e dalla speculazione degli intermediari. Ora, invece, ci si trova di fronte ad una strategia che chiaramente, nel breve periodo, garantisce una fornitura stabile a costi estremamente competitivi. Sul lungo periodo ha come obiettivo la costruzione di una propria logistica,

(T. Muhr, *Nicaragua: Constructing the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (Alba)*, in U. Schuerkens (cur.), *Globalization and Social Inequality*, Routledge, New York, 2010).

[35] M. Aponte García, *La economía solidaria y el socialismo del siglo XXI en la alternativa bolivariana: una aproximación inicial*, «Otra Economía», 3 (5), 2009, pp.85-102.

[36] T. Muhr, *The Alba-Tcp*, in G. Gardini (cur.), *Latin American Trading Blocs: Between Reality and Utopia*, workshop organised by the Institute for the study of the Americas, London 23th May 2011, p.112.

[37] N. Girvan, *Alba, Petrocaribe and Caricom: Issues in a New Dynamic*, 2008, p.7, www.normangirvan.info/alba-and-petrocaribe-an-alternative-to-neoliberal-integration-norman-girvan.

[38] J. Altmann Borbón, *Nuevos escenarios de integración regional: el Alba*, in J. Altmann Borbón (cur.), *Alba: ¿una nueva forma de integración regional?*, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011, p.62.

la complementarità tra Paesi e l'eliminazione di ogni sorta di intermediari, valicando per di più i confini del mero campo energetico»[39].

Tuttavia Benzi, riportando anche il parere di altri analisti come Girvan e García Lorenzo, identifica, tra le debolezze dell'accordo, l'alto debito che questi Paesi caraibici potrebbero accumulare. Al riguardo si può d'altra parte trarre spunto dalle argomentazioni di Easterly e Servén, che pongono l'accento sulla necessità di verificare la sostenibilità fiscale di ogni politica in termini di vincolo intertemporale di bilancio, anziché di semplice vincolo di bilancio. Tale vincolo impone che il valore presente di tutte le entrate future del governo debba essere sufficiente a coprire lo *stock* esistente di debito più il valore presente di tutta la futura spesa governativa[40]. Il valore presente degli introiti e delle spese future deve essere valutato al tasso di interesse che il governo paga sul suo indebitamento marginale. Come visto in precedenza il costo di indebitamento nel modello Petrocaribe è estremamente basso, pari all'1-2%. Conseguentemente, dato che «si deve effettuare ogni progetto con un ritorno maggiore del tasso di interesse reale, perché rende più facile il rispetto del vincolo intertemporale di bilancio, senza riguardi per l'effetto sul debito del bilancio in corso»[41], lo schema finanziario descritto libera un importante ammontare di risorse da investire in qualsiasi altro progetto che renda più dell'1 o del 2%.

Come evidenzia Kellog, «ci sono numerosi investimenti in cui sono possibili ritorni di gran lunga maggiori dell'1%»[42], in particolare nel settore delle infrastrutture, fondamentale per lo sviluppo generale dell'economia e di stabili relazioni commerciali tra i membri.

A tal proposito è importante sottolineare che a giugno 2008 erano già state istituite 8 imprese congiunte (Ign) di Stati diversi lungo la catena petrolifera di Petrocaribe, e queste avevano investito 522 milioni di dollari per lo sviluppo di infrastrutture nei settori della raffinazione, del trasporto e dello stoccaggio[43].

Rimane da considerare un altro importante contributo di Petrocaribe alla potenziale creazione di stabili vincoli tra i membri dell'Alba, ovvero l'istituzione del Fondo Alba-Caribe, attivato nel 2005 con una contribuzione iniziale da parte del Venezuela di 50 milioni di dollari. L'obiettivo di questo fondo consisterebbe nel «contribuire allo sviluppo socio-economico dei Paesi caraibici»[44] secondo politiche redistributive

[39] D. Benzi, *Reconfiguraciones geopolíticas a principios del siglo XXI. Alianza bolivariana para los pueblos de nuestra América. Tratado de comercio de los pueblos (Alba-Tcp)*, 2012, Postdoctoral master dissertation submitted to Universidad nacional autónoma de México, pp.128-129.

[40] W. Easterly, L. Servén, *Introduction*, in W. Easterly, L. Servén (cur.), *The Limits of Stabilization*, The World Bank, Washington, D.C., 2003, p.3.

[41] *Ibidem*.

[42] P. Kellog, *Regional Integration in Latin America: Dawn of an Alternative to Neoliberalism?*, «New Political Science», 29 (2), pp.187-209, p.203.

[43] D.M. Maldonado Castillo, *Análisis de la política exterior de Venezuela en materia energética dirigida a Centro América. Estudio de caso: Petrocaribe instrumento del Alba. Periodo 2005-2009*, submitted at the Universidad colegio mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotà, in accordance with the requirements of the title of internationalist, 2012, p.31.

[44] Alba-Tcp, *Petrocaribe's Agreement…*, *op. cit.*

indirizzate al livellamento delle asimmetrie all'interno dei Paesi e della regione. Sebbene, come evidenziato da Muhr, gli accordi non specifichino l'esatto funzionamento del meccanismo di finanziamento del fondo, il fondamento sembra essere questo[45]: il Venezuela rinuncia al 50% del pagamento differito (come visto, una proporzione variabile dell'importo totale), che deve essere invece versato dal Paese importatore nel Fondo Alba-Caribe. Per fare un esempio concreto, ipotizzando un prezzo del petrolio di 99 dollari al barile[46], prezzo al quale tutti i membri di Petrocaribe, compresi i membri dell'Alba, hanno la medesima proporzione di pagamento a lungo termine, e dato un commercio giornaliero di 191.000 barili[47], il 25% del conto viene versato nel fondo, corrispondente a 4.727.250 dollari al giorno. Sebbene le condizioni imposte all'esempio portino a raggiungere un risultato inferiore a quello reale, al fondo risulterebbero così accreditati, nel giro di 25 anni, più di 1,7 miliardi di dollari, interessi esclusi, e considerando solo l'anno 2011.

Sempre secondo Muhr[48] già «nel 2008, 14,4 milioni di persone in dieci Paesi partecipanti a Petrocaribe (un abitante ogni tre) hanno tratto beneficio dal fondo». Benzi evidenzia come i dati più recenti mostrino che sono stati impiegati dal fondo 222 milioni di dollari diretti a 85 progetti in 11 Paesi membri[49].

Petrocaribe rappresenta un esempio di Ign e del ruolo fondamentale che queste imprese potrebbero/dovrebbero ricoprire nel materiale sviluppo e nell'istituzionalizzazione dei legami economici dell'alleanza.

5. Prospettive future: una questione di struttura economica e di legittimità

La dimensione commerciale-produttiva è il fulcro del progetto bolivariano che, nondimeno, si sostiene su un ampio spettro di altri interventi. Le varie dimensioni considerate nel loro insieme aiuterebbero a verificare un altro concetto cardine per l'esistenza dell'Alba: la sua *legittimità*.

Di importanza primaria, in questo senso, sono i risultati sociali che per ragioni di spazio non sono stati oggetto di questo scritto. Ci si è concentrati sulle Ign in quanto le sfere produttiva e commerciale sembrano costituire il primo elemento capace di creare legami durevoli tra nazioni. Secondariamente, e in stretta connessione, in quanto si tratta di uno dei terreni più importanti su cui i *leaders* del momento dovrebbero insistere per dare al progetto la possibilità di istituzionalizzarsi; infine, in quanto il successo in queste dimensioni, qualora raggiunto, sembra poter supportare ulteriori avanzamenti in altri ambiti, in particolare nello sviluppo sociale delle popolazioni degli Stati in causa.

[45] T. Muhr, *Nicaragua...*, *op. cit*., pp.126-127.

[46] Il prezzo, scelto per semplificare l'esempio, si trova appena al di sotto della media del prezzo del 2011, 100,11 dollari (Pdvsa, *Informe de gestión anual 2011*, Gobierno bolivariano de Venezuela, 2012).

[47] *Ibidem*, p.177.

[48] T. Muhr, *Venezuela: Global Counter-Hegemony…*, *op. cit*., p.247.

[49] D. Benzi, *Reconfiguraciones geopolíticas...*, *op. cit.*, p.125.

Se è vero che nell'ambito dell'Alleanza viene privilegiata la dimensione qualitativa («non è un'integrazione regionale per (quantitativamente) *avere* di più, ma per (qualitativamente) *essere* di più»[50]), l'Alba deve essere valutata anche sulla base di risultati quantitativi, che senza dubbio ne condizionano le prospettive di sostenibilità e istituzionalizzazione.

Aponte García, basandosi sui dati UnComtrade, ha proposto l'unico tentativo svolto finora di sistematizzazione dei dati commerciali relativi all'Alba[51]. Come la studiosa sottolinea (indicando i propri risultati come «provvisori»), la presenza di commercio compensato (scambi condotti in natura, senza un intermediario valutario) e di schemi di aiuti bilaterali in così vasta scala conduce necessariamente ad una stima inferiore al dato reale dei flussi di commercio.

Comparando i 5 anni prima dell'istituzione dell'Alba con i primi 5 anni di attività dell'Alleanza, il commercio intraregionale documentabile è cresciuto dell'80%: i dati per il primo periodo registrano un commercio di circa 5 miliardi di dollari, mentre nel secondo se ne riscontrano oltre 9. Si può dire che ad una crescita senza dubbio significativa (avvenuta per altro in concomitanza della crisi mondiale) fa da contraltare un valore assoluto decisamente contenuto.

Rilevante in un simile contesto è notare come il settore che registra i migliori risultati non sia quello del petrolio, eccetto che per gli anni 2003 e 2007. Dato che i flussi commerciali sono stati divisi dall'autrice secondo le categorie di Ign, si può pensare che l'esempio di Petrocaribe non sia un'eccezione. Si può anzi supporre che il contributo delle Ign all'istituzionalizzazione dell'Alleanza possa potenzialmente rivelarsi di primo piano.

Anche i dati sui flussi commerciali in termini di creazione e deviazione del commercio si rivelano ambivalenti: sebbene le importazioni venezuelane dai Paesi Alba siano drasticamente aumentate del 90,7% tra il 2006 e il 2009, risultato ovviamente rimarchevole, rappresentano in realtà solo il 4,9% delle importazioni dello Stato in questione (prima metà del 2010). Il Nicaragua spicca invece come esempio di vera e propria riconfigurazione del commercio: nonostante sia parte di un'area di libero scambio che include gli Usa, e nonostante il fatto che le sue esportazioni verso tutto il mondo siano declinate di una percentuale oscillante tra il 6,6% e il 37,5% tra il 2008 e il 2009, nello stesso periodo le esportazioni verso il Venezuela sono cresciute di quasi il 300%[52].

Come detto, l'Alba sembra necessitare di un radicamento oggettivo, composto da legittimità popolare e istituzionalizzazione (de-personificazione; rapporti non solo economici stabili). Perché ciò avvenga, alla fase di proclamata alterità al modello della globalizzazione liberista (non a caso la "A" dell'acronimo stava originariamente per "alternativa"), sembra opportuno faccia seguito una fase propositiva e di creazione – teorica e pratica – di un

[50] K. Cole, *Jazz in the Time of Globalisation: the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America*, «Thirld World Quarterly», 31 (2), 2010, pp.315-332, p.328.

[51] M. Aponte Garcìa, *Regional Trade, Grandnational Enterprises*…, *op. cit.*, p.10.

[52] T. Muhr, *The Alba-Tcp*, *op. cit.*, p.112.

nuovo modello di sviluppo autonomo, che sia sostenibile nella lunga durata non solo in termini ambientali ma anche, e soprattutto, in termini economici.

Le Ign, nella cornice del commercio giusto, potrebbero in effetti ricoprire un ruolo fondamentale in questo progetto, instaurando e consolidando solidi legami economici materiali in grado di sostenere effettivamente le «costruzioni ideologiche» che vengono promosse e vantate nella retorica dei *leaders* carismatici coinvolti.

Riferimenti bibliografici

Alba-Tcp, *Agreement for the Creation of the Economic Space of Alba-Tcp (EcoAlba-Tcp)*, 2012, www.alianzabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=20592012.

Alba-Tcp, *Alba's Energetic Treaty*, 2007, w ww.alternativabolivariana . o r g / m o d u l es.php?name=News&file=article&sid=1803.

Alba-Tcp, *Alba-Tcp Agreement*, 2006, www.alba-tcp.org/en/contenido/alba-tcp-agreement-0.

Alba-Tcp, *Conceptualización de Proyecto y Empresa Grannacional en el marco del Alba*, 2008, www.alianzabolivariana.org/modules.php?name = Content & p a = show p a g e &pid=2074.

Alba-Tcp, *Petrocaribe's Agreement of Energetic Cooperation*, 2005, www.alternativa b olivariana.org/pdf/AcuerdoCooperacionPertoCaribe2005.pdf.

Alba-Tcp, *Principles of the Alba*, 2004, www.alba-tcp.org/en/contenido/principles-alba.

Altmann Borbón, J., *Nuevos escenarios de integración regional: el Alba*, in Altmann J. Borbón (cur.), *Alba: ¿una nueva forma de integración regional?*, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011.

Aponte Garcìa M., *Regional Trade, Grandnational Enterprises and Food Sovereignty in the Alba-Tcp: Strategic Regionalism for 21st Century Socialism*, 2011, www.cicia.uprrp.edu/pii/maribel_aponte_chapter_libro_muhr_18nov_2011.pdf.

Aponte García, M., *La economía solidaria y el socialismo del siglo XXI en la alternativa bolivariana: una aproximación inicial*, «Otra Economía», 3 (5), 2009, pp.85-102.

Beasley-Murray J., *Constituent Power and the Caracazo: the Exemplary Case of Venezuela*, in Cameron M.A., Hershberg E. (cur.), *Latin America's Left Turns*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2010, pp.127-144.

Benzi D., *Reconfiguraciones geopolíticas a principios del siglo XXI. Alianza bolivariana para los pueblos de nuestra América. Tratado de comercio de los pueblos (Alba-Tcp)*, 2012, Postdoctoral master dissertation submitted to Universidad nacional autónoma de México.

Easterly W., Servén L., *Introduction*, in Easterly W., Servén L. (cur.), *The Limits of Stabilization*, The World Bank, Washington, D.C., 2003.

Girvan N., *Alba, Petrocaribe and Caricom: Issues in a new Dynamic*, 2008, www.normangirvan.info/alba-and-petrocaribe-an-alternative-to-neoliberal-in tegrat i on-norman-girvan.

Katz, C., *El rediseño de América Latina: Alca, Mercosur y Alba*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, 2006.

Kellog P., *Regional Integration in Latin America: Dawn of an Alternative to Neoliberalism?*, «New Political Science», 29 (2), pp.187-209.

Lanz Rodríguez C., *El desarrollo endógeno y la misión «Vuelvan caras»*, Aporrea.org, 2004, www.aporrea.org/endogeno/a7708.html.

Maldonado Castillo D.M., *Análisis de la política exterior de Venezuela en materia energética dirigida a Centro América. Estudio de caso: Petrocaribe instrumento del Alba. Periodo 2005-2009*, submitted at the Universidad colegio mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotà, in accordance with the requirements of the title of internationalist, 2012.

Muhr T., *Conceptualising the Alba-Tcp: Third Generation Regionalism and Political Economy*, «International Journal of Cuban Studies», 3.2/3.3, 2011, pp.98-115.

Muhr T., *Nicaragua Re-visited: From Neo-liberal «Ungovernability» to the Bolivarian Alternative for the Peoples of Our America (Alba)*, «Globalisation, Societies and Education», 6 (2), 2008, pp.147-161.

Muhr T., *Nicaragua: Constructing the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (Alba)*, in Schuerkens U. (cur.), *Globalization and Social Inequality*, Routledge, New York, 2010.

Muhr T., *The Alba-Tcp*, in Gardini G. (cur.), *Latin American Trading Blocs: Between Reality and Utopia*, workshop organised by the Institute for the study of the Americas, London 23th May 2011.

Muhr T., *Venezuela: Global Counter-Hegemony, Geographies of Regional Development, and Higher Education for All*, Doctoral dissertation submitted to the University of Bristol, 2008, www.bris.ac.uk/education/research/centres/ges/post-doc-fellows / th omas-muhr/006.pdf.

Pdvsa, *Informe de gestión anual 2011*, Gobierno bolivariano de Venezuela, 2012.

Raby D., *Democracy and Revolution: Latin America and Socialism Today*, Pluto Press, London, 2006.

Robinson W.I., *Latin America and Global Capitalism*, John Hopkins University Press, Maryland, 2008.

Sunkel O., *From Inward-Looking Development to Development From Within*, in O. Sunkel (cur.), *Development From Within: Toward a Neostructuralist Approach for Latin America*, Lynne Rienner publishers, London, 1993.

Weber M., *On Charisma and Institution Building. Selected Papers, Edited and with an Introduction by S.N. Eisenstadt*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968.

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.

Jaime Humberto Hermosillo: il cinema come estetica della resistenza, ribellione contro la doppia morale, strategia per costruire un'identità, una forma di vita

Luz Emilia Aguilar Zinser[*]

Sintesi
L'Autrice, critica teatrale e cinematografica, tratteggia la parabola professionale e umana di Jaime Humberto Hermosillo, cineasta messicano, portatore di nuove chiavi di lettura della società e dei processi culturali non solo latinoamericani.

Parole chiave
Jaime Humberto Hermosillo, cinema, identità, trasgressione, Messico

1. Il cinema, questo mezzo massivo di comunicazione che può essere propaganda, intrattenimento usa e getta, affare milionario della spettacolarizzazione e del nulla, è stato per Jaime Humberto Hermosillo un linguaggio da utilizzare per sviluppare l'arte dell'ironia, la sfida ad una società fondata sull'autocompiacimento, la negazione dei pregiudizi.

Attraverso la sua ampia opera cinematografica – circa 20 lungometraggi (a 16 e 35 mm), oltre 10 pellicole digitali, circa 8 cortometraggi, alcuni dei quali in video, e quattro film incompiuti – Hermosillo ha reso visibili le deformazioni di una società incrinata dalle fondamenta etiche e morali.

Sin dagli inizi, come cineasta, la sua opera in Messico è stata di provocazione: i suoi film iconoclasti sono stati tanto premiati quanto proibiti.

In ambito internazionale i film di Jaime Humberto hanno viaggiato raccogliendo premi, sono stati esibiti in molteplici retrospettive e hanno inaugurato festival in noti circuiti di cinema d'autore.

Jaime Humberto Hermosillo ha focalizzato il proprio interesse sulla denuncia dell'ipocrisia della classe media e sulla rappresentazione delle relazioni umane tabú, in special modo l'incesto e l'omosessualità.

Nel corso della sua vita ha patito, analizzato, convissuto con un retroterra sociale e

[*] Giornalista e critica teatrale e cinematografica, Città del Messico.

politico, quello messicano, in tempi di cambiamenti profondi e vertiginosi fatti di aspettative, condotte e attitudini.

Dalla metà del XX secolo all'arrivo del nuovo millennio, in quel Paese impregnato di cattolicesimo, in cui si condannava ogni pratica sessuale estranea a finalità riproduttive, si è passati, in questi "tempi liquidi", all'imperativo del maggior successo possibile a qualsiasi costo, alla conquista del denaro e del potere.

In quasi sessant'anni si è transitati da una situazione di emarginazione della donna – il diritto di voto attivo e passivo fu riconosciuto nel 1953 – alla possibilità di vedere sempre più professioniste donne in posti preminenti della politica, delle arti e degli affari. Si è passati inoltre da comportamenti sistematici ed istituzionalizzati contro gli omosessuali, al riconoscimento di matrimoni fra persone dello stesso sesso. Anche nella politica c'è stato un salto: dalla dittatura del partito unico di ispirazione socialista, che ha comandato per oltre settant'anni, Partito rivoluzionario istituzionale (Pri), al partito conservatore, Partito d'azione nazionale (Pan), che nel 2000 ha vinto le elezioni per la presidenza della Repubblica.

Nell'ultimo decennio, insieme alla nascita di possibilità democratiche, si è però assistito anche allo sviluppo di un contesto che ha favorito una crescente debolezza dello Stato e una conseguente presenza di società criminali. Dalla condanna di qualsiasi manifestazione di sesso esplicito si è saltati al lancio di cadaveri per le strade, alla moltiplicazione di femminicidi e all'uso di armi ad alto potenziale nelle mani di bambini e giovani reclutati come sicari.

È proprio in questo passaggio storico, di un Paese troppo vicino agli Stati Uniti, che Jaime Humberto Hermosillo ha realizzato un percorso cinematografico intenso, un incessante rinnovamento delle proprie possibilità formali, indagando nei paradossi di una società che, già nella violenza fisica o psicologica, è caratterizzata dal maschilismo, dall'ipocrisia e da varie forme di repressione e negazione contro le quali ha mantenuto la propria posizione contestataria.

2. Jaime Humberto Hermosillo nacque il 22 febbraio 1942 ad Aguascalientes, città della provincia, lontana dal mare. Venne al mondo quando i suoi genitori José Hermosillo Pérez e María Guadalupe Delgado avevano già tre figli: José Manuel, Marcelino ed Eduardo. Tre mesi prima che nascesse Lourdes, la sorella più piccola, il padre di Jaime Humberto morì e ciò costrinse la madre e i quattro figli ad un cambiamento radicale e lacerante. Jaime Humberto aveva un anno e dieci mesi. La famiglia visse grazie ai proventi di un negozio di panetteria che in vita avrebbe amministrato don José e che sarebbe rimasto alla signora María Guadalupe, la quale, circondata dal profumo di pane e biscotti e assediata dai debiti e dalla rapacità del "paese piccolo, inferno grande", non poteva immaginare che sarebbe diventata una premiata attrice di cinema, diretta dal figlio.

L'avvicinamento alla letteratura di Jaime Humberto fu precoce. Quando frequentava la terza della scuola primaria scrisse il suo primo racconto. Il suo attaccamento al cinema lo accompagnò fin dalla più tenera età. Non si perdeva le proiezioni del mattino alle quali accedeva grazie alla bontà del bigliettaio, che lo lasciava passare gratis oppure scivolando, senza essere visto, in sala. Alle proiezioni partecipò anche influenzato, con

la febbre alta, sfidando la proibizione tassativa della madre che lo chiuse nella sua stanza, preoccupata per la sua salute, mentre il bimbo si lasciava calare oltre le inferriate della finestra per correre al cinema.

In questa avventura del guardare senza pagare, poté contare sulla compagnia e sulla complicità del fratello Marcelino. In situazioni di questo tipo, vide *Las calaveras del terror*, con Pedro Armendáriz; le serie *Flash Gordon*, *El peligro atómico* e *Los peligros del Nioka* e rimase affascinato dall'arte di Carol Reed, Alfred Hitchcock, Max Ophüls, Roberto Rossellini, John Ford e Luis Buñuel. Fra le sue letture di adolescente, Hermosillo ricorda *Madame Bovary* e la drammaturgia di Eugene O´Neil tradotta in spagnolo. A queste prime impronte farà eco il suo percorso di regista. Una volta ottenuto il titolo di ragioniere e dopo aver provato ciò che sarebbe stato il suo futuro in quel campo, si decise a prendere un treno senza ritorno per Città del Messico e a lottare per una vita propria, per raccontare la propria versione del mondo.

Nella città destinata ad una crescita esorbitante, Jaime Humberto fu sedotto dal cinema di Visconti, Truffaut, Cukor e iniziò a collaborare con la rivista *Cine Avance*. Diede inizio ad una sinuosa storia accademica presso il Centro de capacitación cinematográfica della Unam, dove si diplomò. Nel 1964, con *Otro final para Thelma*, cortometraggio in 16 mm, che lasciò incompiuto, Hermosillo cominciò la sua carriera come regista e sceneggiatore.

Nel 1965 filmó *Homesik*, cortometraggio della durata di 20 minuti, ispirato a *El malentendido*, di Camus, con la complicità di un'*équipe* di familiari e amici, fra i quali incluse María Guadalupe Delgado, sua madre, presente in quasi tutti i suoi film. La madre morì nel 1993 quando il cineasta si trovava a Roma nell'ambito di una retrospettiva della sua opera e gli fu impossibile assistere ai funerali.

Doña María Guadalupe assunse in questo o quel film ruoli di madre villana, incarnazione dell'ipocrisia della classe media e, in alcuni casi, anche significativi ruoli secondari.

Nel 1968, con il cortometraggio *SS Glencairn*, Jaime Humberto Hermosillo ricevette una *Diosa de plata*.

Fu nel 1969 che girò il suo primo lungometraggio, in 16 mm. Si tratta di *Los nuestros* nel quale una donna, interpretata da sua madre, commette un assassinio con il fine di mantenere intatta la reputazione della propria famiglia. Il film fu considerato fra le tre migliori pellicole dell'anno in Messico, la madre fu premiata come miglior attrice della stagione e il lavoro di Hermosillo meritò gli elogi della critica specializzata internazionale.

In seguito, Hermosillo, che è autore della maggior parte delle sceneggiature dei propri film, ha collaborato con scrittori e sceneggiatori quali José de la Colina, Gabriel García Márquez, Luis Zapata e Arturo Villaseñor; con fotografi prestigiosi nella scena mondiale come Gabriel Figueroa, Jorge Stahl, Ángel Goded, Tony Kuhn e Xavier Pérez Grobet e stelle del cinema e del teatro, nazionali e internazionali quali Carmen Montejo, Angélica María, Ana Ofelia Murguía, Dolores Beistáin, Margarita Isabel, Silvia Mariscal, Enrique Lizalde, Max Kerlow, Julieta Egurrola, Farnesio de Bernal, Diana Bracho, Zaide Silvia Gutiérrez, Luisa Huertas e Hanna Schygulla. Nel 1973 conobbe María Rojo con la quale condusse una fruttifera e costante relazione professionale e che

partecipò a gran parte dei film di Hermosillo.

3. Negli anni Settanta uno dei grandi successi di Hermosillo fu *La pasión según Berenice* (1975-1976) che gira attorno al desiderio, all'impossibilità di realizzarlo, alla relazione perversa fra una giovane e una donna adulta e che culmina in un inquietante atto di purificazione. Questo film, interpretato come protagonista da Martha Navarro, Pedro Armendáriz Jr. e Emma Roldán, fu presentato alla Mostra internazionale del cinema del Messico, al Festival del cinema di Teherán e al Museo d'arte moderna di New York, e fu invitato, nel 1977, assieme a *El cumpleaños del perro* (1974), al Festival del cinema di Pesaro, Italia. Di quel periodo sono anche *La verdadera vocación de Magdalena* (1971), *El señor de Osanto* (1972), *Matinée* (1976), *Naufragio* (1977), *Amor libre* (1978), *Idilio* (1978), e *Las apariencias engañan* (1977-1978). Quest'ultimo è un'insolita esplorazione della bisessualità e della condizione ermafrodita, una commedia che pone in ridicolo l'uso del denaro come strumento di umiliazione e gli stereotipi sessuali. L'assegnazione del ruolo di protagonista a Isela Vega, icona sessuale in Messico, rappresentò una forma ingegnosa di burlarsi dello stesso pubblico, con i suoi schemi maschilisti, quando la diva seduttrice si rivela tanto uomo, quanto donna. La pellicola dovette però aspettare anni per arrivare nelle sale messicane.

Agli anni Ottanta l'autore arriva con *María de mi corazón*, per il quale contò sulla collaborazione del Premio Nobel per la letteratura, Gabriel García Márquez, nella sceneggiatura, e con la recitazione di María Rojo e Héctor Bonilla. Il film parla della storia di una coppia di maghi che un giorno, per caso, in un intreccio di accadimenti, si vede separata; lei finisce in un ospedale psichiatrico senza essere pazza.

Nel 1981, *María de mi corazón* debuttò a Missoula, Montana, vinse i premi alla miglior regia e alla migliore attrice al Festival internazionale di Cartagena, Colombia, inaugurò il Festival del cinema di Pesaro, Italia, fece parte del programma del Festival del cinema di Toronto, Canada, e ottenne riconoscimenti nei Festival latinoamericano de La Habana e in quello di Biarritz, Francia. María Rojo e Héctor Bonilla ricevettero innumerevoli premi per la loro interpretazione in questo film. In Messico fu proibito per sei anni e, se fu possibile vederlo, fu solo in piccole sale o cineclub.

Confidencias (1982) è un adattamento del racconto *De pétalos perennes*, di Luis Zapata, su passioni, crudeltà, odio, desideri e tenerezza evocati dalla relazione di una donna adulta con la sua giovane impiegata domestica. Parteciparono come protagonisti Beatriz Sheridan e María Rojo, in un trattamento formale minimalista, con l'uso del piano sequenza, con riprese molto serrate, nell'esplorazione del mondo interiore, l'inconscio dei personaggi.

Dopo aver terminato *Confidencias*, Hermosillo si trasferì a Guadalajara, Jalisco, e si immerse, con il film *Doña Herlinda y su hijo* (1984) che indaga sulla relazione di una madre e il figlio omosessuale, con scene di sesso esplicito, in un ambiente tipicamente "jalisciense", ovvero provinciale e cattolico, in cui la madre è dolce, amorosa, possessiva e manipolatrice. Di questo film Néstor Almendros scrisse: «con doña Herlinda, Hermosillo creò un archetipo, quello della madre di tutti gli omosessuali».

Nel 1985 fondò, con Arturo Villaseñor e Anne-Marie Meier, il Centro di cinema e critica dell'Occidente. Un anno dopo creò la Mostra del cinema messicano di Guadala-

jara. Fu nell'ambito della seconda edizione di questa mostra che fu presentato *Doña Herlinda y su hijo*, in mezzo ad uno scandalo poiché affrontava il tema dell'omosessualità. Anche se questo film ricevette ovazioni al Museo d'arte moderna di New York, a Jalisco ravvivò gli intrighi di una società intrappolata nel puritanesimo e nelle invidie, cosa che fece sì, assieme ad altri fattori, che Hermosillo fosse emarginato dalla mostra da lui stesso creata e che alla fine tornasse a Città del Messico. Altro film di quel periodo fu *Clandestino destino* (1987), danneggiato senza spiegazione e, una volta prodotto nuovamente, presentato in seno ad una retrospettiva dedicata a Hermosillo al National film theatre di Londra. Nel 1988, a La Habana, in una coproduzione Messico-Spagna, si filmò *El verano de la señora Forbes*, con sceneggiatura di Hermosillo e García Márquez e la collaborazione di Hanna Schygulla come protagonista. Del 1989 è *Intimidades en un cuarto de baño*, film che segna l'immersione decisa da Hermosillo nel minimalismo e sprofonda nell'orrore della famiglia, in un Paese in bancarotta spirituale e ricorrenti crisi economiche. La cinepresa rimane fissa dietro lo specchio, filmando quello che fanno coloro i quali entrano nello spazio più intimo di quell'appartamento. Là si irretiscono i ricatti, le manipolazioni, l'abuso di una comunità in crisi. Nella stanza da bagno, un giovane sottopone la propria compagna ad un rapporto anale, scena a causa della quale quest'opera fu qualificata una violazione anale del pubblico. Questo film è stato considerato una metafora del momento che attraversava il Paese e secondo molti rappresenta il miglior film di Hermosillo.

4. Nel cammino verso la ricerca dell'economia dei mezzi e della potenza del cinema nell'esplorazione degli universi interiori, altro passo importante viene compiuto con *Encuentro inesperado* (1991), al quale partecipa la diva dei *palenques* Lucha Villa. La sceneggiatura, scritta da Arturo Villaseñor, abbandona i dialoghi naturalisti, tipici di Jaime Humberto, ed elabora un linguaggio barocco, nel quale la stella-mito-donna, distrutta, sprofondata nella cocaina, si mantiene emozionalmente irraggiungibile dalla figlia abbandonata, sprovvista di mezzi elementari di autostima e forza per vivire. Fluttua in questa relazione un tortuoso amore lesbico, un odio letale.

Nel 1989 Hermosillo filmò la prima versione in video de *La tarea*, *El aprendiz de pornógrafo*, con Charo e Daniel Constantini. Nel 1990 Clasa films mundiales, di Manuel Barbachano, si interessò alla produzione di un'altra versione de *La tarea*, questa volta con María Rojo e José Alonso come protagonisti. Nel 1991 vennero presentati al Festival del cinema di Berlino e a quello di Toronto la seconda versione de *La tarea* e *Intimidades en un cuarto de baño*. Al Festival internazionale del cinema di Mosca, *La tarea* ricevette il premio speciale della giuria e al Festival di Taormina, Italia, il premio alla miglior regia. Inoltre *La tarea* vinse il premio del pubblico a Vancouver. L'anno successivo con scenografia di Alejandro Luna, interpretazione di María Rojo, ma con Ari Telch nel ruolo di Marcelo, *La tarea* fu presentata nella sua versione teatrale. Quest'opera, il cui tema raggiunge il suo culmine in un atto sessuale tra una donna matura ed una giovane, significò un passo più in là nell'esplorazione di un "cinema povero": il massimo del significato con il minimo degli elementi. Come in *Intimidades*, la cinepresa fissa confina la registrazione all'unità di spazio, tempo ed azione, con un

estremo rigore nella recitazione e nella drammaturgia. È un ammiccamento, uno sguardo verso l'essenzialismo della teatralità mediato attraverso la cinepresa. La tematica di fondo ne *La tarea* è l'incesto e la possibilità che sia una donna, e non un uomo, colei che prende l'iniziativa di filmare se stessa e il proprio amante durante l'atto sessuale. Nel 1992, ancora una volta prodotta da Clasa, Hermosillo filmò *La tarea prohibida*.

5. In compagnia della sua gatta Bellísima, che trasformò in stella felina del cinema, come Marlene e Petra Von Katt, e animato da un'urgente necessità di rinnovamento esistenziale, Jaime Humberto arrivò a Toronto nel 1994 come residente.

Nel 1996 realizzò il cortometraggio di quattro minuti *Why don´t we* (1996), per la serie danese *Danish girls show everything*, una parafrasi de *El flautista de Hammelin*, nella quale un folto gruppo di attori, *équipe* di produzione e passanti si denudarono davanti alla cinepresa nel centro di Città del Messico.

Un anno più tardi, filmò *De noche vienes Esmeralda* tratto da un racconto di Elena Poniatowska; nel 1998 girò con una camera digitale *Absence*, in Canadà, una esplorazione della crudeltà di uno psichiatra, apparentemente equilibrato, nei confronti della moglie che sottopone, in *trance* da sonnambulismo, ad una violazione anale. Credendolo scomparso per sempre, la donna si innamora di un'altra donna. *Abscence* segna nella carriera di Jaime Humberto Hermosillo una svolta definitiva verso tecniche digitali, ovvero, l'inizio di una tappa creativa che rompe con la maniera di produrre con la quale aveva lavorato predominantemente nei decenni anteriori.

Fino a questo punto della sua carriera Hermosillo ricevette abbondanti premi, riconoscimenti, finanziamenti e la partecipazione di stelle del cinema nei suoi film pur se accompagnato dall'amaro rovescio della medaglia costituito dalle tensioni e dal prezzo che si può pagare per conservare uno sguardo proprio, originale, critico.

La libertà di un autore allontana un bel giorno gli investitori che vedono nel cinema principalmente un affare.

Che fare allora?

Lo scrittore prende una penna e si riversa sulla carta, il pittore sulla tela. Cosa rimane al cineasta se non ha i milioni per comperare la celluloide, per pagare le nutrite equipe di lavoro, gli attori famosi, i processi di post produzione?

Con un entusiasmo, una audacia, una forza maggiore di quella di gran parte dei giovani, Jaime Humberto ha dimostrato che il cinema può essere un'arte poderosa pur nell'estrema sobrietà. Per percorrere questa strada ha dovuto elaborare un'estetica della resistenza. Con il cinema digitale, Jaime Humberto ha ottenuto che fra la sua creatività e la pellicola non esista altro ostacolo che il dominio del linguaggio. È riuscito a realizzare egli stesso, in complicità con gli attori, un responsabile delle musiche e un assistente, il processo che va dall'ideazione alla realizzazione di un film. Un fatto che rappresenta una gigantesca rivoluzione.

Il cinema, che le nuove tecnologie digitali permettono di realizzare, è un supporto insufficiente per opere che richiedono una altissima risoluzione d'immagine, ambientazione, ricreazione d'epoca, effetti speciali e altro, ma ben si presta per certe storie come

quelle che vuole raccontare Jaime Humberto. In questa tappa della sua cinematografia, Hermosillo è diventato pioniere, in molti sensi, non solo nell'uso delle tecnologie, ma anche nella possibilità di portare l'esposizione delle relazioni non convenzionali a limiti che non erano stati ancora raggiunti in Messico.

6. Condotta dall'ospitalità di Hermosillo nel suo piccolo appartamento davanti a un parco, nella Colonia del Valle – appartamento che costituisce un elogio dell'essenziale, della frugalità, nelle vicinanze di un leggendario ristorante dove si consumano abbondanti colazioni tipiche che l'uomo timido, riservato che è Hermosillo suole frequentare con un gruppo scelto di amici – apprezzai tutti i suoi film in formato digitale. Alla fine di ciascuno di essi, mi sentii sempre sorpresa, scossa, colpita sia dal piacere di vedere rappresentata la complessità umana, sia per la natura dei pregiudizi che mi sottraeva.

La prima fu *Abscence*, che sfrutta una *location* preesistente per sviluppare una storia di violenza, con mezzi sottili e la presenza come protagonista della sua gatta Bellísima, ora scomparsa.

Vennero poi *eXXXorcismos* (2002) e *El malogrado amor de Sebastián* (2003) che mi costrinsero a riconoscere che, anche se le scene di sesso esplicito fra uomini e donne mi sono per altro familiari, non mi era facile vedere quelle che accadono fra uomini. La censura è stata implacabile su questo punto. Il cinema di Jaime Humberto, in questa possibilità estremamente libera che gli dà la tecnologia digitale, è passato per una necessaria tappa di confronto. Ha esplorato immagini chiaramente proibite, censurate e autocensurate da coloro che fanno cinema. Ha dato spazio ad una realtà esiliata dalla nostra geografia immaginaria. Hermosillo ha dinamizzato, con il suo cinema digitale, secoli di imbavagliamento di identità emarginate. In *eXXXorcismos* concentra l'azione nel Pasillo comercial Iturbide, nel centro storico di Città del Messico, in una storia d'amore giovanile proibito, abortito, che culmina in un incontro soprannaturale che ricorda *The turn of the screw* di Henry James. Conta sulla partecipazione di Alberto Estrella, Patricia Reyes Spíndola e José Juan Meraz. Con *eXXXorcismos*, filmato senza previa sceneggiatura, cosa che sarà una costante in questa tappa digitale, Hermosillo fece dello spazio un elemento principale e dimostrò maestria nell'uso della cinepresa.

Fecero seguito *El misterio de los almendros* (2003), in stretta collaborazione con Arturo Villaseñor, e *El malogrado amor de Sebastián* (2003), un violento invito a riflettere sull'ingombrante retaggio di quell'ideale d'amore "romantico" che si impone eterno e rende impossibile l'amore crudo, il godimento del desiderio senza aspettative opprimenti, nella semplice esperienza effimera, incerta, nella fugace possibilità della vicinanza e della complicità.

Seguirono *El Edén* (2003), una incantevole scommessa verso la completa libertà sessuale, oltre ogni tabù, un salto oltre il realismo, e *Dos auroras*, una esplorazione attraverso le profondità, le oscurità del più teso, vicino e complesso dei legami, quello della madre con il figlio in assenza del padre. Madre che dà la vita e in qualche modo la toglie, o almeno è incapace di offrire al figlio il supporto psicologico ed emozionale indispensabile per sopravvivere.

Del 2005 è *Rencor*, una storia di vendetta nella relazione fra una donna adulta ed una

giovane, che costituisce un trattato sulla natura del male e una sperimentazione con forme di allontanamento dalla finzione, comprendendo scene nelle quali gli attori parlano con i loro personaggi.

Amor, dello stesso anno, si avventura nel gioco del cinema dentro il cinema, racconta la storia della realizzazione di *Rencor*, le lacerazioni provocate in questo processo dal tortuoso vincolo del regista con un giovane masochista che vive il proprio maggiore piacere nell'autolesionismo: un simbolo del completo fallimento della famiglia. Grazie a questo film, Hermosillo purgó il dolore di un processo amoroso e creativo.

I film di questo periodo che mi hanno maggiormente impressionato, sono *El vicio amoroso* y *El más espantoso infierno* (2005). In entrambi, i mezzi si limitano a un attore, uno spazio e una cinepresa fissa.

Con *El vicio...*, protagonista Víctor Carpinteiro, Hermosillo riesce a rappresentare l'identità frammentata, la sessualità come somma devastante, nell'assenza di ogni scena di sesso esplicito, sostenuta dalla parola e dal gesto dell'attore.

Ne *El más espantoso infierno*, adattamento di Hermosillo de *La sonata a Kreutzer*, di Tolstoy, Alberto Estrella mantiene l'attenzione in una ripresa fissa, forse nell'opera di maggior durata creata da Hermosillo. Lungi dall'affaticare con questo *tour de force*, affascina con l'esplorazione della potenza del volto umano come paesaggio. Il centro radicale in entrambi i film è l'attore e la sua capacità espressiva, la sua geografia di coste, pieghe, qualità emotive e orizzonti. Queste opere furono concepite per la riproduzione in supporti quali Iphone, Ipad e computer portatili e per la maggior parte furono realizzati in un tempo minimo, giorni, al massimo settimane.

7. Nel 2010 il regista dà una virata sorprendente alla propria tematica e al proprio lavoro formale con *Juventud, desengaños y anhelos de Hernán Cortés Delgado*.

Da *Absence* a questa opera si nota una traversata verso il fondo del proibito e del ritorno. Una liberazione dai lacci, quelli che una volta spezzati hanno permesso ad Hermosillo di avvicinarsi ad un cinema con altre priorità. Con un ampio elenco, nell'ambito di un processo pedagogico e una amorosa ricostruzione della propria gioventù, incontro con persone, fantasmi, mobili e oggetti originali che sopravvissero al tempo in Aguascalientes, Hermosillo si dedica a riacquistare-immaginare la propria adolescenza, e questo processo iniziatico lo portò al suo primo e definitivo viaggio in cerca di significato.

Forse perché dalla censura politica e morale siamo passati alla censura che impone il mercato e il gusto modellato da una pessima televisione e il peggio del cinema holly-woodiano, il cinema digitale di Hermosillo è stato completamente emarginato dalle sale. Per alcuni versi, questo ritardo nel permettere che il cinema di Jaime Humberto arrivasse al pubblico generale è stato dovuto anche alla lentezza con la quale abbiamo progredito in Messico nella riproduzione professionale dei prodotti digitali, un ritardo al quale non deve essere estraneo l'interesse dell'industria a mantenere costi elevati di sviluppo dei negativi e di altri processi della celluloide. Grazie alla permanenza delle immagini filmate, le opere digitali di Jaime Humbeto hanno potuto aspettare con pazienza il momento dell'incontro con i propri spettatori. È il privilegio del cinema

sull'effimero del teatro. Nei mesi più recenti l'odissea digitale di Jaime Humberto ha avuto limitate esibizioni presso la Cineteca nacional.

Lo stesso Autore ha messo in moto una strategia per distribuire in modo gratuito alcuni dei suoi film in Internet.

L'arrivo, intorno agli anni Sessanta e Settanta, nel cinema messicano di Jaime Humberto Hermosillo significò la possibilità di un trattamento crudo dei dialoghi, senza la censura dei vocaboli, espressioni correnti nella bocca dei messicani nella vita reale, che erano stati proscritti dal cinema.

Fu un pioniere nel gioco dei "momenti morti" e nel trattamento di temi quali i pregiudizi sessuali che portano a perversioni e crimini. Nell'evoluzione di Hermosillo si può apprezzare il ricorrente tema delle relazioni di donne giovani con mature in situazioni che fanno pensare ad una forma allusiva e a volte letterale dell'omosessualità, il complesso di Elettra, la paura di vivere. Il cinema di Jaime Humberto è crudele e amorevole allo stesso tempo. Non ha pietà nello scrutare il fondo del dolore, della mancanza, della desolazione, per riconoscere il valore della tenerezza, i semplici atti di eroismo degli uomini e delle donne di questi tempi, anonimi, complessi, soli. I suoi temi sono tutto tranne che compiacenti.

L'opera di Jaime Humberto è una continua, gioiosa, agonica esplorazione dell'amore, dell'odio, degli stereotipi sociali e del loro effetto, generalmente devastante, nella possibilità di vivere le nostre passioni, i nostri desideri, i nostri sogni.

Il cinema di Hermosillo è un lungo e vario trattato sulla perversione, con personaggi, in un modo o nell'altro schiavi della loro impossibilità, del desiderio, della loro angustia, che nella loro disperazione sottomettono, sacrificano, immolano, sublimano gli altri. Esseri davanti al baratro, attratti dal caos.

Il lavoro di Jaime Humberto ha rappresentato la conquista di un linguaggio, di una estetica al servizio della libertà, una sperimentazione, audace per i limiti del cinema stesso, del silenzio e del vuoto. Niente in Messico ha raggiunto il rigore minimalista di Hermosillo nel creare pellicole in assenza quasi totale di finanziamento, nello sviluppare una poetica rigorosa, significativa e consistente sotto l'imperativo del negarsi alla dittatura dell'industria milionaria, senza rinunciare alla profondità e allo sviluppo di storie di grande respiro.

Oggi, il cineasta messicano lavora all'esplorazione della propria biografia personale e filmica dell'ultimo decennio – pellicola che si sta filmando in formato digitale – a partire dal libro *Jaime Humberto Hermosillo, a través del espejo digital*, scritto da Arturo Villaseñor. In questo libro, la narratrice è Petra Von Katt, alla quale darà la voce Silvia Mariscal in una sequenza di immagini scattate dal punto di vista del felino. Quest'opera pubblicata dalla Cineteca nazionale nel 2011, è la continuazione di *Jaime Humberto Hermosillo en el País de las Apariencias*, anch'esso a cura della Cineteca nel 2002.

Entrambi i libri, scritti da Villaseñor, sceneggiatore, consigliere, complice, compagno e amico intimo del cineasta, sono una fonte imperdibile, la più completa, per capire il cinema e la scommessa personale di Jaime Humberto Hermosillo.

Ser italiano en Bolivia, siendo un cineasta bolivano

Paolo Agazzi[*]

Resumen
Paolo Agazzi, boliviano nacido en Italia en 1949, habla de su experiencia como director y su punto de vista sobre el cine de Bolivia y de América Latina.

Palabras clave
Paolo Agazzi, director, cinema boliviano, raíces, Ukamau

Cuando vi por primera vez *Sangre de condor*, película boliviana dirigida por Jorge Sanjines, quedé deslumbrado. Era al final de la década de los Sesenta y como estudiante de cine de la Civica scuola del cinema del Comune di Milano, el denominado *nuevo cine latinoamericano* me pareció uno de los movimiento cinematográfico más interesantes e innovadores, comparable a la *Nouvelle vague* o al *Free cinema inglés*.

Miguel Littin, Glauber Rocha, Pereira dos Santos eran nombres que empezaban a sonar familiares gracias a sus películas que circulaban principalmente en los circuitos universitarios: *Antonio das mortes*, *Vidas secas*, *La tierra prometida*, *El coraje del pueblo* son algunos títulos que quedaron para siempre grabados en mi memoria y en la memoria colectiva de los de mi generación. Para mi, particularmente, *Sangre de condor* (Yawar Malku) logró llamar mi atención hacia un País prácticamente desconocido, Bolivia, cuya referencia principal era ser el lugar donde fue fusilado el Che Guevara.

Una vez egresado de la Escuela de cine, decidí darme un periodo de reflexión, un año sabático para decidir qué hacer de mi vida, entre intentar una incierta carrera cinematográfica o una segura carrera de funcionario de una empresa multinacional.

Para encontrar esa respuesta, un viaje a Latinoamérica para conocer algo más de la tierra de los mayas, de los azteca, de los incas, me pareció el itinerario ideal: Perú, Colombia, Ecuador, México, Centro América... algo tal vez muy común hoy en día, pero un poco loco en los Setenta.

Después del fracaso de los movimientos estudiantiles que se originaron en mayo del 1968 en París, una espacie de desencanto y la sensación de impotencia de no haber podido cambiado el mundo, se apoderó de mi generación y a partir de allí surgió en mi una determinación: tal vez tendría más sentido intentar una "revolución" más modesta, la mía personal, en mi vida.

Después de un mes de recorrer Perú, llegué a Bolivia con la firme intención, entre otras, de conocer a los integrantes del grupo Ukamau que con Jorge Sanjines a la cabeza, habían realizado esa joya cinematográfica titulada *Sangre de condor*.

[*] Director italo-boliviano.

Era el 1975 y Sanjines y parte de su grupo ya no estaban en Bolivia: la dictadura militar del general Banzer los había obligado a buscar otros rumbos para poder seguir haciendo el cine que los había hecho conocer en todo el mundo.

Quedaba en Bolivia parte del grupo Ukamau, Antonio Eguino (director de fotografía y posteriormente director) y Oscar Soria (guionista). Ellos siguieron haciendo lo que llamaron "el cine posible" (posible en el contexto de una dictadura militar), un cine que sin desmarcarse de la línea de un cine comprometido con la realidad del País, buscaba un enfoque menos político y más de análisis social.

Los contacté y me interesé en un proyecto que estaban preparando, una película titulada *Chuquiago* nombre aymara de la ciudad de La Paz, una película de cuatro historias, cada una de ellas sobre un personaje que representaba los diferentes niveles socio económicos.

En mi balbuceante y elemental español logré transmitirles mi interés en participar de alguna manera al proyecto para poner en práctica mi formación cinematográfica hasta ese entonces puramente académica.

La película tubo una extraordinaria repercusión dentro y fuera de Bolivia y fue el afortunado comienzo de mi actividad cinematográfica en Bolivia, de la mano de dos maestros que prácticamente me enseñaron como hacer cine en condiciones límites: Antonio Eguino, el oficio del cineasta de batalla, y Oscar Soria el amor para el cine y para Bolivia.

Lo que al comienzo me parecían dificultades imposibles de vencer (la no existencia de laboratorios donde procesar el material o de estudios para la sonorización, de cámaras de 35mm, luces, etc.) en la práctica resultaron ser desafíos que estimularon la creatividad y templaron mi vocación de cineasta, una vocación dirigida, sobretodo, a hacer cierto tipo de cine, un cine comprometido con la realidad política, social y cultural del País; eran tan pocas las oportunidad de hacer películas que uno no podía permitir el lujo de un cine comercial de evasión, sobre todo considerando que el mercado interno de Bolivia es muy pequeño... entonces nacía la necesidad de hacer un cine útil, un cine con contenido. Claro que ya no era el cine político militante, el cine urgente de los años Sesenta y Setenta… era un cine más abierto, temáticamente hablando, un cine que reflejaba los cambios que se estaban dando en el País: a partir de 1985 Bolivia dejó atrás un largo periodo de golpes de estado militares para emprender un camino, difícil por cierto, hacia una verdadera democracia.

En una cinematografía sin ningún apoyo del Estado y con un mercado interno muy limitado, la osadía y, en buena medida, la irresponsabilidad eran pan de cada día. Recuerdo una frase de mi padre que decía: «Si realmente quieres vivir en América latina y quieres dedicarte al cine, al menos podías haber elegido un País menos limitante, menos problemático, menos precario…». En cierto sentido mi padre tenía razón, lo que pasa es que en realidad yo creo que no fui yo quien eligió a Bolivia, fue Bolivia la que me cautivó justamente por ser tan "diferente" y tan compleja.

Posteriormente, ya dirigiendo yo mis propias películas, tuve la suerte de producir obras de mucho éxito, logrando una especial empatía con el público boliviano, una especie de dialogo muy fructífero y muy interesante, tal vez por la elección de

determinadas historias, por la forma de contarlas o por la forma de ver "su" realidad… o quien sabe por ese "toque italiano" que hacia mi cine algo diferente.

En realidad, yo creo que el secreto de tanta identificación de mi cine con la sociedad boliviana, se debe más bien a la lección que el pionero del cine boliviano, Oscar Soria, me dejó: mirar la realidad con sensibilidad y humildad y no caer en el error de muchos extranjero que después de pocos años de vivir en Bolivia creen haber entendido cabalmente la mentalidad y la idiosincrasia del boliviano; un craso error, porque cuando crees haber entendido todo, es cuando menos has entendido.

Otro aspecto fundamental que hay que subrayar es que en Bolivia los cineastas hacemos prácticamente todo: elegimos nuestras historias, escribimos los guiones, dirigimos, producimos y hasta distribuimos... es decir, trabajamos en libertad, sin condicionamientos y sin imposiciones, asumiendo todas las responsabilidades del resultado final... y, lamentablemente, también la responsabilidad del resultado económico que llega a ser nuestra más grave limitación.

Posteriormente, y puesto a que en Bolivia no se puede vivir solo del cine, alterné mi actividad cinematográfica con el trabajo en la televisión privada que, a partir de 1985, surgió con mucha fuerza y con un número importante de redes televisivas. Curiosamente mis aportes no fueron en producción, fueron más bien actividades centradas en la dirección general y la organización, valiéndome de mis pasadas experiencias italianas en el área del management.

También en este campo, y gracias al prestigio ganado con el cine, la disponibilidad del boliviano hacían el extranjero fue muy generosa; fue una periodo muy interesante y formativo después del cual llegué a la conclusión que el cine da prestigio, pero la televisión da poder, un poder que si no sabes administrar con humildad y racionalidad puede llegar a ofuscarte.

Volví al cine después de más de 10 años de televisión, con otra perspectiva y una mayor claridad financiera y organizativa, por eso decidí alternar mi actividad de director con la de productor, sea para películas bolivianas que para co-producciones con otros Países, sean esos europeos o latinoamericano.

Han pasado más 30 años y lo que fue una inquietud existencial, la curiosidad de conocer otras realidades y la necesidad de encontrarme a mi mismo como persona y como profesional, se convirtió en una manera de vivir la vida, tan distante y tan diferente de lo que estaba acostumbrado y con la que crecí en mi Italia natal.

Claramente en todos estos años las cosas han cambiado, y mucho, también en Bolivia: ha cambiado la realidad política, económica y social y, sobre todo, ha cambiado la manera de hacer cine.

El adviento del formato digital ha "democratizado" en buena medida el acceso al séptimo arte de parte de las nuevas generaciones: hay un par de escuelas de cine, se redujo la dependencia tecnológica hacia el exterior y hay un concepto más profesional del "oficio" del cineasta. Sigue siendo muy complicado hacer cine en Bolivia hoy en día, pero es evidente que ha cambiado, en cierta medida, ese concepto de "solo para privilegiados" que tanto limitaba hace no muchos años atrás.

La pregunta que ahora me hago es si, hoy en día, volvería a hacer lo que hace más de 30 años parecía (o tal vez lo era) algo muy "aventurado" y que visto en la perspectiva actual parece algo muy normal, es decir: volverse "un ciudadano globalizado".

Me ponga la pregunto pero no me esfuerzo mucho para encontrar la respuesta: amo a Bolivia que me ha acogido y me ha permitido hacer lo que siempre quise desde que era un niño y me considero boliviano más que muchos bolivianos... pero sigo siendo profundamente italiano por mis raíces y por mi formación... y definitivamente eso no representa ningún conflicto de identidad.

La Paz, 15 de Febrero de 2012

Horacio Salas, uno scrittore *multiculturale*

conversazione di *Ana Cecilia Prenz Kopusar*[*]

Sintesi
L'Autrice ripercorre alcuni significativi momenti della vita e dell'opera dello scrittore e giornalista argentino Horacio Salas: la passione per la poesia e per il tango, l'incontro con personaggi significativi del mondo letterario latinoamericano e spagnolo, l'esilio e la storia politica argentina.

Parole chiave
Horacio Salas, Argentina, poesia, saggio, tango, America Latina

Introduzione

Ho conosciuto Horacio Salas negli anni Novanta durante una visita in Italia, a Trieste, con sua moglie Graciela Isnardi. Ero laureata da alcuni anni e avevo in qualche modo recuperato i contatti con quello che un tempo era stato il mio Paese: l'Argentina.

Le vicissitudini del 1975 e la conseguente dittatura del 1976 avevano fatto in modo che mi trasferissi con la famiglia prima in Jugoslavia, a Belgrado, poi in Italia, a Trieste.

Quell'oscuro momento storico era trascorso. Ero già tornata nel Paese d'origine, alla città di La Plata, dove avevo lavorato per un anno. Era stato impellente il bisogno di ritrovarmi, di riscoprire quel mondo che nell'infanzia mi era appartenuto, ma che negli anni era diventato anche estraneo. Lo avevo ritrovato, lo stavo riscoprendo e mi confrontavo con il recente ritorno alla democrazia e con le ancora confuse trasformazioni in atto.

Ho avuto la fortuna di incontrare i coniugi Salas mentre compivo questo mio percorso. Ricordo le conversazioni con Horacio, poeta, saggista, giornalista, critico letterario e anche storico, come lui stesso sottolinea: «Ho scritto anche due storie sul petrolio argentino»[1], mi dice. Nelle sue accurate analisi ripercorreva con rammarico gli eventi che avevano caratterizzato la storia dell'Argentina nel XX secolo: l'alternarsi di governi autoritari, la mancata abitudine alla democrazia; eppure, dalle sue parole emergeva un Paese in costruzione, limpido, lineare, coerente, futuro. Così come a me sarebbe piaciuto.

Spesso diceva che lo scrittore Ernesto Sábato era stato il suo mentore letterario. Sábato ai miei occhi rappresentava molto di più dell'Autore de *Il tunnel* e *Sopra eroi e tombe*; era la persona che aveva assunto con grande rigore l'impegno civile e aveva presieduto tra il 1983 e il 1984 la Comisión nacional sobre la desaparición de personas

[*] Università degli studi di Trieste.

[1] *Centenario del petróleo argentino 1907-2007*, Buenos Aires, 2007, due volumi.

(Conadep) i cui esiti erano stati riferiti nel libro *Nunca más*. Un passo dell'introduzione a quel testo che riguardava l'Italia mi aveva sempre colpito.

Sábato scriveva: «En ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al general Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: "Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura"»[2]. Non ho mai verificato la fondatezza storica di questa citazione, ma mi è sempre piaciuta. Era bella l'immagine che si rifletteva dell'Italia, un Paese fondato su solidi principi democratici.

Durante quella permanenza a Trieste successe anche qualcosa che colpì molto i coniugi Salas: la morte in un incidente automobilistico del figlio di Sábato, Jorge. Ricordo il loro dolore, la loro tristezza e preoccupazione per lo scrittore.

Ho conosciuto in Horacio Salas una persona acuta e brillante. Si addentrava negli interstizi della storia argentina con precisione e senso critico, anche con speranza.

Parlava con cognizione di causa, entusiasmo e affetto degli scrittori che ammirava: Sábato, appunto, ma anche Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Raúl González Tuñón e molti altri. Mi colpivano la sua ironia e l'umore punzecchiante con il quale riusciva a chiudere i discorsi. Direi che da quella visita è nata un'amicizia. Negli anni ci siamo rivisti saltuariamente, approfondito tematiche e tanto discusso sul nostro Paese. Nell'ultimo incontro gli ho chiesto un'intervista per «Visioni Latinoamericane». Abbiamo parlato per più di due ore. Alla fine, con la simpatia e cordialità di sempre, mi ha detto: «Fai di questo materiale quello che vuoi».

Horacio Salas è nato a Buenos Aires nel 1938. Dice di sé: «Non faccio altro che leggere e scrivere; ho più di 50 titoli pubblicati».

Alcuni dei libri di Salas sono oramai diventati dei classici della cultura e letteratura argentina. Ricordiamone alcuni: *Borges, una biografía*[3], in cui l'Autore racconta la vita dello scrittore argentino inserendola nel più ampio contesto degli eventi storici, spesso conflittuali, che hanno segnato il Paese latinoamericano nel XX secolo. Un libro affascinante e profondo che permette di scoprire le varie sfaccettature della personalità di Borges: dall'infanzia a Buenos Aires, nel quartiere di Palermo – i cui personaggi furono spesso stimolo per la sua scrittura – attraverso l'adolescenza in Europa e le ricche esperienze letterarie, il ritorno alla capitale argentina e l'incontro con significativi personaggi dell'epoca, il confronto con il Paese e le sue ideologie, per arrivare agli anni dell'affermazione internazionale come scrittore. Ne emerge un Borges, oseremmo dire, completo a proposito del quale Salas – commentando una frase di Mario Vargas Llosa il quale considera che essere scrittore in America Latina, significa, inevitabilmente, far parte delle vittime della società – scrive: «Borges, al comprender y asumir, a su manera y con las limitaciones de su ambiente familiar su destino sudamericano, elegía tal vez a su pesar la incomprensión, la soledad y el desencanto, sabía que esa espada, esa hiel, esa agonía (LC)[4]

[2] *Nunca más*, Eudeba, Buenos Aires, 1984, p.1.
[3] Planeta, Buenos Aires, 1994.
[4] Jorge Luis Borges, *Los conjurados*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

eran el precio de su obra, y tuvo la valentía auténtica – ajena a los campos de batalla en los que hubiera querido morir – de aceptar ese camino, sin conceciones hasta el fin de sus días»[5].

Salas ha pubblicato libri di saggistica, tra i molti *La poesía de Buenos Aires*[6] ed *El tango*[7]; di quest'ultimo sono state pubblicate dieci edizioni in Argentina ed è stato tradotto in francese, tedesco, italiano[8], greco e giapponese. Si tratta di un testo di riferimento per chi voglia addentrarsi nella storia del tango. Salas analizza lo sviluppo di questo genere musicale, poetico e di danza dalle origini e attraverso i molteplici aspetti e circostanze che lo definiscono. Si sofferma nel linguaggio e nei personaggi nati dalle commistioni che si vengono a creare con l'immigrazione europea in Argentina, nello studio dei primi parolieri di tanghi e nei poeti del tango, nelle grandi orchestre e nei suoi interpreti. Ernesto Sábato, nella prefazione al libro, ricorda che «i milioni d'immigrati che si sono riversati su questo Paese in meno di cent'anni non solo generano i due attributi del nuovo argentino, il risentimento e la tristezza, ma preparano anche l'avvento del fenomeno più originale della zona del Plata: il tango». Ricordiamo ancora: *El centenario*[9]; *Homero Manzi y su tiempo*[10]; *Lecturas de la memoria*[11].

Salas ha pubblicato numerose raccolte poetiche: *La corrupción*[12]; *Mate pastor*[13]; *Gajes del oficio*[14]; *Cuestiones personales*[15]; *Dar de nuevo*[16]. Vogliamo chiudere questa breve presentazione con una riflessione espressa da Esteban Moore sulla poesia di Horacio Salas: «La labor sostenida por Horacio Salas, un Autor familiarizado con tradiciones literarias y abierto a las más diversas influencias, puede ser considerada la de un genuino multiculturalista. Un poeta que no cesa de captar mensajes lejanos que luego serán filtrados por esa voz histórica que repta murmurante en las calles de su ciudad»[17].

Cecilia Prenz: Quando hai iniziato a scrivere poesia?

Horacio Salas: Quando ho conosciuto Graciela. Mi sono innamorato e ho cominciato a scrivere dei versetti. Suonavo la chitarra, pessimamente. Siccome non so cantare, suonavo la chitarra. Lei aveva quindici anni e io diciassette. La sera che l'ho conosciuta

[5] *Borges, una biografía*, Planeta, Buenos Aires, 1994, 2ª edizione, p.211.
[6] Ed. Pleamar, Buenos Aires, 1968.
[7] Ed. Planeta, Buenos Aires, 1986.
[8] Traduzione italiana di Claudia Martino, Garzanti, Milano, 1992.
[9] Editorial Planeta, Buenos Aires, 1996.
[10] Ed. Javier Vergara, Buenos Aires, 2001.
[11] Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005.
[12] Ed. Américalee, Buenos Aires, 1969.
[13] Ed. de la Flor, Buenos Aires, 1971.
[14] Ed. Taranto, Madrid, 1979.
[15] Ed. Torres Agüero, Buenos Aires, 1985.
[16] Laberinto Ediciones, Buenos Aires, 2003.
[17] «Palabras preliminares. Horacio Salas: cronica provisoria», www .poeticas .com.ar/directori o / p o etas _ miemb r os/horacio_manuel_salas.html.

sono uscito con un amico e gli ho detto: «Con questa ragazza io mi sposerò». «Sei impazzito» mi ha risposto «hai sedici anni». «Mi sposerò, ti dico che mi sposerò», ho insistito. Negli anni il mio amico mi ricordava sempre questo episodio e usava una parola antica: «Ti sei preso un *camote* per Graciela», che sarebbe un'ossessione amorosa. In quel momento ho cominciato a scrivere. Scrivevo delle *zambas*[18] che, però, non cantavo. Facevo parte di un trio, un gruppo folcloristico e i miei compagni cantavano. Alcune mie *zambas* sono edite da Ricordi. Poco tempo dopo portavo delle poesie a Graciela e le leggevamo insieme. Abbiamo letto anche Federico García Lorca, Pablo Neruda, Paul Elouard, che erano di moda, avevamo gli stessi gusti. Lorca ha influito tanto nelle nostre letture che nostro figlio più grande si chiama Federico, non è un caso.

C.P: Ernesto Sábato è uno scrittore molto presente nella tua vita e opera; hai scritto su di lui e a sua volta egli ha redatto lo studio preliminare al tuo libro *Il tango*. Nelle pagine che gli dedichi in *Lecturas de la memoria* racconti perché lo avevi scelto come destinatario nella lettura dei tuoi primi versi. Avevi scoperto *Il tunnel* e la giustificazione si trovava lì: «Me deslumbró encontrar que los personajes, además de sus graves problemas patológicos-metafísicos, eran capaces, como la cosa más natural, de hablar de literatura durante una comida. Me resultaba algo desconocido, casi mágico. En mi casa, y en las casas que frecuentaba, el tema casi unánime era la política. Se vivía en plena época peronista y por esos días (alrededor de 1952), estaba por morir; o ya había muerto, Eva Perón»[19]. Come hai conosciuto Ernesto Sábato?

H.S: Negli anni in cui avevo iniziato a scrivere versi, mandai le mie poesie a quattro scrittori che ammiravo molto. Uno di loro era Ernesto Sábato che mi rispose immediatamente. Egli è stato il mio primo padrino letterario. Con lui ho mantenuto una grande amicizia, fino alla sua morte. In questo momento faccio parte di una commissione «Pro Museo Ernesto Sábato» a Santos Lugares, a casa sua. Sono vicepresidente di quella commissione. Gli volevo molto bene. Lui mi portò agli incontri dei membri di una rivista letteraria che era appena stata fondata e che si chiamava «El Grillo de Papel» che dirigevano Abelardo Castillo, Arnoldo Liberman, Victor García Robles, Oscar Castelo che era pittore. Era appena uscito il primo numero ed Ernesto mi presentò questi Autori, ce n'era uno con qualche anno in più degli altri, era Humberto Costantini: uno scrittore straordinario. Narratore, poeta, ottimo poeta. Da quel momento sono entrato davvero nella letteratura perché quel giorno Sábato portò l'originale di *Rapporto sui ciechi* che venne pubblicato nel numero successivo della rivista e che fu la prima pubblicazione di una parte del libro che sarebbe comparso due anni dopo. Il fatto di poter leggere Sábato – che io ammiravo moltissimo e che sempre si lasciava ammirare – o di ascoltare una discussione tra Costantini e Sábato stesso su qualunque argomento – ad esempio la guerra – per me era molto strano. Ernesto diceva: «La guerra tira fuori il meglio e il peggio degli uomini» e Costantini rispondeva «Un cazzo, non dire stronzate». Tutto mi

[18] Danza popolare argentina accompagnata da canto.
[19] H. Salas, *Lecturas de la memoria*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005, p.188.

sembrava molto strano. Ernesto portò una mia poesia al giornale «Clarín» e l'hanno pubblicata.

C.P.: Negli anni Sessanta è arrivato anche un primo riconoscimento nazionale.

H.S: Nel gennaio del 1964 ho ricevuto il premio *Primera fiesta de las letras de Necochea*. Un evento impressionante. C'erano tutti i mostri sacri della letteratura di quell'epoca: Jorge Luis Borges, Manuel Mujica Láinez, Abelardo Arias, Nicolás Olivari, Conrado Nalé Roxlo.

C.P. Altri due scrittori argentini significativi hanno segnato il tuo percorso letterario: uno è stato Leopoldo Marechal per il quale nei tuoi scritti esprimi grande ammirazione: «Me llevaba casi cuarenta años; sin embargo, siempre lo sentí un contemporáneo. No se hacía el joven, ni asumía la pose de joven: lo era. Compartía las preocupaciones de mi generación y estaba al tanto de todo lo que publicábamos; no nos leía transversalmente como en general hacemos los autores maduros con los nuevos, sino en profundidad»[20]. Il secondo, invece, è stato Raúl González Tuñón sul quale hai scritto più volte, e pubblicato anche *Conversaciones con Raúl González Tuñón*[21]. Quanto hanno influito sulla tua formazione letteraria?

H.S.: Molto, moltissimo. Raúl González Tuñón lo conobbi lo stesso anno di Sábato. Era il 1959. Vivevo da vicino la storia della letteratura. Raúl González Tuñón era un poeta affermato, il poeta più importante che la sinistra argentina abbia mai avuto. Leopoldo Marechal stava dall'altra parte, non era di destra, ma comunque cattolico. Ho imparato molto da Marechal. Si è reso conto che avevo grandi lacune sui classici; lui, invece, dava del tu ai classici. Conosceva a memoria l'*Eneide*, l'*Odissea*. Infatti il suo *Adán Buenosayres* è l'*Odissea* spostata a Buenos Aires. La moglie di Marechal mi diceva che aprivano la loro casa agli ospiti i mercoledì intorno alle sei del pomeriggio. Ho cominciato a presentarmi regolarmente. A volte non c'era nessuno. Il più delle volte ero da solo e non sai quel che erano le lezioni di Marechal: una cordialità, una saggezza! Non mi diceva mai: «Non sai tale cosa». Mi diceva: «Come lei ricorderà Horacio, Platone ne *Il banchetto* disse… tale e tale cosa». La settimana dopo, ovviamente, avevo già letto *Il banchetto*. Così mi ha fatto leggere i classici, un modo amabile, simpatico, saggio. Ho avuto il privilegio di avvicinarmi a queste persone che mi hanno insegnato molto.

C.P.: Se mi permetti citerò una tua poesia che dice molto di te. Mi riferisco alla poesia *Genética* in cui parli del rapporto con tuo padre: «Quando l'ho rivisto dopo alcuni anni / non era lo stesso / il suo corpo mi sembrava screpolato / nel suo sguardo c'era una nebulosa / - pensai che ognuno sceglie il proprio destino - / entrambi avevamo edificato

[20] *Ibidem*, p.96.
[21] Ed. La Bastilla, Buenos Aires, 1975.

/ le nostre pareti alte senza finestre / abbiamo parlato del nulla / ci siamo mentiti / Ora insieme a mia madre mi visita nei sogni / Rare volte ci parliamo».

H.S.: Mio padre morì quando ero in esilio. Completamente perso perché aveva una malattia neurologica. Non mi riconosceva. Ci ho messo diciotto anni per scrivere quella poesia e mi è uscita come un vomito. Ho scritto dalla prima all'ultima parola senza fermarmi e credo di non aver fatto delle correzioni. È molto vera, autentica. Non ci siamo mai compresi fino in fondo. Lui preferiva una buona sentenza ad una poesia. Ho concluso gli studi liceali quando avevo quindici anni; ero troppo piccolo per fare una scelta che mi sarebbe spettata ai diciassette-diciotto anni. L'ambiente, gli amici di mio padre che mi dicevano: «Devi studiare giurisprudenza». Mio padre era segretario della Corte. Avevo quindici anni. Cominciai così un indirizzo di studio che non mi si addiceva: una cosa che praticamente consiste nel 'fare' solo carte! Non volevo entrare nel mondo dei tribunali. Un giorno dissi a Graciela, mia moglie: «In questo momento potrei aprire uno studio, ma diventerei un avvocato disgraziato, preferisco essere uno scrittore o un giornalista felice».

C.P.: Hai lavorato in numerose riviste in Argentina e in Spagna («Información Literaria», «Análisis», «Dinamis», «Siete Días», «Sin Censura» «Nueva Historia», «Nueva Estafeta», «Cuadernos Hispanoamericanos»); giornali («La Razón», «El Cronista»); hai condotto e diretto programmi televisivi («Lo que vendrá», «Lo que pasó», «Televisión abierta» su Canal 13, «Historia del tango» in TV Culture, Parigi) e radiofonici (emissione giornaliera di quattro ore su temi di attualità su Radio Belgrano). Come ti si è aperta la strada verso il giornalismo?

H.S.: Direi che sono entrato nel giornalismo grazie alla poesia. Il giornalismo mi ha permesso di affrontare molti argomenti. Ho cominciato scrivendo una colonna di politica internazionale e appena ho potuto ho messo il piede sulla critica letteraria, critica giornalistica di libri, ovviamente. In quel primo giornale sono rimasto sette anni. Il giornalismo culturale è quello che più mi piace fare. L'Argentina è un Paese dove se si vuole mantenere una famiglia bisogna fare vari lavori. In qualche momento della mia vita sono riuscito ad avere contemporaneamente sette occupazioni: conducevo programmi alla radio e televisione e scrivevo in vari giornali e riviste. Sono stato anche capo redattore di *Yacimientos petrolíferos fiscales*, l'impresa statale petrolifera. Ho scritto due storie del petrolio argentino. Oggi dirigo un programma intitolato *Dar de nuevo* dove faccio un'intervista ad un'unica persona. Parlo della vita dell'ospite. Lo faccio nel canale televisivo dell'arcivescovado. È la prima volta che nessuno mi indica i passi da seguire, nessuno mi dice quello che devo o non devo fare, chi devo invitare o meno. Nessuno mi censura. In passato, ho lavorato nei canali ufficiali e la censura era come un grande dito. Ho dovuto abbandonare perché la gente seguiva i miei programmi e le mie opinioni davano fastidio al potere.

C.P.: Hai occupato anche funzioni pubbliche, sei stato segretario alla cultura di Buenos Aires, per dodici anni direttore del Fondo nazionale delle arti e anche direttore della

Biblioteca nazionale di Buenos Aires. Il tuo predecessore è stato Borges. Come si vede l'Argentina occupando questo genere d'incarichi?

H.S.: Attraverso gli incarichi pubblici si vedono le carenze e ciò che si può fare. Ho sempre accettato questo tipo di funzione perché pensavo che c'erano cose da fare e che si potevano fare, e che ho anche fatto nella misura in cui ho potuto. La cultura, in Argentina, non ha mai interessato i diversi poteri. È stata qualcosa da lasciare in disparte. Nel Fondo nazionale delle arti sono riuscito a pubblicare 98 libri diversi. Ho creato una collezione di poeti argentini, l'altra collezione *Memorias y libros olvidados*, libri del XIX secolo. Oggi, il Fondo quasi non esiste nella pratica. Non fanno niente. Prendono solo lo stipendio. Ai miei tempi non c'era lo stipendio. Lavoravamo *ad honorem*. In dodici anni nessuno ha voluto togliermi l'incarico, ovviamente. La Biblioteca nazionale è un caos. L'anno e mezzo che ho trascorso lì è stato molto sgradevole. Il sindacalismo mi ha fatto perdere le staffe.

C.P.: Prima hai detto che è la prima volta che nessuno ti indica i passi da seguire, nessuno ti dice quello che devi fare, nessuno ti censura. Sono parole forti in bocca ad un giornalista che tra l'altro ha lavorato in un Paese come l'Argentina dai convulsi cambiamenti politici e sociali. Come vedi il Paese? Ha imparato qualcosa dalla sua storia?

H.S.: No, nulla. L'Argentina non impara mai. È un Paese in decadenza e direi, in alcuni momenti, quasi in dissoluzione perché è un Paese che non ha uscita. Per quel che concerne l'aspetto economico ha avuto dalle sue origini, nel 1810, una crisi economica ogni dieci-quindici anni, a volte tredici, dodici o nove, sempre comunque periodi brevi tra una crisi e l'altra. I discorsi sono sempre stati autoritari. L'Argentina è un caos perché da sessanta anni ha cattivi governi. Governi che oscillano tra le dittature e la democrazia, ma nessuno ha voluto frenare il processo di decadenza che si è messo in moto e che ha portato alla situazione in cui si trova oggi il Paese. L'Argentina è, senza dubbio, un Paese in decadenza dove cresce l'autoritarismo.

C.P.: Il governo di Néstor Kirchner, eletto nel 2003, è riuscito a frenare la pesante crisi economica che aveva colpito l'Argentina verso la fine degli anni Novanta e gli inizi del 2000; cosa ne pensi dell'operato del governo dei Kirchner, prima di Néstor Kirchner e adesso di Cristina Kirchner?

H.S.: Credo che si tratti di un periodo nefasto nella storia del Paese. Ogni giorno lo è di più. Qualche cosa l'avranno fatta anche bene, ma la maggior parte è demagogia. L'uso che fanno dei mezzi di comunicazione, soprattutto delle catene televisive, mi sembra proprio dei sistemi autoritari. Il criterio è: chi si oppone diventa subito un nemico e non qualcuno che la pensa diversamente; è un criterio pericoloso. Lo stanno imponendo. Così cominciarono il fascismo, il nazismo, e così si muoveva Stalin. Mi sembra molto pericoloso per un Paese che ha una lunga tradizione autoritaria. Perché la tradizione autoritaria in Argentina è iniziata nel 1810.

C.P.: Si assiste a un abuso di determinate tematiche riguardanti il periodo della dittatura?

H.S.: Certo, questo fa sì che non si possa chiudere o, per lo meno, iniziare a chiudere alcuni temi riguardanti i diritti umani. Non sanno più da dove tirare fuori i cadaveri. Sono riusciti ad arginare quell'impunità, ma adesso ce ne sono delle altre, adesso l'impunità è la corruzione. I diritti umani non riguardano solo la tortura di una persona con la *picana* elettrica; far vivere la gente in baracche sempre inondate è anche questione di diritti umani, ma di questo nessuno ne parla. Sono anche diritti umani il fatto che ci sia gente che non ha denaro per comprarsi da mangiare. Oggi un politico kirschnerista ha detto che Sarmiento era un uomo di destra. Siamo tutti impazziti. All'Università di La Plata hanno dato tempo fa il premio Stampa libera a Hugo Chávez. Questo è geniale. Bisogna essere dei grandi comici per fare questo.

C.P.: Hai parlato di autoritarismo; nel 1976, come è noto, l'Argentina ha dovuto affrontare uno dei periodi più atroci e oscuri della sua storia, quello che venne chiamato il Processo di riorganizzazione nazionale. In un verso della tua poesia *Gajes del oficio* (Acciacchi del mestiere) scrivi citando tuo figlio: *Aquí todo es igual sólo un poco distinto* (Qui tutto è uguale solo un po' diverso). Questa frase rimanda alle similitudini e differenze tra l'Argentina e la Spagna, ma anche al tuo esilio.

H.S.: Ho dovuto lasciare l'Argentina nel 1976, subito dopo il colpo di stato. Sono andato a Madrid dove sono rimasto otto anni. L'esperienza dell'esilio è stata traumatica perché sono dovuto partire da solo e un anno dopo mi ha raggiunto Graciela con i nostri tre figli. Mentre ero da solo mi arrangiavo. Qualcuno sempre mi invitava a pranzo. Ho fatto vari lavori, all'inizio facevo oroscopi. Cominciava il *destape* e gli oroscopi dovevano contenere tematiche inerenti i rapporti fra i segni in termini sessuali, etc. e io scrivevo sempre che le donne di tutti i segni avevano rapporti ottimi con gli uomini del segno del leone, perché io sono del segno del leone. Ho studiato anche linguistica e politica economica latinoamericana in quel momento. Arrivata la famiglia tutto è diventato più difficile perché eravamo in cinque a dover mangiare. Mentre Graciela era sulla nave da Buenos Aires a Barcellona (non viaggiava in aereo) mi comunicarono che si chiudeva la rivista in cui lavoravo. Molto sgradevole. All'arrivo di mia moglie siamo stati molto, ma molto male. Cercavamo di non far capire nulla ai ragazzi, ma noi due andavamo spesso a dormire con ancora un po' di fame. Non dico che abbiamo sofferto la fame, è una parola troppo seria, ma siamo stati male.

C.P.: Qual è stato l'impatto con la Spagna di quel momento?

H.S.: La Spagna stava uscendo dalla dittatura e conservava quell'abitudine che aveva caratterizzato il Paese durante il XIX secolo e parte del XX: l'abitudine a emigrare. Ora la situazione si era ribaltata. Arrivavano tanti latinoamericani: uruguaiani, cileni, argentini, soprattutto argentini. Non sapevano che farsene di noi. Ci chiedevano il nostro *curriculum* e restavano perplessi di fronte alla ricchezza delle esperienze

lavorative che avevamo avuto. Il modo argentino è quello di non dire mai di no a qualunque lavoro. Per questo ci sono così pochi specialisti in una sola materia. Gli storici non sono specialisti di San Martín, per esempio, o di un eroe determinato o di qualche battaglia. No, gli storici devono saper parlare di qualunque argomento. Per questo sono così ricche le nostre bibliografie, perché facciamo ricerca in diversi ambiti. Poca gente sa che io sono la stessa persona che ha scritto sul petrolio. Sembra folle. Comunque, la Spagna stava entrando in democrazia e io arrivavo da un Paese castigato dalle varie dittature, all'inizio della peggiore dittatura: quella del 1976. La Spagna era un Paese democratico sul serio; per questo ricordo sempre con molta simpatia il governo di Adolfo Suarez perché l'ho vissuto. Il re lo chiamò per formare il governo un mese dopo il mio arrivo.

C.P.: Come critico letterario hai avuto un momento molto gratificante nella tua carriera e anche l'occasione di lavorare a fianco di personaggi illustri della cultura spagnola, soprattutto scrittori.

H.S.: Sono riuscito ad entrare nella rivista letteraria «Cuadernos Hispanoamericanos» il 10 dicembre del 1977. Il 23 dello stesso mese una commissione interna decise che non volevano più stranieri e annullarono la mia nomina. La commissione interna era formata nella sua maggioranza da persone del Psoe, socialisti. Si comportarono, invece, molto bene con me José Antonio Maravall e Felix Grande. Maravall mi disse: «Lei rimane qui, le pagherò il corrispettivo dello stipendio in collaborazioni. La sua presenza è molto importante per gli spagnoli, il *face to face*». Tre mesi dopo, gli stessi che avevano votato contro di me dicevano che avrebbero facilitato la mia nomina, che dovevo rimanere nella rivista. Ho lavorato fino al 1980 quando Maravall nuovamente mi disse: «Lei può andare via, ma mi lascia una persona con il suo stesso profilo, che sappia letteratura latinoamericana». Gli presentai Blas Matamoro. Tra le persone che vivono in Spagna, quello che mi manca di più è Blas. Gli voglio molto bene e lo rispetto moltissimo. Lavorare a fianco di uno storico come Maravall è stato molto utile. Lui mi ha inserito nella bibliografia del suo libro *Cultura del Barroco*. Ho avuto con lui una grande esperienza. Arrivava sempre alle 10.00, all'ora del caffè. Approfittavo per chiedergli svariate cose. Una volta mi rispose: «Questo non l'ho pensato, Salas». Il giorno dopo si presentò con 25 libri: «Ho pensato tutto questo», mi disse. Aveva l'abitudine di dire che non parlava di quello in cui non aveva pensato. Una meraviglia. Un grande storico europeo. Questa è stata una parte della mia esperienza in Spagna dove ho conosciuto tanti scrittori. Lì sfilavano tutti. Uno che sfilava spesso era Francisco Ayala che era stato in Argentina e aveva partecipato al gruppo *Sur* di Victoria Ocampo. Egli sentiva che la mia situazione era simile alla sua, alla rovescia, anche lui era stato esiliato in Argentina. Mi chiedeva di gente che io non conoscevo perché erano già passati tanti anni. «Cuadernos» faceva una volta all'anno un numero monografico di ottocento-mille pagine. Ho curato un numero su Camilo José Cela, un altro su Octavio Paz. Si tratta di una rivista che ha cominciato a pubblicarsi nel 1948. I miei articoli pubblicati nella rivista saranno stati circa 300.

C.P.: Uno dei linguaggi attraverso i quali si proietta l'Argentina verso l'esterno è quello del tango. Il tuo libro *Il tango* ha avuto molto successo. È stato tradotto in italiano e in molte altre lingue e possiamo dire che è diventato un punto di riferimento per gli appassionati del tema. Il teatro e il tango, ad un certo punto della storia di entrambi i generi, si incrociano e per lunghi anni procedono insieme. In che momento avviene questo connubio?

H.S.: In genere i tanghi non avevano un testo che sviluppasse qualche argomento. Si presentava una personalità forte o qualcosa del genere: *Yo soy el mejor* (Io sono il migliore); il personaggio si vantava, ma non c'era testo. Nella prima settimana di gennaio del 1917 avvenne un fatto memorabile. Carlos Gardel decise di intonare nel teatro *Empire* di Buenos Aires il tango *Mi noche triste* il cui testo era stato scritto dal paroliere Pascual Contursi. Molte persone erano poco convinte dell'opportunità di cantare in un teatro del centro un tango pieno di parole in *lunfardo*[22]. Il successo è stato strepitoso. Da quel momento in poi gli impresari teatrali di Buenos Aires imposero agli autori di *sainetes* – brevi *pièces* teatrali comiche di argomento vario – di introdurre un tango nei propri testi. Si rappresentavano tre, quattro *sainetes* per pomeriggio.

C.P.: *Mi noche triste* segna un cambio di rotta nella storia del genere. Comincia un nuovo tango che racconta storie, narra sentimenti, una nuova visione in cui i versi sono importanti quanto la musica.

H.S.: *Percanta que me amuraste / en lo mejor de mi vida*... (Ragazza che mi hai piantato / negli anni migliori della mia vita...). Questi versi di Contursi in realtà parlano di un *cafishio*, un mantenuto, un protettore che si lamenta della prostituta che lavora per lui. Non rende più perché se n'è andata. Non si tratta di un canto d'amore. Contursi viene assalito con la richiesta di scrivere testi di successo. Hanno insistito tanto che un autore brasiliano ha detto che *el tango es lo lamento del cornudo*, ed era vero ma non è che la storia del tango sia solo questo. Dopo il 1926 c'è un crack e compare un altro tipo di testo, molto importante: Homero Manzi che aveva studiato lettere, era professore di letteratura; Enrique Santos, con la sua filosofia nichilista, un esistenzialista *avant la lettre*. Con questi autori c'è un altro riflesso di Buenos Aires.

C.P.: La presenza dell'immigrazione ha cambiato la fisionomia dell'Argentina. Sempre nel libro sul tango scrivi che: «Così come gli spagnoli portarono in queste terre il gusto per il teatro, che nel corso dei secoli e in particolare nel diciassettesimo era stato il principale intrattenimento popolare e cortigiano, gli italiani contribuirono con la passione per la musica, con la facilità nel suonare diversi strumenti, con l'orecchio

[22] In *Aproximación al lunfardo*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1996, José Gobello definisce il *lunfardo* come un vocabolario composto di voci di varia origine che gli abitanti di Buenos Aires utilizzano al posto della lingua standard.

musicale e l'amore per il canto»[23]. La presenza dell'immigrato quanto ha condizionato la nascita e lo sviluppo del tango?

H.S.: L'Argentina ha sempre guardato verso l'Europa. Abbiamo capovolto la città: invece di guardare verso dentro, la città guarda verso il fiume, le navi che arrivano. È logico che sia successo così. Gli abitanti di Buenos Aires non esistevano. Era una pampa piana. All'arrivo degli spagnoli c'erano solo cardi e qualche tribù nomade. Più tardi l'immigrazione pensa solo ai Paesi di origine, soprattutto gli italiani. Senza italiani non c'è tango. Lo ripeto: senza italiani non c'è tango. Di questo sono convinto. Sostengo una teoria che non ho copiato da nessuno: partendo dalle numerose burle del *cocoliche*[24] che, tra l'altro compare per la prima volta nell'opera teatrale *Juan Moreira* di Eduardo Gutiérrez, possiamo dire che i figli degli italiani cercavano di nascondere la provenienza italiana perché i *compadritos* (fanfaroni) degli *arrabales* (quartieri) di Buenos Aires li prendevano in giro, si burlavano del *cocoliche*, allora… con una grande abilità, perché gli italiani hanno una capacità musicale immensa; l'hanno avuta sempre, nella musica popolare e nella musica colta; hanno inventato l'opera! Allora, questi figli che fanno? Cercano di radicarsi attraverso la musica e non attraverso la parola, nella parola interveniva il *lunfardo*. Studiando i *costumbristas* argentini ci si accorge che il desiderio di queste persone era quello di mettere radici, loro non pensavano all'Europa. L'Europa era un problema dei vecchi. Gli italiani hanno fatto questo Paese. Non tanto gli spagnoli, questi, siccome si facevano capire, non avevano bisogno della musica, inoltre avevano la propria musica. Il tango senza gli italiani non esiste.

C.P.: L'Università di Trieste ha un accordo di cooperazione scientifica, didattica e culturale con l'Università Cattolica di Asunción (sede accademica di Carapeguá) incentrato su temi riguardanti l'alfabetizzazione dell'infanzia. In varie occasioni insieme agli studenti ci siamo occupati della letteratura di Augusto Roa Bastos, un autore che tu hai conosciuto.

H.S.: Roa Bastos ha iniziato scrivendo poesia. Credo che si tratti di uno scrittore complesso. L'ho conosciuto negli anni 1957-1958 nella libreria di Héctor Yánover, libraio e poeta. Ho espresso a Roa ammirazione. Ho una grande ammirazione per il Paraguay. Il fatto che fosse in esilio mi faceva sentire male. Per qualche motivo anch'io ero destinato ad andare in esilio. Parlavamo, parlavamo. Un giorno mi regalò una fotografia: riguardava il suo arrivo a Buenos Aires con un *sombrero funyi*, alla Sánchez[25]. La conservo fra gli oggetti cari. Nel 1968 partecipò ai miei programmi in Tv e alla radio. Ci frequentavamo spesso. Poi ci siamo rivisti a Madrid e a Toulouse dove aveva la cattedra di guaranì. Ho degli aneddoti molto divertenti di Roa. Era un tipo che

[23] *Il tango*, Garzanti, Milano, 1992, p.39.

[24] Il *cocoliche* è la parlata maccheronica degli immigrati italiani che vivevano in Argentina alla fine del XIX inizi del XX secolo.

[25] Florencio Sánchez (1875-1910), drammaturgo e giornalista delle due sponde del Río de la Plata. Nato in Uruguay, è considerato uno dei maggiori rappresentanti del teatro argentino.

diceva sempre di non stare bene di salute. Una «cattiva salute di ferro» aveva. Sempre diceva: «No, sono molto delicato di stomaco», poi era capace di mangiarsi una pizza intera. Si lamentava sempre: «Sto per morire, non mangio niente» e poi mangiava come un leone. Era anche un modo di fare perché la gente non lo disturbasse.

C.P.: Il Paraguay è l'unico Paese bilingue dell'America Latina. Si parla lo spagnolo ed il guaranì. In che modo credi questo si rifletta sulla scrittura di Roa Bastos?

H.S.: Ti racconto una cosa che mi è successa durante un viaggio in Paraguay. Ero molto amico del poeta paraguayano Elvio Romero, il migliore poeta che abbia mai avuto il Paraguay. È morto pochi anni fa. Ho fatto vari viaggi in Paraguay per diversi motivi. Ero inviato della rivista «Panorama». In un'occasione ho seguito la *tournée* di Leonardo Fabio: una stella, riempiva gli stadi. Un'altra volta sono andato con un gruppo del Ministero dell'educazione. I paraguaiani si erano accorti che conoscevo molto bene la Guerra della triplice alleanza. Ho una bibliografia straordinaria. Anche Roa sapeva che conoscevo bene il tema: un brutto tiro dell'imperialismo inglese. Dicevo sempre a Roa e a Elvio Romero che loro scrivevano in spagnolo con cadenza guaranì. In uno dei viaggi in Paraguay, nel 1973, incontrai José María Rosa, lo storico che aveva scritto sulla guerra del Paraguay. Mi invitò alla presentazione di un disco in guaranì di poeti paraguaiani. Mentre ascoltavo, mi successe una cosa importante (tra l'altro mia nonna era della provincia argentina di Corrientes, di Goya, dove si parla anche il guaranì): scoprii la cadenza specifica del guaranì che poi ritrovavo nei testi di Roa e Elvio in spagnolo. In alcuni casi, i due scrittori mi dicevano che avevano scritto intenzionalmente cercando quel ritmo o cadenza, quella struttura, in altri casi si trattava di un fenomeno spontaneo. Ho ascoltato molte registrazioni di Roa, di poemi o testi letti da lui, e la cadenza era molto chiara e specifica.

C.P.: Roa Bastos è un autore complesso, difficile e anche controverso. Spesso è stato criticato. Perché?

H.S.: Roa Bastos è stato un autore molto criticato, soprattutto dai puristi. Puristi d'altro. Quando arrivò ad Asunción dopo l'esilio, disse: «È arrivato il momento di pensare ad avere una letteratura paraguayana». Non gliel'hanno perdonato. I mediocri che non sapevano nemmeno scrivere si sono sentiti toccati nell'anima. Da quel momento Roa Bastos è diventato Roa Bosta, cioè sterco. Il risultato generale della sua letteratura mi piace. Non tutta la sua opera. Crea troppi inconvenienti al lettore. Capisco le persone che dicono: «Oh, *Io, il Supremo*».

C.P.: Che futuro vedi per questo piccolo Paese nel cuore dell'America Latina?

H.S.: Il Paraguay non è praticabile. Non c'è maturità politica, li conosco. Nemmeno l'Argentina lo è. Non vedo futuro. Dice Borges in una poesia: «Lo supieron los arduos alumnos de Pitágoras: / los hombres y los sueños vuelven cíclicamente». Di questo si tratta. Torniamo sempre.

Le poesie che presentiamo: *Per cause non ancora ben determinate nella mia famiglia i sogni sogliono essere premonitori*, *Una da indiani* e *Faust* sono tratte da *Cuestiones personales*; *L'altro*, poesia dedicata dall'autore a Jorge Luis Borges, invece, appartiene a *El otro* e sono state tradotte da Betina Lilián Prenz[26].

L'altro

Ci sono gesti intonazioni pose del nostro corpo
che disturbano gli altri - che li contraggono -
al di là delle simpatie a priori di pregiudizi
o di qualche milligrammo di calmante.
Forse suppongono sguardi aggressivi
oppure indifferenza o disprezzo
somiglianze con persone odiate.
E la verità è più semplice
- oltre al mandato genetico ovviamente -
sono errori nella nascita della maschera
povertà mancanza di nitidezza e prospettiva
incapacità di fissare quel primo disegno nello specchio
quello che vorremmo incontrare faccia a faccia
al posto dell'altro che invecchia
un volto proprio ma in fondo altrui
e che non coincide mai con l'immagine
i movimenti e gli atti
che ci aspettiamo da noi
e che gli altri si aspettano da noi
perché noi
con una semplice variante nello sguardo
anche e nonostante tutto siamo altri
siamo (saremo) sempre
altri degli altri.

Per cause non ancora ben determinate nella mia famiglia i sogni sogliono essere premonitori

Nel caso volessi attenermi alla più stretta realtà
potrei scrivere antropofagia onirica desideri repressi influenze di Dracula
anche se una vecchia curandera di Cutral-Cò
direbbe con più semplicità "dell'abbondanza del
cuore parla la bocca"
(*saturazione di classici*

[26] In *Yo es Otro/Io è un Altro* di Elvira Maison e Marina Moretti, Antologia di poeti dell'area rioplatense e del Friuli Venezia Giulia, Harmattan Italia, 2006.

letti morbidi da Mille e Una notte
alberghi di fronte alla Recoleta
o la semi penombra con sfondo de Los Panchos).
Poche ore di sonno e il debole gas
che solo intiepidisce l'acqua di questo inverno
non sono bastati per farmi dimenticare
che ieri - nonostante il cangiante e nebbioso arredo -
ti ho stretto tra le mie braccia
ti ho masticata ad appena un centimetro dalle vene del collo
(e non mi infastidiva affatto che mi facessi sanguinare la schiena
tra ansimi
ansimi che pensandoci bene
avrebbero potuto svegliarmi)
poi ho messo a cuocere pezzi molto scelti del tuo corpo
in una *brochette* conficcata vicino al falò
che ho acceso per vendicare la Battaglia di Obligado
(dove la colpa dicono sia stata la protagonista decisiva)
e allora con fruizione sinceramente erotica
ti ho mangiata a pezzettini.
Per questo mi ha sorpreso confesso
che questa mattina
potessi salutarmi come tutti i giorni.

Una da indiani

Ai tempi di patii e gerani
io ero un sioux un po' cheyenne
che correva dipinto per i campi
in cerca di bufali
e di ragazze lisce
con le quali bere del whisky
guardandosi negli occhi.
Con Pocahontas ho festeggiato
la sconfitta di Custer
e nei pomeriggi tranquilli
mi piaceva sedermi davanti alla mia tenda
rileggendo Eliot
con musica di Haydn in sottofondo.
Ma è stato
- è certo -
in altri tempi.
Arrivarono gli uomini di Fort Knox

saccheggiarono il nostro villaggio
e siamo finiti in questa riserva, dove ci guardano dalla ringhiera
e allegramente ci buttano dei biscotti.

Faust

Nella sera di Weimar
(senza ancora accendere le candele)
ha sorriso comprensivo
dinanzi al realismo magico e ai tropicalismi del barocco
Solo sopporta Hönnegger per pochi minuti
e con pazienza da nonno
è riuscito ad ascoltare cinque volte di seguito
una cassetta di Bob Dylan
Per pigrizia non assiste ai concerti dei Rolling
con la scusa che sta scrivendo un romanzo
In contraddizione con la data
sente che l'autunno è arrivato
nella freschezza dell'aria che entra dalla finestra
La corrispondenza si accumula sulla sua scrivania
la lettera di un giovane poeta che gli chiede un consiglio
un prologo interrotto brutte copie
e questa mattina ha notato che la sua calligrafia
sta diventando inintelligibile a causa dell'artrosi
A malapena ha guardato - solo un'occhiata -
un'antologia messicana col suo nome
e pensa che una volta per tutte
dovrà decidersi
dinanzi a quell'uomo che emerge dalle tenebre
e gli offre
la gioventù eterna (o la gloria)
in cambio della sua anima.

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.

Anna Casella Paltrinieri, *Sapori & saperi. Cibi, ricette e culture del mondo*, Editpress, Firenze, 2012, 233 p.

Ad un primo sguardo il libro di Anna Casella Paltrinieri parla di cibo e di culture. Lo stesso titolo, *Sapori & saperi*, sembra suggerire tale direzione. Ma ciò è solo parzialmente vero. Una volta aperto il volume infatti, sin dalla prima riga, ci si imbatte in qualcosa di molto differente: un viaggio, una scoperta e a tratti poesia. È un viaggio non solo tra diversi Paesi e culture del mondo, ma tra le parole e le riflessioni di autori classici – Aristotele, Platone, Epicuro – e moderni, tra storia e leggenda, tra poesia e filosofia, tra prosa e fiaba.

Lungi dal presentare semplici ricette – seppure presenti e utili, il libro di Anna Casella Paltrinieri si distingue per la sua originalità e ampiezza di riferimenti culturali e storici. Ci si muove tra miti scandinavi – partendo da un semplice frutto, la mela – alle divinità brasiliane, gli orixás, più volte citate nel testo. Si ricordano miti conosciuti e se ne scoprono di nuovi.

Il cibo diviene quasi una "scusa" per affrontare temi centrali e pressanti delle nostre società contemporanee: la donna, l'ambiente e la biodiversità, i confini, il relativismo e l'etnocentrismo.

Con un linguaggio ricco di immagini e scorrevole, l'Autrice lega con un filo passato, presente e futuro e unisce l'uomo al contesto che lo circonda: «l'uomo, unico tra le creature della terra, è un 'animale nudo'. Mancando di qualsiasi abilità fisica (la forza, la destrezza, l'agilità) egli è obbligato a farsi una seconda natura: la cultura» (p.75).

L'Autrice si riferisce al passato – ogni cibo, infatti, ha una propria storia e una propria origine – affronta il presente – i temi più pressanti del nostro tempo, come per esempio lo sfruttamento della terra – e pone le basi per riflessioni sul futuro, quali la sostenibilità energetica ed ambientale.

Accanto all'originalità del testo, si ravvisa una abilità dell'autrice nel muoversi quasi impercettibilmente tra diversi campi disciplinari, dalla sociologia all'antropologia, dalla filosofia alla storia.

Il cibo che, come il libro ci ricorda, può assumere diversi significati – alimento, medicamento, unguento estetico, etc. – diviene così l'occasione per una riflessione sui temi più urgenti dei nostri tempi. Tra questi l'identità: le identità locali non sono mai pure o incontaminate, ma si spiegano e sono l'esito di incontri e scambi. L'Autrice

scrive infatti «in cucina l'identità è sempre meticcia» (p.127). Ne è un esempio il piatto tipico natalizio della Romania, la sarmale piatto levantino a base di carne, riso, spezie e verdure. Dal cibo si sviluppa così una riflessione che affronta in maniera critica ogni etnocentrismo culinario.

La donna e il suo ruolo nel sistema sociale è un ulteriore argomento più volte ripercorso nel volume. È noto come diversi studi abbiano messo in luce il ruolo centrale della figura femminile nei processi di sviluppo umano dei Paesi. Amartya Sen, per esempio, ricorda come le donne siano «protagoniste attive del mutamento, dinamiche promotrici di trasformazioni sociali che possono modificare sia la loro vita, sia quella degli uomini» (A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Oscar Mondadori, 2000, p.192). È bene tuttavia ricordare come l'uguaglianza di genere e il benessere delle donne siano ancora oggi un traguardo troppo lontano non solo nei Paesi in via di sviluppo, ma anche nei cosiddetti Paesi "sviluppati" laddove per esempio un indicatore, quale la rappresentanza politica, descrive una situazione ancora preoccupante e critica.

Uno sguardo attento al ruolo femminile appare nel corso di tutto il testo e testimonia una spiccata sensibilità dell'Autrice alla tematica che emerge tra le righe, a volte in maniera celata, altre più esplicita. E le donne vengono unite idealmente alla terra nel ruolo comune di generatrici di vita: la fertilità, dunque, sembra unirle indissolubilmente in un legame nel quale ci si addomestica a vicenda. Il libro inizia infatti narrando di uno sguardo, di una donna e dell'origine dell'agricoltura: «cominciò tutto da uno sguardo. Da quello sguardo, più attento, che una donna, migliaia di anni fa, gettò sul sentiero che stava percorrendo. Sufficiente per notare qualcosa che, in seguito, avrebbe scoperto essere commestibile. Più tardi, la donna imparò a conservare quel frutto, quella bacca vicino casa. E più tardi ancora, stabilita una consuetudine, una amicizia data dalla cura quotidiana, la pianta germogliata diventò domestica» (p.15).

Un ulteriore argomento affrontato è quello dei *confini*: confini fisici, come quelli inquieti nella regione del Baluchistan in Pakistan; confini tra Noi e gli Altri; o ancora quelli culturali. Confini tra nomadismo e sedentarismo, tra spirito e corpo, da donna e uomo. In tutti questi casi si tratta di confini mobili, specchio di società liquide, per dirlo alla Bauman.

Il volume è anche un movimento tra sacro e profano: il cibo, infatti, può assumere diversi significati, da quello consumato nel quotidiano al cibo come rituale. Pensiamo per esempio al riso, prodotto della terra che il Gautama Buddha utilizzò per impartire lezioni sull'universalità della sofferenza umana; egli chiese infatti a una donna addolorata per la morte della figlia di procurargli tre granelli di riso presi da una casa nella quale non fosse passata la sofferenza. E la donna non trovò alcuna dimora che non avesse vissuto il dolore. Ma il cibo è anche fonte di interessi e sfruttamento: il tofu del Benin diventa l'occasione nel volume per parlare del processo del *land grabbing* che sta ormai da diversi anni investendo le terre africane.

Un libro originale e ricco, dove si parla di carciofi con le parole di Neruda e di cavoli narrando fiabe antiche. Un volume attuale che offre, in maniera piacevole, molteplici spunti significativi.

Veronica Riniolo

Raúl Zibechi, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, Ediciones desde Abajo, Bogotá, 2012, 312 p.

Para los intelectuales comprometidos con la investigación y comprensión de los inciertos y trascendentales cambios geopolíticos y económicos mundiales de nuestro tiempo, el libro de Raúl Zibechi, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, constituye una pieza imprescindible del rompecabezas que es menester estar armando y desarmando continuamente.

El Autor uruguayo nos ofrece en su último trabajo una mirada amplia y caleidoscópica capaz de proporcionarnos un diagnóstico integral y contundente de lo que sin ser una certeza todavía, ya es mucho más que una conjetura, hipótesis académica o añejo anhelo: Brasil potencia dentro del emergente orden multipolar que lenta empero firmemente se está cocinando en la arena internacional.

Como es bien sabido, en efecto, dentro del actual proceso de reacomodo de fuerzas políticas y económicas mundiales, un reducido grupo de Países con un nivel ya nada despreciable y creciente de protagonismo internacional, está emergiendo (o re-emergiendo) tanto en sus respectivos entornos regionales como a nivel global.

Empleando la sugerente y poderosa imagen-metáfora con la que Zibechi abre su texto, podría afirmarse que este puñado de Países no sólo estaría escapando de una plurisecular condición periférica o semi-periférica, esa cárcel forjada con los barrotes del colonialismo y blindada por la férrea división capitalista del trabajo, sino que, en conjunto, se estarían proyectando como importantes centros de poder político y acumulación económica alrededor de los cuales se tejen relaciones bilaterales, multilaterales y transnacionales cada vez más complejas.

En este contexto, y sea cual sea el resultado de este proceso de reacomodo que verosímilmente tomará un tiempo relativamente largo todavía, Brasil se presenta como un actor clave que ocupará un papel destacado en la nueva jerarquía mundial de poder.

Partiendo de estas premisas e inspirándose en la perspectiva de análisis del sistema-mundo moderno inaugurada por Immanuel Wallerstein hace más de treinta años, el objetivo apremiante de Zibechi es visualizar y volver discernibles las nuevas coordenadas y marcos de acción en los cuales los movimientos sociales y antisistémicos latinoamericanos tendrán que actuar en las próximas décadas.

El argumento central que sostiene el Autor es que los trascendentales cambios que se han producido en Brasil, tales como la transformación del País en un centro autónomo de acumulación de capital con empresas multinacionales competitivas a nivel mundial (cap. 5 y 6), así como el diseño de una arquitectura política, económica, de infraestructura, seguridad y defensa para la integración sudamericana (cap. 3, 4 y 7), aunado a la ampliación de la élite en el poder (cap. 2) y a la consolidación de unas relaciones tanto estratégicas como asimétricas con otros Países de la región (cap. 8), dan cuenta de que el concepto de «subimperialismo» que Zibechi utiliza como telón de fondo para su análisis (cap. 1 y 9), acuñado por el intelectual y militante brasileño Ruy Mauro Marini a finales de los años Sesenta, ya no es aplicable a la realidad actual. La

razón fundamental que sustenta esta posición es que, en palabras del Autor, hoy en día Brasil ya no es «ni gendarme ni dependiente» de Estados Unidos (p.257), lo cual sin embargo no lo convierte automáticamente en una potencia imperialista *tout court*.

Exhibiendo un impresionante aparato de datos y evidencias de apoyo, en diez intensos capítulos Zibechi teje su fina argumentación, llevándonos de la mano por un recorrido que, comenzando precisamente con el examen histórico-teórico del concepto de «subimperialismo», a lo largo de sus diferentes etapas nos revela y poco a poco convence de la peculiar combinación de relaciones y alianzas de poder internas para explicar cómo Brasil ha podido pergeñar una estrategia de inserción regional e internacional coherente y de largo plazo.

La rigurosa perspectiva histórica que informa integralmente el desarrollo del texto, por otro lado, de inmediato hace caer en cuenta al lector de que el ascenso brasileño no es algo casual ni mucho menos circunstancial o improvisado, sino el fruto de un proyecto pensado y planificado desde hace varias décadas, interrumpido o abandonado sólo por breves períodos. Mientras el método del «quién es quién», podría decirse, además de amenizar la lectura, enriquece sustancialmente la mayoría de los capítulos con las historias de personajes clave, sean éstos hombres de negocios, dirigentes sindicales, intelectuales orgánicos, activistas de organizaciones populares o altos mandos militares, en tanto sujetos y agentes, a la vez que prototipos o tipos ideales, de los cambios y conflictos sociales que atraviesa el hodierno Brasil.

A nivel interno, uno de los elementos más interesantes del libro de Zibechi resulta la manera en que el Autor logra desentrañar la génesis, mutación y ascenso de una élite sindical, la misma de donde procede el ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva, cuya fortuna política y económica está estrechamente vinculada a los mercados financieros, en particular a la gestión del jugoso negocio de los fondos de pensiones, que de manera paradójica han pasado a ser la «clave de bóveda del éxito de un gobierno de izquierda» (p.79). Su progresivo acercamiento a la casta militar y tecnocracia estatal, por un lado, y al mundo empresarial y de la finanza, por el otro, daría así cuenta de la gradual ampliación de las viejas élites más que de una nueva clase en el poder, para cuya interpretación – sugiere Zibechi – las añejas categorías de «cooptación» o «traición» se quedan cortas, no logrando dar cuenta de la profundidad y consecuencias del fenómeno que intentan explicar.

Estrechamente relacionado con lo anterior, un argumento que recorre de manera implícita y explícita todo el libro es precisamente la idea de la consolidación de una alianza estratégica entre gobierno, aparatos estatales y grandes empresas como clave del éxito brasileño. Por ello, el cuerpo central de la obra está dedicado a su descripción y análisis tanto en el plano interno, como de la proyección externa.

En el capítulo tres, el Autor investiga de manera específica las estrategias de desarrollo ideadas desde los años cuarenta para promover la industrialización y el crecimiento sostenido de la economía brasileña. Este análisis histórico desemboca finalmente en un examen minucioso de los planes contenidos en el *Proyecto Brasil 3 tiempos: 2007, 2015, 2022*, hoja de ruta que marca el compás del camino a recorrer para convertir al País en una potencia mundial.

Un capítulo completo, el cuarto, está consagrado al estudio de las líneas estratégicas en materia de seguridad y defensa como parte esencial del proceso de inserción brasileña en la región y en el mundo. Antes de presentar un detallado recuento de los actuales lineamientos y proyectos en marcha, Zibechi sienta los antecedentes que nos aclaran las condiciones domésticas y aquellas derivadas del contexto internacional para el tránsito de la Estrategia de resistencia, pensada a comienzos de la década de 1990, a la Estrategia nacional de defensa adoptada en 2008.

En los siguientes apartados, el Autor fija la mirada en las trasformaciones del capitalismo brasileño y en su proyección, acompañada de la mano por los gobiernos petistas, hacia lo que de momento representa su privilegiada plataforma de expansión: la región sudamericana. El análisis de actores clave como el Banco nacional de desenvolvimento econômico e social (Bndes), el mayor banco de desarrollo del mundo, y de las multilatinas cariocas, pasando por Petrobras, espléndidamente definida por Zibechi como la «joya de la corona» (p.145), resulta fundamental tanto para entender las vías de inserción en América del Sur a través de esquemas de integración tales como la Unión de naciones suramericanas (Unasur) e la Iniciativa para la integración de la infraestructura regional suramericana (Iirsa), como para dar cuenta del factor estratégico por excelencia, pero álgido y preocupante al mismo tiempo, del proyecto Brasil potencia: la definitiva «conquista de la Amazonía» (cap. 7).

La inclinación expansionista se refleja de modo particular cuando en el capítulo ocho se analiza las relaciones de Brasil con los Países periféricos de su entorno, destacándose Paraguay, Uruguay, Bolivia y Ecuador. Así, el carácter imperialista de Brasil en Paraguay está vinculado con la compra masiva de tierras para el cultivo de soja transgénica y el control, de larga data por cierto, sobre la hidroelectricidad producida en la represa de Itaipú; en Bolivia, con la decisiva influencia ejercida sobre el sector de hidrocarburos y la presencia imponente en la producción agropecuaria en Santa Cruz; en Uruguay, con la adquisición de la agroindustria nacional; y en éstos y en todos los demás Países con las megaobras y proyectos de infraestructura, financiados a menudo con créditos del Bndes y encargados a las grandes constructoras brasileñas como Odebrecht, Oas y Andrade Gutiérrez, que no tienen competencia en la región.

Por último, si bien es un aspecto que atraviesa distintos capítulos del libro, Zibechi no deja de dedicarle un apartado específico a los movimientos sociales y antisistémicos, así como a los sectores y organizaciones populares brasileñas que, al igual que en otros Países afectados por la expansión del coloso del Cono sur, ya han mostrado inconformidad y, en algunos casos, se han levantado en defensa de sus intereses y territorios. Sin desprenderse de la postura que siempre lo ha caracterizado acerca de los movimientos sociales como sujetos de la emancipación, Zibechi resalta algunos de los complejos desafíos que la realidad actual les impone y con los cuales deberán lidiar para encarar viejas y nuevas formas de opresión.

Paradójicamente, considerando su trayectoria política e intelectual, si hubiera que señalar el talón de Aquiles del libro, sería precisamente este último capítulo, puesto que el Autor no ahonda en lo que define el «estancamiento y retroceso de las luchas» (p.279), ni en la reconfiguración y cambios en los movimientos, pudiendo haber

retomado las preciosas reflexiones esbozadas al respecto en la Introducción, para cerrar el texto con unas conclusiones que lamentablemente brillan por su ausencia a la altura de esta obra maestra.

La postura de Zibechi nos parece moverse en torno a la disyuntiva claramente planteada en el subtítulo: Brasil potencia, fuerza que impulsa la integración en América del Sur proponiéndose como alternativa pacífica y estabilizadora a la decadente hegemonía norteamericana o, al revés, encarnación de un nuevo imperialismo aún en estado embrionario que utiliza su posición de fuerza en la región para ascender en la liga de los grandes del mundo multipolar que se divisa en el horizonte.

En la exploración de esta disyuntiva, en el libro de Zibechi no hay espacio para certezas, sino múltiples dudas e hipótesis que nos conducen a un final tanto enredado como abierto.

Lo que sí resulta claro para el Autor, es que el ascenso de Brasil al rango de potencia constituye un proceso conflictivo cargado tanto de riesgos como de oportunidades para «los de abajo», pues se enmarca históricamente en lo que con los lentes de análisis del sistema-mundo moderno lee como la tercera transición hegemónica de la región, después del tránsito del colonialismo ibérico y lusitano al predominio inglés y luego al imperialismo norteamericano, guiada por primera vez por un País intraregional, presentando por lo tanto tintes y caracteres singulares dentro de una configuración mundial única que no admite simplificaciones o determinismos.

Por ello, consideramos que esta obra se sitúa en el marco de una reflexión cuyo compromiso político, madurez intelectual y habilidad analítica del Autor le confieren un plus respecto a muchos otros trabajos que actualmente se están produciendo sobre el mismo tema.

Daniele Benzi y *Ximena Zapata M.*

José Carlos Brandi Aleixo, *El Congreso anfictiónico de Panamá de 1826. La presencia de Brasil en su historia*, Editorial Académica Española, Berlin, Alemania, 2012, 173 p.

Nos dias passados recebemos o livro *El Congreso anfictiónico de Panamá de 1826. La presencia de Brasil en su historia* de José Carlos Brandi Aleixo, professor emérito da Universidade de Brasília e reconhecido especialista em temas como o principio da não intervenção, as relações interamericanas e o papel do Brasil na formação da identidade latino americana.

O professor Aleixo é um sólido especialista no Congresso do Panamá. Graças a suas gestões, ocorreu a entrega, por parte do Brasil, das Atas do Congresso de 1826 ao governo do Panamá para sua custódia permanente. Nesse sentido, estamos frente a uma obra especializada precedida pela experiência acadêmica, a vitalidade intelectual e o prestígio público do seu autor.

O livro compõe-se da introdução, nove capítulos e uma seção final formada por 16 anexos documentais. O período estudado abarca os antecedentes europeus do regime anfictiônico, a realização e o encerramento do Congresso do Panamá. Um capítulo adicional é dedicado à história das Atas, dadas por perdidas numa época e que talvez corresponderam originalmente à cópia de Pedro Gual, chanceler da Grã Colômbia e líder moral da Assembléia do Istmo. Os capítulos 6, 7 e 8, principalmente, concentram a parte mais atraente do livro: a acolhida, por parte do Imperador Pedro I, ao convite de Simón Bolívar; o contexto geral que envolve a decisão do Brasil de enviar seu representante ao Panamá; e a explicação de sua ausência.

Este último assunto não encontrou uma explicação satisfatória entre os historiadores. Sem surpresas, os autores referem-se ao episódio com excessivo laconismo, apesar de que tem importantes antecedentes. Com efeito, em 1822, pouco antes da proclamação da independência do Brasil, Silvestre Pinheiro Ferreira – ainda ministro de negócios estrangeiros e guerra do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves – propõe a criação de uma "Sagrada confederação dos povos agredidos" pelos impérios europeus. Intenta transmitir o projeto a Simón Bolívar e, embora ele não frutifique, prepara o terreno para novas aproximações.

Outro projeto unionista é defendido por José Bonifácio de Andrada e Silva, Ministro de Negócios Estrangeiros do recentemente criado Império do Brasil. Expõe seu propósito ao corpo diplomático acreditado ante a corte do Rio de Janeiro, advertindo sobre o caráter americano da "aliança ou federação" e especificando os objetivos de liberdade de comércio e de defesa da independência do continente. Em seguida, escreve a seu homólogo das Províncias Unidas do Rio da Prata, Bernardino Rivadavia, para propor-lhe organizar a "repulsa contra as imperiosas pretensões da Europa". As diferenças entre ambos os Países a respeito da Banda oriental descartarão esta iniciativa.

A terceira aproximação realiza-se em Londres, em 1824, quando Felisberto Caldeira Brant e Manoel Rodrigues Gameiro, ministros do Brasil, e Mariano Michelena, ministro do México e futuro delegado junto ao Congresso do Panamá, concordam "com a idéia de um plano de união entre os novos governos do Grande continente americano". A

idéia não prospera ao não ser apoiada por seus respectivos governos, mas, um ano depois, germina na proposta da Grã Colômbia de convidar o Brasil ao Congresso do Panamá, através dos mesmos Caldeira Brant e Rodrigues Gameiro. Pelo decreto de 25 de Janeiro de 1826, Dom Pedro I nomeou ao comendador Theodoro José Biancardi plenipotenciário do Brasil junto ao Congresso anfictiônico do Panamá.

Não se conhece explicação comprovada para o não comparecimento do plenipotenciário Biancardi ao Congresso do Panamá. O historiador Pedro Calmon afirma que ele se transferiu do Rio de Janeiro à cidade brasileira de Salvador e que aí, enfermo, interrompeu a viagem. A ausência do Brasil é atribuída a diversos fatores combinados: a incerteza de poder chegar ao Panamá antes da realização do areópago bolivariano, em razão da grande distância geográfica, e da carência de linhas de navegação diretas entre Brasil e Colômbia; a notícia da não participação das Províncias Unidas do Rio da Prata e, consequentemente, a não necessidade de, eventualmente, contrapor a visão do Governo do Brasil sobre o conflito uruguaio; os rumores que circularam sobre possíveis críticas à forma monárquica do governo brasileiro. As hipóteses são interessantes e se baseiam na bibliografia e em documentos de arquivos pouco conhecidos no âmbito hispano-americano.

Em conclusão desta breve resenha, cabe referirmos a outro dos atrativos deste e de outros livros do professor Aleixo: apesar de não tratar-se de seu idioma materno, seu manejo do espanhol é impecável, com giros e recursos idiomáticos que evocam uma sólida formação clássica. Não são muitos os intelectuais que podem escrever com fluidez nos dois idiomas da América do Sul. O professor Aleixo é uma dessas escassas e essenciais pontes, o que lhe permitiu ser uma sorte de múltiplo embaixador de seu país ante as repúblicas da América Hispânica, assim como um representante permanente destas últimas ante a sociedade brasileira.

Germán A. da Reza

Verónica Roldán, *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*, FrancoAngeli, Milano, 2009, 253 p.

Il recente lavoro della sociologa italo-argentina Verónica Roldán costituisce una panoramica aggiornata sulla religiosità carismatica cattolica. La ricerca è caratterizzata da un taglio preciso: uno studio parallelo della diffusione del fenomeno carismatico cattolico in Argentina ed in Italia, le due patrie dell'Autrice. Il libro, che si apre con una prefazione di Roberto Cipriani e si conclude con un'appendice metodologica che rende conto degli strumenti della ricerca e dei percorsi dell'osservazione, è suddiviso in tre parti. La prima, dal titolo: *La religione e la modernità*; la seconda entra nel merito del tema analizzato: *Il rinnovamento carismatico cattolico*; la terza presenta lo studio comparativo: *La religiosità del rinnovamento carismatico cattolico in Argentina e Italia*.

Nella prima parte, l'indagine empirica e comparativa svolta nelle città di Roma e di Buenos Aires, trova una sua cornice teorica all'interno delle teorie sul rapporto religione-modernità – soprattutto quelle sulla secolarizzazione –, sulle nuove forme di religiosità, sul "risveglio" religioso, sull'emozionalismo e sul ruolo dei laici nella Chiesa post-conciliare. Viene analizzata la religiosità carismatica cattolica nel suo rapporto con la secolarizzazione e le trasformazioni sociali della modernità per rilevare le somiglianze e differenze di due realtà socioeconomiche e culturali molto distanti: un Paese latinoamericano e un Paese europeo. L'obiettivo della Roldán è quello di identificare gli elementi fondanti della religiosità proposta dal movimento carismatico cattolico e di analizzarli in relazione con le teorie annuncianti la scomparsa della religione e la crisi della sua influenza sociale e culturale nelle moderne società razionalizzate.

Nella seconda e terza parte si presentano i risultati della pluriennale ricerca sul campo, a partire da osservazioni partecipanti e da interviste a *leader* laici, sacerdoti, membri ed ex-membri del movimento pentecostale cattolico. Si illustrano, quindi le credenze, la pratica religiosa, i comportamenti quotidiani, il rapporti con la Chiesa istituzionale dei carismatici.

Quest'analisi empirica è introdotta da uno studio storico delle origini del pentecostalismo protestante e di quello cattolico. Il movimento pentecostale cattolico, noto oggi come Rinnovamento carismatico cattolico, nasce da incontri ecumenici col pentecostalismo protestante, il cui episodio fondante risale al 1901, quando Agnes Ozman, una studentessa di una scuola biblica di Topeka, nel Kansas, riceve il "battesimo nello Spirito Santo" e il dono della glossolalia, il "parlare in lingue". Nel giro di pochi anni, altri due eventi segnano le origini e lo sviluppo del movimento: uno nel 1906 a Los Angeles ed un altro nel Galles tra il 1904 e il 1908. Queste esperienze, e la loro eco internazionale, segnano l'inizio di questa nuova corrente religiosa, protagonista della terza generazione del mondo protestante, che in poco più di un secolo diventa il maggior movimento di risveglio religioso nel mondo cristiano, la cui capacità missionaria si estende su scala globale.

Tale movimento, nato e sviluppatosi al di fuori delle chiese istituzionali, ha interessato anche la Chiesa cattolica, all'interno della quale ha attecchito verso la fine degli anni Sessanta. Il momento iniziale, noto in ambiente carismatico come "Il fine settimana di Duquesne", è stato il ritiro spirituale, nel febbraio 1967, organizzato da due professori di teologia dove una trentina di ragazzi della Duquesne University di Pittsburgh, sperimentano per la prima volta e in modo spontaneo il battesimo nello Spirito Santo e la glossolalia, dando origine all'odierno rinnovamento carismatico cattolico. Questa corrente riscopre la figura dello Spirito Santo e i suoi carismi, il canto in lingue sconosciute, le guarigioni, le profezie, fra molti altri aspetti. Il movimento suscita controversie in ambito cattolico ma al tempo stesso è visto con una certa condiscendenza da papa Paolo VI prima, papa Giovanni Paolo II poi e papa Benedetto XVI.

La metodologia dello studio di Verónica Roldán si ispira sostanzialmente a quella utilizzata da Charles Y. Glock nei primi anni Sessanta nei suoi studi sulla religiosità negli Stati Uniti. Da questo autore viene ripreso l'approccio multidimensionale, rimasto come punto di riferimento per le ricerche sviluppatesi negli anni successivi, anche in Italia (si veda l'indagine sulla religiosità degli italiani del 1994 di Cesareo, Cipriani, Garelli, Lanzetti e Rovati).

Glock, analizzando il risveglio religioso americano di quel periodo, ne distingue quattro dimensioni: esperienziale, ideologica, ritualistica e consequenziale.

Nella ricerca della Roldán, sulla scia degli studi menzionati, vengono considerate quattro categorie della religiosità carismatica: credenza, esperienza, pratica, appartenenza religiosa. Lo studio prende inoltre in esame la struttura organizzativa e gerarchica del movimento, il rapporto con le strutture istituzionali, quali la Conferenza episcopale italiana o quella argentina e il Vaticano, le caratteristiche sociopolitiche dei membri, la loro percezione della religione, della politica, della modernità e dei valori.

Tra gli elementi di spicco di questa forma di religiosità cattolica emergono una forte componente emotiva, un marcato senso di comunità e una tendenza al conservatorismo sociale. Queste caratteristiche distintive degli ambienti evangelici e pentecostali si inseriscono in ambito cattolico in un contesto di cambiamento e ristrutturazione religiosa interna, avviato a partire del Concilio Vaticano II. Nella prospettiva dell'aggiornamento dottrinale postconciliare, il movimento carismatico cattolico insiste sulla necessità di un rinnovamento della fede e della pratica religiosa. Centrale diventa il momento della conversione personale che rende il carismatico protagonista attivo nella fede, processo che determina una differenziazione formale rispetto al percorso religioso ricevuto per tradizione familiare e culturale.

Il progetto carismatico prevede non solo una ri-evangelizzazione religiosa, ma una ri-cristianizzazione dell'intera società concepita come disorientata dal processo di secolarizzazione e dall'incertezza generale. In questa prospettiva, il movimento carismatico, attraverso un sistema religioso comunitario, mirato allo sviluppo e alla crescita personale del credente, offre uno spazio spirituale di identificazione collettiva in cui sperimentare un intenso vissuto sociale e religioso in opposizione ad una modernità vista come popolata dall'individualismo moderno. Attraverso la proposta esperienziale, emozionale e carismatica, il movimento propone una risposta ai bisogni identitari dei credenti, collocando il progetto di partecipazione e trasformazione sociale nella dimensione spirituale. Nel

rinnovamento, proprio come nei gruppi di risveglio religioso, la conversione personale, sperimentata spesso da non cattolici o da cattolici scarsamente praticanti, viene vissuta come la prima tappa nel superamento di una condizione biografica critica, determinata da problemi di salute, familiari, matrimoniali, economici, psicologici.

In questo contesto l'esperienza dell'«effusione dello Spirito Santo», che i membri dicono di ricevere nella comunità d'appartenenza, permette, secondo gli intervistati, di sentire il dono dell'«amore di Dio». Lo Spirito Santo, centrale nella spiritualità carismatica, è il fulcro del rinnovamento della fede, e della realizzazione di una conversione personale basata su un rapporto intimo con le figure della Trinità, investite di un amore misericordioso vissuto e celebrato come movimento di scambio profondo tra il mondo celeste e il mondo quotidiano del credente.

Come mostrato dallo studio della Roldán, la manifestazione di questa relazione spirituale si rivela secondo la fede carismatica nei miracoli e nelle guarigioni fisiche e spirituali che i membri testimoniano come risultato della forza della preghiera comunitaria, nel dono della glossolalia, in quello dell'interpretazione delle profezie. Secondo i credenti, le conseguenze della fede hanno effetto sul piano psicologico-relazionale: le crisi personali vengono superate mentre si instaura un nuovo equilibrio, uno stato di gioia e di pace interiore.

Nella configurazione carismatica, la proposta di rinnovamento rispetto all'impianto teologico della Chiesa cattolica non impedisce il permanere di un ancoraggio forte e al tempo stesso ambiguo nei confronti dell'istituzione: non si progetta un'altra Chiesa; si rivitalizza quella esistente attraverso i doni e i carismi dello Spirito e l'immagine di un Dio vicino contrapposto a quella di un Dio lontano e vendicativo. Di conseguenza, l'appartenenza al Rinnovamento sembra essere vissuta dagli adepti come una grazia e un dono di Dio, ma anche come un maggior impegno nella comunità e nella Chiesa. Essere carismatici e cattolici, a Buenos Aires, come a Roma, non risulta essere in contraddizione.

Nelle conclusioni l'autrice riprende gli aspetti teorici presentati nel primo capitolo: viene discusso il paradigma della secolarizzazione, messa in evidenza la neo-religiosità intra-ecclesiale, rilevato il carattere reattivo di una forma particolare di cattolicesimo nei riguardi della modernità. Constata inoltre la nascita e l'azione di nuovi soggetti sociali, sottolinea il sorgere di forme innovative di partecipazione dal carattere sempre più socio-religioso e sempre meno socio-politico, indica i gruppi neo-religiosi come spazi di risposta alle numerose domande identitarie delle società contemporanee.

Il libro ha l'obiettivo di illustrare, al di là delle differenze nazionali e culturali, il tessuto religioso comune al movimento carismatico argentino ed italiano e l'approccio comparativo adottato permette di far affiorare le tendenze globali del movimento. Infine, il contributo non trascurabile fornito da Verónica Roldán consiste nel mettere in luce la pluralità del cattolicesimo contemporaneo attraverso l'analisi di una delle sue correnti interne, la quale, implicando una reale partecipazione su ampia scala, determina i percorsi e gli sviluppi del cattolicesimo istituzionale.

Elena Zapponi

Luis Fernando Ayerbe (coord.), *Cuba, Estados Unidos y América Latina frente a los desafíos hemisféricos*, Cries, Ieei, Icaria Editorial, Buenos Aires, Barcelona, 2011, 272 p.

Cuba cambia, se mueve, transforma. ¿Qué duda cabe? La cuestión, más bien, es vislumbrar las rutas de ese cambio, es decir, cómo cambia y hacia dónde va. Es una tarea urgente, sobre todo si nos definimos de izquierda y, a menudo, por nostalgia de un pasado que fue o de un futuro que no es todavía, fieles siempre – aun cuando la fidelidad se confunda con la hipocresía, la mentira o el conformismo – a la heroica gesta y capacidad de supervivencia de esta Perla del Caribe, nos cuesta demasiado esfuerzo sacarnos los anteojos empolvados que heredamos del siglo XX con los cuales nos empecinamos a mirar el mundo.

Cuba cambia, se mueve, transforma. Así es, no cabe ninguna duda. Habría que entender, entonces, las nuevas dinámicas, problemas y conflictos generados por el cambio que se suman, por cierto, a una larga lista de problemas y conflictos heredados.

Los ocho ensayos recopilados por el investigador brasileño Luis Fernando Ayerbe en *Cuba, Estados Unidos y América Latina frente a los desafíos hemisféricos*, reúnen las miradas de un heterogéneo grupo de especialistas procedentes de distintos Países de la región. El resultado final es un interesante y plausible estudio sobre el actual acontecer cubano en diferentes campos de acción, quedando preminente, sin embargo, el foco sobre el contexto internacional y hemisférico en el cual se desenvuelve la Isla y las opciones que tiene al respecto.

Hoy, en efecto, al igual que hace sesenta años, cuando los barbudos entraban en La Habana, la inserción internacional del País – afirma Ayerbe en la Introducción del libro que se reseña – adquiere para la Mayor de las Antillas un significado estratégico próximo a la sobrevivencia. Con una diferencia sustancial respecto al pasado: en los empinados vericuetos por los que anda la conformación de un mundo multipolar, ya no hay posibilidad para las pequeñas naciones con recursos escasos como Cuba de sacar provecho de los juegos geopolíticos mundiales como en los tiempos de la Guerra fría. Y es que, como nos recuerda Ayerbe, los efectos del fin del bipolarismo se dieron para Cuba exactamente en el sentido opuesto al resto del mundo, ya que a partir de 1991 todos los gobiernos estadounidenses, sin importar el color político, se han dedicado con obstinación y perseverancia a poner término a la anomalía histórica de un País socialista a tan sólo doscientas millas de Miami beach.

El precio pagado, como es bien sabido, ha sido demasiado alto. Los agobios aún vivos en la memoria del pueblo cubano de un «período especial en tiempo de paz», nos demuestra a cada momento que otras estrategias de inserción internacional se hacen ahora necesarias en este resbaladizo y turbulento mundo. Y cualesquiera que sean, serán cuesta arriba.

En el artículo que abre el volumen, el reconocido economista cubano Jorge Mario Sánchez Egozcue indaga como punto central el cambio de mirada de las autoridades de la Isla, enfocándose en los enormes problemas domésticos acumulados, reconocimiento explícito de que en lo inmediato la amenaza más importante para la continuidad del

sistema político antillano no proviene de la política norteamericana. Este importante «cambio de mirada», un tanto desacralizado y práctico, cobra sentido ante las evidencias brindadas por el autor respecto al Proyecto de lineamientos de la política económica y social – el documento aprobado en 2011 por el Partido comunista cubano que traza las líneas de la «actuación del modelo» –, la descentralización del Estado, la política migratoria, el papel del sector privado y cooperativo, así como los pálidos intercambios entre Cuba y los Estados Unidos de América, relaciones que Sánchez Egozcue etiqueta como vasos comunicantes. Este ensayo, uno de los más interesantes del libro, concluye que el proceso de cambios en Cuba es inevitable e irreversible. Queda esperar, sin embargo, para ver el reflejo que los mismos puedan tener en la política norteamericana hacia la Isla por parte de la administración Obama o de la que le seguirá, cuando los vasos comunicantes actuales entre los dos Países, por su nimiedad, carecen de una influencia real sobre el marco político.

Jaime Preciado y Pablo Uc González de la Universidad de Guadalajara, México, se plantean como objetivo ensayar una interpretación de la posición cubana frente a América Latina y en el emergente sistema interamericano a inicios de la segunda década del siglo XXI. Las relaciones Sur-Sur, el Alba y la alianza estratégica con Venezuela, los límites del lobby cubano-estadounidense, la Oea y la Celac, transcurren como piezas dentro de la obra conjunta de ambos articulistas. Desde un prisma incluyente, los dos finalizan que se hace incuestionable la necesidad de pensar el horizonte de un nuevo sistema interamericano con Cuba, acción que resulta impostergable.

Carlos Oliva Campos, por su parte, introduce el cuestionable concepto o criterio metodológico de «ejes con lógicas independientes» que a simple vista estarían girando alrededor de Cuba – América Latina y el Caribe, Estados Unidos y el viraje a la izquierda de diferentes gobiernos de la región – con el objetivo de interconectar el escenario doméstico cubano con su entorno hemisférico, considerado crucial por el autor para la continuidad del proyecto político socialista. Su exposición, en realidad, pareciera demostrar precisamente la escasa o nula independencia de los tres ejes que analiza, poniendo de manifiesto como el variable y móvil "perímetro de seguridad" estadounidense post-Alca, no tolera experimentos demasiado audaces al sur del Río Bravo. El ejemplo más cercano, en este caso, se dio con el golpe de estado en Honduras en 2009, País que pertenecía al Alba, para cuya resolución la posición norteamericana fue cuando menos ambigua.

Este último País atrae la mirada de Luis Fernando Ayerbe, al proponerse como objetivo en su trabajo analizar las percepciones externas de la evolución política latinoamericana, especialmente la inserción de Cuba en la región, tomando como referencia los estudios producidos por importantes *think tanks* con capacidad de interlocución con el gobierno norteamericano durante las administraciones de Bush y Obama. Meta excesivamente ambiciosa quizás y no completamente lograda, en un texto que por momentos se torna confuso a pesar de su sabor a consultoría, debido a que agrupa los criterios de siete instituciones no sólo abocadas con el tema antillano sino con toda la región. El lector puede perderse ante el análisis, lo cual no quita que Ayerbe culmine su ensayo evidenciando una perspectiva «conservadora», «moderada» y

«comprensiva» de los *think tanks* examinados, la cual difiere en los medios pero no en los fines de la política exterior estadounidense, para concluir con una apreciación novedosa y sólo aparentemente paradójica: prestar atención a Latinoamérica es importante pero no urgente para los Estados Unidos, a no ser cuando surjan situaciones inesperadas como la crisis hondureña o el terremoto de Haití, acontecimientos ocurridos dentro del perímetro estratégico norteamericano mencionado por Oliva Campos.

Gary Prevost, profesor del Departamento de ciencias políticas de la Universidad de Saint John, Minnesota, en un conciso empero eficaz recorrido histórico, en la primera parte de su ensayo nos recuerda que si la «normalidad» en las relaciones entre dos Países se mide utilizando como criterio el respecto a la soberanía e intereses de cada cual, entonces la relación entre Cuba y Estados Unidos, desde el mismo origen de la primera como nación independiente y soberana, nunca ha sido normal. Además, ofrece al lector un buen inventario de las variables que desde 1991 han condicionado, con avances y retrocesos, una pretendida (y desde luego necesaria) «normalización», con pocos cambios de fondo, en efecto, entre las administraciones Bush y Obama, a excepción quizás del retorno a la táctica de los «dos carriles», por medio de la cual el ex presidente William Clinton intentaba influir en la sociedad civil cubana, y por ende en su dinámica política, a través de la comunicación, los viajes familiares y las remesas. También Prevost, sin embargo, afirma sin cortapisas que el reto más importante que enfrenta la Cuba del siglo XXI es la dinámica de su economía interna. Las innumerables debilidades estructurales de la economía antillana, acentuadas por el embate de brutales y repetidos fenómenos naturales, conllevan de manera absoluta a la búsqueda de una nueva dinámica de la economía nacional. El autor finaliza planteando que si Cuba tuviese éxito en estabilizar una «economía socialista reformada», por cierto sin dar mayores detalles acerca del significado y contenidos de semejante expresión, y lograra diseñar de manera exitosa la salida de escena de la generación revolucionaria de la Sierra Maestra, entonces Washington no tendría otras opciones que adoptar una posición por fin pragmática y de compromiso con el gobierno caribeño.

El politólogo e internacionalista venezolano Carlos Romero aborda el tema de la «utopía bilateral» entre Cuba y Venezuela pasando a reseña, en la primera parte del artículo, la historia de las relaciones entre los dos Países durante la Guerra fría hasta la elección de Chávez en 1998, y analizando sucesivamente su estado actual a la luz del peculiar matrimonio en el cuadro de las relaciones internacionales contemporáneas entre La Habana y Caracas. La mirada crítica del autor se sustenta en la presentación de datos, informaciones y fragmentos de discursos oficiales. A menudo la fuente es poco clara, lo que resta plausibilidad a la argumentación, cuyo objetivo sin embargo es clarísimo: mostrar el carácter marcadamente político-ideológico, no sustentable y a veces contradictorio, además de nocivo para Venezuela, de este vínculo. Lo que no parece tomar en cuenta Romero es que la consolidación a largo plazo de esta utopía bilateral, desde antes el deceso de Chávez y la final salida de escena de Fidel Castro, ya no figura en la agenda de quienes, verosímilmente, llevarán por un tiempo todavía las riendas del proceso de «actualización» del socialismo cubano y de la revolución bolivariana.

Marcos Alan Shaikhzadeh estudia la trayectoria de las relaciones cubano-brasileñas desde su reaproximación en 1986. Lejos de ser lineales, estuvieron permeadas por crisis políticas y económicas que afectaron a ambos Países, así como por las distintivas características de los gobiernos brasileños que se han alternado en el poder desde el fin de la dictadura. Hubiera sido interesante que el articulista ahondara más en el «compromiso constructivo» que en términos políticos, económicos y comerciales, además de la preocupación por los derechos humanos, ha caracterizado el acercamiento a Cuba de las actuales administraciones cariocas, especialmente tras la asunción de Raúl Castro.

El cierre del volumen le compete al destacado investigador argentino-venezolano Andrés Serbin, quien emplea la sugestiva imagen y eficaz expediente metodológico de los «círculos concéntricos» – el subregional, el regional, el atlántico y el global – para desarrollar un análisis de la paulatina reinserción cubana en América Latina y el Caribe, y de la diversificación de sus vínculos y relaciones a partir de las recientes transformaciones internas y de la emergencia de un mundo multipolar. Serbin lanza una serie de interrogantes que configuran algunos de los desafíos inmediatos de esta política en el marco de las reformas en curso del sistema antillano. El pragmatismo de las relaciones con el exterior, la intención de reinsertarse plenamente en la economía mundial y la constante reformulación de opciones confieren a Cuba una visibilidad poco acorde con su tamaño y recursos. Según Serbin, sin embargo, la visión globalista tradicional cubana, su activismo mundial y experiencia diplomática han sido articuladas con habilidad para la introducción de cambios graduales, en algunos casos imperceptibles, tanto en la «actualización» del sistema, como en las relaciones con los Estados Unidos. Así, en efecto, la parcial ruptura del aislamiento impuesto por Washington hace más de cinco décadas por medio de la paciente construcción de un entramado de relaciones más amplio y diversificado que en los tiempos de la Guerra fría, logrando al mismo tiempo la continuidad del régimen en el poder y sistema político instaurado en la Isla tras la revolución de 1959, serían las pruebas fehacientes de una política exterior exitosa. Si bien es cierto, con semejante postura el autor escamotea un punto crucial: la actual dependencia cubana del apoyo material venezolano.

Tocar el tema de Cuba siempre ha generado agrias polémicas inclusive al interior de la propia izquierda, que en muchas ocasiones inoculan la parcialidad y falta de honestidad intelectual. La compilación de Ayerbe está bien lograda porque, más allá de la orientación, calidad y pertinencia de un artículo sobre otro, lo valedero es que todos los Autores se hacen eco del cambio, de la transformación, tanto interna como del contexto en el que se inserta el País. Ya no quedan dudas de la metamorfosis del anquilosado modelo que a pesar de resistir enormes embates, se tornó lastre para la supervivencia después del fin del campo socialista. En esta dirección, pues, debería apuntar la investigación de vanguardia, buscando y profundizando en todos aquellos aspectos y factores que permitan comprender la compleja relación entre la trasformación tanto del «modelo cubano» y de la sociedad cubana, como del complejo entorno en el que se va desenvolviendo.

Daniele Benzi y *Liosday Landaburo Sánchez*

Libri ricevuti

Aristizábal C., Schmelz B., *Desde el nacimiento hasta la muerte. Ritos de paso en el ciclo de vida de los mayas de Guatemala*, Museum für Völkerkunde, Hamburg, 2013.

Berzano L. (cur.), *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, Edizioni Messaggero, Padova, 2012.

Besozzi E., Colombo M. (cur.), *Immigrazione e contesti locali. Annuario Cirmib 2011-2012*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

Dal Ferro G., *Cittadinanza e democrazia*, Edizioni Rezzara, Vicenza, 2010.

Donati P., *Sociologia relazionale. Come cambia la società*, La Scuola, Brescia, 2013.

Kemen'. Rivista di Poesia e Filosofia, n.43, 2013.

Medaric Z., Sedmak M (ed.), *Children's Voices. Interethnic Violence in the School Environment*, Univerzitetna Zalozba Annales, Koper, 2012.

Peretti L., *Risorgimento maya e Occidente. Visione del cosmo, medicina indigena, tentazioni apocalittiche*, Edizioni Altravista, Pavia, 2012.

Roldán V., *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

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

Schmelz B., *El nacimiento de un simbolo de identidad*, Museum für Völkerkunde, Hamburg, 2013.

Simeoni M., *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, Carocci Editore, Roma, 2013.

Tendero Bollain A.D., *La teoría de la economía política del envejecimiento. Un nuevo enfoque pra la gerontología social en México*, El Colegio della Frontera Norte, Tijuana, México, 2012.

Vargiu A, *La ricerca sociologica tra valutazione e impegno civico. Saggi sulla crisi e l'università nella società delle conoscenze*, FrancoAngeli, Milano, 2012.

Sintesi

Diversità culturale e pluralismo. L'africanità cubana e il multiculturalismo isolano, di *Tristano Volpato*

Partendo dallo studio del pluralismo culturale cubano, l'Autore offre una prospettiva multiculturale del sincretismo dell'Isola caraibica. Attraverso l'analisi di alcuni elementi tradizionali di origine africana, descrive le caratteristiche locali di questa minoranza nazionale e ne studia la forma con cui si inseriscono nell'attuale tessuto socioculturale.

Parole chiave
Sincretismo culturale, pluralismo, cubanità

Atticismo come principio civilizzatore e costruttore dell'idea di Maranhão nella formazione dell'impero brasiliano del XIX secolo, di *José Henrique de Paula Borralho*

Frequentemente la storia considera la Grecia come il luogo della civilizzazione che ha posto le fondamenta della cultura occidentale. Nell'epoca imperiale brasiliana parti della società che abitavano nella città di São Luís, nel Maranhão, si autodefinirono eredi della civiltà greca per il Brasile, con le stesse identiche strutture concettuali che la Grecia aveva avuto per l'Occidente. L'Autore presenta alcuni profili della vita di illustri personaggi di quel periodo e indaga la vera natura e esistenza di un'Atena tropicale.

Parole chiave
Atena brasiliana, identità nazionale, letteratura, politica, gruppo maranhense

Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune realtà indigene del Centroamerica, di *Valentina Raffa*

L'Autrice considera l'impatto dei *new media* su alcune comunità native del Centroamerica come un fenomeno attraverso il quale guardare i processi di modernizzazione nei Paesi del Sud del mondo. L'analisi si concentra sulla categoria di *postdesarrollo* nel tentativo di individuare, tenendo conto delle criticità, eventuali pratiche di resistenza locale al modello di sviluppo dominante.

Parole chiave
Sviluppo, postdesarrollo, tecnologie della comunicazione, culture indigene

L'Alba dopo Chávez: petrolio e imprese gran-nazionali, di *Andrea Califano*

Nel contesto di incertezza creatosi con la morte di Ugo Chávez, l'Autore riflette sulle prospettive future dell'Alba, l'alleanza regionale voluta dal *leader* bolivariano. Considera il possibile radicamento, tra le nazioni dell'Alba, di legami economici stabili come superamento della mera intesa politica. Il ruolo giocato dalle imprese gran-nazionali e in particolare da Petrocaribe.

Parole chiave
Alba, Chávez, imprese gran-nazionali, Petrocaribe, Fondo Alba-Caribe

Jaime Humberto Hermosillo: il cinema come estetica della resistenza, ribellione contro la doppia morale, strategia per costruire un'identità, una forma di vita, di *Luz Emilia Aguilar Zinser*

L'Autrice, critica teatrale e cinematografica, tratteggia la parabola professionale e umana di Jaime Humberto Hermosillo, cineasta messicano, portatore di nuove chiavi di lettura della società e dei processi culturali non solo latinoamericani.

Parole chiave
Jaime Humberto Hermosillo, cinema, identità, trasgressione, Messico

Essere italiano in Bolivia, e regista boliviano, di *Paolo Agazzi*

Paolo Agazzi, boliviano nato in Italia nel 1949, racconta la sua esperienza di regista e il suo punto di vista sul cinema boliviano e latinoamericano.

Parole chiave
Paolo Agazzi, regista, cinema boliviano, radici, Ukamau

Horacio Salas, uno scrittore multiculturale, di *Ana Cecilia Prenz Kopusar*

L'Autrice ripercorre alcuni significativi momenti della vita e dell'opera dello scrittore e giornalista argentino Horacio Salas: la passione per la poesia e per il tango, l'incontro con personaggi significativi del mondo letterario latinoamericano e spagnolo, l'esilio e la storia politica argentina.

Parole chiave
Horacio Salas, Argentina, poesia, saggio, tango, America Latina

Resumen

Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño, de *Tristano Volpato*

A partir de un estudio del pluralismo cultural isleño, el Autor ofrece una perspectiva multicultural del sincretismo cubano. A través del análisis de algunos elementos tradicionales de origen africano describe las características locales de esta minoría nacional y estudia la forma según la cual éstas se engarzan en el tejido sociocultural cubano actual.

Palabras clave
Sincretismo cultural, pluralismo, cubanidad

Aticismo como principio civilizador y constructor de una idea de Maranhão, en la formación del imperio de Brasil en el siglo XIX, de *José Henrique de Paula Borralho*

Con frecuencia la historia considera a Grecia como el lugar de la civilización, que sentó las bases de la cultura occidental. En la era imperial brasileña parte de la sociedad que vivía en la ciudad de São Luís, en Maranhão, se autodefinía como heredera de la civilización griega para Brasil, con las mismas estructuras conceptuales que Grecia tenía para Occidente. El Autor presenta algunos perfiles de la vida de personajes famosos de la época e investiga la verdadera naturaleza y existencia de una Atenas tropical.

Palabras clave
Athenas brasileña, identidad nacional, literatura, política, grupo maranhense

Del desarrollo hasta el postdesarrollo. Una mirada a los procesos de modernización en algunas realidades indígenas del Centroamérica, de *Valentina Raffa*

La Autora analiza el impacto de los nuevos medios en algunas comunidades nativas de Centroamérica como un fenómeno a través del cual mirar los procesos de modernización en los Países del Sur del mundo. El análisis se enfoca en la categoría del postdesarrollo en el intento de identificar, teniendo en cuenta las criticidades, las posibles prácticas de resistencia por parte de las localidades al modelo de desarrollo dominante.

Palabras clave
Desarrollo, postdesarrollo, tecnologías de la comunicación, culturas indígenas

Alba después de Chávez: petróleo y grandes empresas nacionales, de *Andrea Califano*

En el contexto de incertidumbre surgido con el fallecimiento de Chávez, el Autor reflexiona sobre las perspectivas futuras del Alba, la alianza regional desarrollada por el líder bolivariano. Considera el posible arraigarse, en el Alba, de mayores vínculos económicos estables entre las naciones involucradas, con el fin de ir más allá de la mera proximidad política. El papel desempeñado por las empresas gran-nacionales y en particular por Petrocaribe.

Palabras clave
Alba, Chávez, empresas gran-nacionales, Petrocaribe, Fondo Alba-Caribe

Jaime Humberto Hermosillo: el cine como una estética de la resistencia, la rebelión en contra de la doble moral, la estrategia de construir una identidad, una forma de vida, de *Luz Emilia Aguilar Zinser*

La Autora, crítico de teatro y película, narra la parábola profesional y humana de Jaime Humberto Hermosillo, director mexicano, trayendo consigo nuevas interpretaciones de la sociedad y de los procesos culturales no sólo latinos.

Palabras clave
Jaime Humberto Hermosillo, cinema, identidad, transgresión, Mexico

Ser italiano en Bolivia, siendo un cineasta bolivano, de *Paolo Agazzi*

Paolo Agazzi, boliviano nacido en Italia en 1949, habla de su experiencia como director y su punto de vista sobre el cine de Bolivia y de América Latina.

Palabras clave
Paolo Agazzi, director, cinema boliviano, raíces, Ukamau

Horacio Salas, un escritor multicultural, de *Ana Cecilia Prenz Kopusar*

La Autora presenta algunos momentos significativos de la vida y obra del escritor argentino Horacio Salas: la pasión por la poesía y el tango, el encuentro con personajes significativos del mundo literario latinoamericano y español, el exilio y la historia politica argentina.

Palabras clave
Horacio Salas, Argentina, poesía, ensayo, tango, América Latina

Abstract

Pluralism and cultural diversity. Cuban africanity and the multiculturalism island, by *Tristano Volpato*

Through a study of Cuban cultural pluralism, the Author offers a multicultural perspective of local syncretism. Thanks to the analysis of some Afro-Cuban traditional elements, the Author describes the main features of this national minority, and he illustrates how these elements are bound to the current sociocultural Cuban environment.

Key words
Cultural syncretism, pluralism, cubanity

Atticism as civilizing principle and builder of an idea of Maranhão in the formation of the 19-th century Empire of Brazil, by *José Henrique de Paula Borralho*

Frequently history has regarded Greece as the place of civilization, which laid the foundations of Western culture. During Brazil's empire, part of the society that lived in the city of São Luís, in Maranhão, called itself the heirs of the Greek civilization in Brazil, and it followed exactly the same conceptual structures that Greece had for the West. The Author profiles the life of some famous people of that period and he investigates the true nature and existence of tropical Athens.

Keywords
Brazilian Athens, national identity, literature, politics, Maranhao's Group

From desarrollo to postdesarrollo. A look into the processes of modernization in some indigenous areas of Central America, by *Valentina Raffa*

The Author illustrates the impact of the new media in some native communities of Central America as a phenomenon that enables us to look into the processes of modernization in the Southern countries of the world. The analysis focuses on the category of postdesarrollo in order to characterize possible practices of resistance enacted by local people to take position against the dominant model of development.

Key words
Development, postdesarrollo, communication technologies, indigenous cultures

Alba after Chávez: oil companies and grand-national enterprises, by *Andrea Califano*

Chávez's death has left a framework of uncertainty.The Author deals with the pespectives of Alba, the alliance the Bolivarian leader was committed to. It is argued that a pivotal role will be played by the development of stable economic ties among the involved nations, necessary to outlast a mere political intent. The role of the grand-national enterprises and of Petrocaribe among those.

Key words
Alba, Chávez, grand-national enterprises, Petrocaribe, Alba-Caribe fund

Jaime Humberto Hermosillo: cinema as an aesthetic of resistance, rebellion against the double standard, strategy to build an identity, a form of life, by *Luz Emilia Aguilar Zinser*

The Author, theater and film critic, traces the professional and human parable of Jaime Humberto Hermosillo, Mexican director, bringing with it new interpretations of society and cultural processes not only Latinos.

Keywords
Jaime Humberto Hermosillo, cinema, identity, transgression, Mexico

How to be Italian in Bolivia, while being a Bolivian director, by *Paolo Agazzi*

Paolo Agazzi, Bolivian born in Italy in 1949, talks about his experience as a film director and he presents his point of view on Bolivian and Latin American cinema.

Key words
Paolo Agazzi, director, Bolivian cinema, roots, Ukamau

Horacio Salas, a multicultural writer, by *Ana Cecilia Prenz Kopusar*

The Author revisits some of the most important moments of the life and work of the Argentinian writer and journalist Horacio Salas: his passion for poetry and tango, the meeting with significant characters of the Latin American and Spanish literary world, his exile and the Argentinian political history.

Key words
Horacio Salas, Argentina, poetry, essay, tango, Latin America

Hanno collaborato

Paolo Agazzi
Director de cine. Nacido en Motta Baluffi en la provincia de Cremona - Lombardia, Italia - en 1949, ha desarrollado toda su carrera cinematográfica en Bolivia.

Daniele Benzi
Profesor en Flacso, Ecuador, ha sido profesor investigador de posgrado en Sociología en el Instituto de ciencias sociales y humanidades de la Benemérita universidad autónoma de Puebla (Icsyh-Buap), México. Para su tesis doctoral ha realizado estancias de investigación y trabajo de campo en Bolivia, Cuba, España y Venezuela.

Luz Emilia Aguilar Zinser
Periodista, crítico de cine y teatro, Ciudad de México.

Andrea Califano
Laureato in Scienze politiche con una tesi su *Il 'commercio giusto' alla base dell'Alba-Tcp. Prospettive per un'analisi di politica economica*.

Germán A. da Reza
Cátedra de estudios mexicanos, Université Toulouse Le Mirail, France.

José Henrique de Paula Borralho
Professor adjunto do Departamento de história e geografia da Universidade estadual do Maranhão, Uema (Brasil), é professor do Programa de pós-graduação em Desenvolvimento sócio-espacial e regional e vice-coordenador do Nucleo de estudos do Maranhão oitocentista. Autor dos livros: *Terra e céu de nostalgia. Tradição e identidade em São Luis do Mara*nhão (2011); *Uma Athenas Equinocial: a literatura e a fundação de um Maranhão no imperio brasileiro* (2010). Autor do blog *Versura* (versura.blogspot.com).

Liosday Landaburo Sánchez
Licenciado en Periodismo por la Universidad Marta Abreu de Las Villas, Cuba, en la actualidad cursa la maestría en Relaciones internacionales con mención en Seguridad y derechos humanos en el Departamento de estudios internacionales y comunicación de Flacso-Ecuador. Su investigación de tesis aborda las temáticas de las reformas internas y la política exterior cubana en el período 2008-2012.

Ana Cecilia Prenz Kopušar
Investigadora de Literatura española, Departamento de humanidades, Universidad de Trieste.

Valentina Raffa
Ricercatore a tempo determinato presso il Dipartimento di scienze umane e sociali dell'Università degli studi di Messina, insegna Sociologia generale e Politiche sociali nel corso di laurea triennale in Mediazione socioculturale e scienze sociali per la cooperazione e lo sviluppo. Lavora sui temi dello sviluppo, con particolare riferimento alle popolazioni indigene, e si occupa di questioni relative alla marginalità sociale.

Veronica Riniolo
Dottoranda in Sociologia e metodologia della ricerca sociale presso l'Università cattolica del sacro cuore di Milano. È stata *visiting researcher* presso la Stockholm university in Svezia. Dal 2008 è ricercatrice presso la Fondazione Ismu dove si occupa di tematiche legate ai processi di integrazione e di inserimento sociale dei migranti, dei rom e dei sinti. Collabora alle attività dell'Osservatorio regionale per l'integrazione e la multietnicità (Orim) in qualità di assistente del coordinatore generale.

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.

Ximena Zapata M.
Se encuentra actualmente culminando sus estudios de maestría en Relaciones internacionales con mención en Cooperación y negociación internacional en Flacso-Ecuador, realizando una tesis de grado intitulada *Dinámicas de cooperación en seguridad y defensa en América del Sur: el caso de la Unión suramericana de naciones y el Consejo de defensa suramericano*.

Elena Zapponi
Dottore in Sociologia presso l'École des hautes études en sciences sociales (Ehess) di Parigi, è borsista della Scuola di specializzazione in beni demoetnoantropologici dell'Università La Sapienza di Roma. Le sue attività di ricerca si focalizzano prevalentemente sulla santería cubana e sulla religiosità e memoria in America Latina, con particolare riferimento all'Argentina e all'Uruguay.