Anno XI, Numero 20, Gennaio 2019 *ISSN 2035-6633*

VISIONI LATINOAMERICANE

EUT
Edizioni Università di Trieste

CENTRO STUDI PER L'AMERICA LATINA

Foto di copertina di Francesco Lazzari: Pirámide de los Nichos, cultura totonaca (sec. IX-XII), El Tajín, Veracruz (México)

Anno XI, Numero 20, Gennaio 2019, Issn 2035-6633

***Visioni LatinoAmericane* (VL), Issn 2035-6633** *Peer reviewed journal*

Politica editoriale - *Visioni LatinoAmericane*, fondata nel 2009, è la rivista del Centro studi per l'America Latina (Csal) dell'Università degli studi di Trieste (Italia). È una pubblicazione semestrale, internazionale e interdisciplinare che si propone come *forum* di discussione, riflessione e approfondimento di tematiche che interessano i Paesi latinoamericani nelle loro relazioni con l'Europa e il mondo. Il Csal è membro dell'Associazione di studi sociali latinoamericani (Assla), del Consejo europeo de investigaciones sociales de América Latina (Ceisal) e del Consejo latinoamericano de ciencias sociales (Clacso)

Accesso aperto - *Visioni LatinoAmericane* pubblica *open access*, con licenza *creative commons attribution-non commercial-noderivatives 4.0 international*

Ambiti e obiettivi di ricerca - *Visioni LatinoAmericane* ospita lavori originali e inediti in inglese, spagnolo, portoghese e italiano che pongono particolare attenzione alla sociologia, all'antropologia, all'educazione, alle politiche e al *social work* in prospettiva interdisciplinare e transdisciplinare. Numeri monografici (numeri speciali/Quaderni del Csal) curati da *guest editors* italiani e/o stranieri su temi specifici si alternano a numeri miscellanei

Procedure di revisione - *Visioni LatinoAmericane* adotta la procedura di *peer-review* a doppio cieco (*double-blind*) quale requisito di pratica scientifica della ricerca. Il sistema di valutazione procede da un vaglio iniziale da parte del direttore scientifico in consultazione mirata con il comitato scientifico internazionale e richiede per l'accettazione del contributo una valutazione da parte di due revisori anonimi esterni, italiani o stranieri (*double-blind international peer review*), che ne garantisca l'originalità, la correttezza metodologica e il potenziale impatto. Nel caso di pareri contrastanti viene richiesto il parere di un terzo revisore esterno e la direzione scientifica si riserva l'ultima decisione. Non si accettano articoli proposti ad altre riviste o pubblicazioni, né parti di tesi. È garantito il diritto alla riservatezza di tutte le parti coinvolte nel processo di pubblicazione. Come previsto dal codice etico di *Visioni LatinoAmericane* la condivisione dei valori del lavoro scientifico è richiesta a tutti coloro i quali concorrono alla realizzazione della rivista, con particolare riguardo alla originalità, alla metodologia e alla correttezza

Indicazioni per gli Autori - I saggi possono essere redatti in italiano, spagnolo, inglese o portoghese e devono essere compresi tra 6.000 e 7.000 parole, nel rispetto delle norme redazionali della rivista. Devono pervenire con un anticipo di almeno 5-6 mesi rispetto alla data prevista per la pubblicazione (gennaio e luglio). L'Autore con l'invio dichiara che il saggio è opera originale e inedita e si impegna a firmare la liberatoria per la sua pubblicazione e a rispettare il codice etico della rivista. I saggi dovranno pervenire accompagnati da un *abstract* (di non oltre 50 parole) e da 5 parole chiave in italiano, spagnolo e inglese. Anche il titolo del saggio dovrà essere tradotto in italiano, spagnolo e inglese

Ranking - L'Agenzia nazionale per la valutazione del sistema universitario e della ricerca (Anvur) ha classificato *Visioni LatinoAmericane* rivista scientifica di Sociologia. Nell'anno accademico 2015-2016 Qualis-Periódicos, Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (Capes), Fundação do Ministério da educação brasileiro (Mec) ha classificato *Visioni LatinoAmericane* in classe B4

Indicizzazione - *Visioni LatinoAmericane* è indicizzata, tra gli altri, su: Catalogo italiano dei periodici (Acnp), European reference index for the humanities and the social sciences (Erih Plus), Google scholar, Latindex, Red europea de información y documentación sobre América Latina (Redial), The European Union - Latin America and Caribbean Foundation (Eu-Lac Foundation)

Audience e diffusione - La circolazione di *Visioni LatinoAmericane* mira a valorizzarne l'impatto presso la comunità accademica, il mondo della ricerca applicata, le associazioni di rappresentanza e le istituzioni, a livello nazionale e internazionale

Costi - *Visioni LatinoAmericane* non applica agli Autori costi per il referaggio e la pubblicazione

***Visioni LatinoAmericane* (VL), Issn 2035-6633** *Peer reviewed journal*

Editorial policy - *Visioni LatinoAmericane*, founded in 2009, is the journal of the Centro studi per l'America Latina (Csal) of the Università degli studi di Trieste (Italia). It is a semi-annual, international and interdisciplinary publication that is intended as a forum for discussing, reflecting and deepening issues that affect Latin American countries in their relations with Europe and the world. Csal is a member of the Associazione di studi sociali latinoamericani (Assla), of the Consejo europeo de investigaciones sociales de América Latina (Ceisal) and of the Consejo latinoamericano de ciencias sociales (Clacso)

Open access policy - *Visioni LatinoAmericane* is entirely open access, in compliance with license *creative commons attribution-non commercial-noderivatives 4.0 international*

Aims and scope - *Visioni LatinoAmericane* hosts original and unpublished works in English, Spanish, Portuguese and Italian that pay particular attention to sociology, anthropology, education, politics and social work in an interdisciplinary and transdisciplinary perspective. Monographic numbers (Special Numbers/Quaderni del Csal) edited by Italian or foreign guest editors on specific themes alternate with miscellaneous numbers

Peer review process - *Visioni LatinoAmericane* adopts the double-blind peer-review procedure as a requirement for scientific research practice. The evaluation system proceeds from an initial screening by the Scientific Director in consultation with the International Scientific Committee and requires an assessment by two external anonymous referees (Italian or foreign) for acceptance of the contribution (double-blind international peer review) who ensure the originality of content, methodological appropriateness and potential scholarly impact of the articles. In the case of a controversial evaluation, the journal can involve a third external reader, and the editor in chief can take a final decision. We do not accept articles proposed to other journals or publications or parts of dissertations. The right to the confidentiality of all parties involved in the publication process is guaranteed. As foreseen by the Code of Ethics of *Visioni LatinoAmericane*, the sharing of the values of scientific work is required to all those who contribute to the realization of the journal, with particular regard to originality, methodology and correctness

Instructions for Authors - The essays can be written in Italian, Spanish, English or Portuguese and must range between 6,000 and 7,000 words, in accordance with the Scientific Board of the journal. They must arrive with an advance of at least 5-6 months in relation to the expected date of publication (January and July). The Author presenting the essay declares that it is an original and unpublished work and is committed to signing the release for its publication and to respect the ethical code of the journal. The essays must be accompanied by an abstract (no more than 50 words) and 5 keywords in Italian, Spanish and English. The title of the essay must also be translated into Italian, Spanish and English

Ranking - Classified Scientific Journal in Sociology by Anvur (National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes). Classified in class B4 by Qualis-Periódicos, Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (Capes), Fundação do Ministério da educação brasileiro (Mec), 2015-1016.

Indexing - *Visioni LatinoAmericane* is indexed on: Catalogo italiano dei periodici (Acnp), European reference index for the humanities and the social sciences (Erih Plus), Google scholar, Latindex, Red europea de información y documentación sobre América Latina (Redial), The European Union - Latin America and Caribbean Foundation (Eu-Lac Foundation)

Audience & circulation - The circulation of the journal is intended to enhance the impact in the academic community, the world of applied research, professional associations and representative institutions, both national and international

Publication charges - There is no submission or publication fee

***Visioni LatinoAmericane* (VL), Issn 2035-6633** *Peer reviewed journal*

Direttore / General Editor - Francesco Lazzari (Università di Trieste)

Comitato scientifico / Scientific Board - David Arturo Acosta Silva (Corporación Universitaria Unitec, Bogotá, Colombia), Nélida Archenti (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Guillermo Henríquez Aste (Universidad de Concepción, Cile), Hubonor Ayala Flores (Universidad Veracruzana, Xalapa, Messico), Eleonora Barbieri Masini (Università Gregoriana, Roma, Italia), Omar Barriga (Universidad de Concepción, Cile), Daniele Benzi (Universidade Federal da Bahia, Brasile), Marco Caselli (Università Cattolica, Milano, Italia), Pierangelo Catalano (Università di Roma La Sapienza, Segretario generale dell'Assla, Italia), Roberto Cipriani (Università Roma Tre, Italia), Maria das Graças Pinto de Britto (Universidade Federal de Pelotas, Brasile), Antônio Fernando de Araújo Sá (Universidade Federal de Sergipe, Brasile), Pierpaolo Donati (Università di Bologna, Italia), Carla Facchini (Università di Milano Bicocca, Italia), Pietro Fantozzi (Università della Calabria, Italia), Simeón Gilberto Giménez Montiel (Universidad Nacional Autónoma de México, Messico), Giuliano Giorio (in memoriam; Università di Trieste, Italia), Francesco Lazzari (Università di Trieste, Italia), Cecilia López Pozos (Universidad Autónoma de Tlaxcala, Messico), João Marcelo Martins Calaça (Tribunal Regional do Trabalho, Rio de Janeiro, Brasile), Alberto Marradi (Università di Firenze, Italia; Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina), Alberto Merler (Università di Sassari, Italia), Michinobu Niihara (Chuo University, Tokyo, Giappone), Juan Ignacio Piovani (Universidad de La Plata, Buenos Aires, Argentina), Ana Cecilia Prenz Kopusar (Università di Trieste, Italia), Gianpaolo Romanato (Università di Padova, Italia), Mario Sartor (Università di Udine, Italia), Patricia Teixeira Santos (Universidade Federal de São Paulo, Brasile), Elio Trusiani (Università di Camerino, Italia)

Comitato di redazione / Editorial Board - Daniele Benzi (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador), Francesco Lazzari (Università di Trieste, Italia), Maria das Graças Pinto de Britto (Universidade Federal de Pelotas, Brasile), João Marcelo Martins Calaça (Tribunal Regional do Trabalho, Rio de Janeiro, Brasile), Elisabetta Kolar (Università di Trieste, Italia), Ana Cecilia Prenz Kopusar (Università di Trieste, Italia), Veronica Riniolo (Università di Milano-Bicocca, Italia), Verónica Roldán (Università di Roma Tre, Italia), Tristano Volpato (Universidad Autónoma Metropolitana, Uam, Messico)

Webmaster - Giulia Livia

Contatti e indirizzo / Contacts and address - Editorial Unit *Visioni LatinoAmericane*, Centro studi per l'America Latina (Csal), Androna Campo Marzio 10, 34124 Trieste, Italia, e-mail: csal@units.it; website: http://www2.units.it/csal

Visioni LatinoAmericane, Anno XI, Numero 20, Gennaio 2019, Issn 2035-6633
Autorizzazione del Tribunale di Trieste n.1236 del 13 maggio 2011

Direttore responsabile Francesco Lazzari

Annate precedenti

2018 2017 2016 2015 2014 2013 2012 2011 2010 2009

Indice

Conflicto, participación, democracia
por *Francesco Lazzari* 9

Sociologia promozionale e cooperazione internazionale Italia-Brasile. Il contributo di Giuliano Giorio
di *Giacomo Ghedini* 21

L'America dalla prospettiva latinoamericana
di *Alberto Merler* 38

Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial
por *Verónica Soto Pimentel* 58

La conformación de la asistencia privada en Veracruz, siglo XIX y principios del XX
por *Hubonor Ayala Flores* 73

Reciprocidad entre ancianos indígenas. El otro lado de las redes sociales de apoyo
por *Yolanda de Jesús Hernández Delgado* e *Imelda Orozco Mares* 91

Organización gremial de los maestros de las artes plásticas en el virreinato de la Nueva España. Acontecimientos sociológicos y principales manifestaciones
por *Juan Luque Carrillo* 114

Maria Isaura Pereira de Queiroz, sociologa e antropologa brasiliana nel suo centesimo compleanno
di *Roberto Cipriani* 129

Eleições Brasil 2018. Algumas notas crítico-analíticas
de *Maria Eduarda Rocha* 138

Recensioni e resoconti 143

Libri ricevuti 156

Abstract 157

Resumen 160

Sintesi 163

Visioni LatinoAmericane è la rivista del Centro studi per l'America Latina DOI: 10.13137/2035-6633/22528

Conflicto, participación, democracia

Francesco Lazzari[*]

Abstracts

Starting from some theoretical considerations, the Author reflects on the possible ways of managing social conflicts understood as destructive, but also creative force of human experience. A possible way of exit capable of directing the conflict towards integration and avoiding violence is not only given by the management of structural tensions, but also by the degree of openness / closure of the system, the distribution of power and resources, the capacities of leaders, the political context, the symbolic and ideological representations.
Keywords: conflict, social movements, dialogue, social structure, State, market, violence

A partir de algunas consideraciones teóricas, el Autor reflexiona sobre las posibles formas de gestionar los conflictos sociales entendidos no solo como fuerza destructiva, sino también como fuerza creadora de la experiencia humana. Una forma posible de salir de la situación, dirigir el conflicto hacia la integración y evitar la violencia, no solo está dada por el manejo de las tensiones estructurales, sino también por el grado de abertura/cierre del sistema, la distribución del poder y de los recursos, las capacidades de los líderes, el contexto político, las representaciones simbólicas e ideológicas.
Palabras clave: conflicto, movimientos sociales, diálogo, estructura social, Estado, mercado, violencia

Partendo da alcune considerazioni teoriche, l'Autore riflette sui possibili modi di gestire i conflitti sociali intesi come forza distruttiva, ma anche creativa dell'esperienza umana. Una possibile via di uscita, capace di indirizzare il conflitto verso l'integrazione ed evitare la violenza, non è data solo dalla gestione delle tensioni strutturali, ma anche dal grado di apertura/chiusura del sistema, dalla distribuzione del potere e delle risorse, dalle capacità dei leader, dal contesto politico, dalle rappresentazioni simboliche e ideologiche.
Parole chiave: conflitto, movimenti sociali, dialogo, struttura sociale, Stato, mercato, violenza

1. Conflicto y diálogo: ¿dos opuestos necesarios?

El conocimiento del mundo[1], observa Habermas[2], surge de un interés social, pero a la historia humana se la puede defininir sobre todo una historia de conflicto (Dahrendorf)[3], de violencia, de competencia, de homologación, de conquista, de localismos y

[*] Universidad de Trieste (Italia); e-mail: flazzari@units.it.

[1]. Las reflexiones, ampliadas y revisadas, informan lo que se expresó en el transcurso de la videoconferencia entre la Universidad de Trieste (Italia) y la Universidad autónoma de Tlaxcala (México), Trieste / Tlaxcala 15 de noviembre de 2018.

[2]. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987; J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

[3]. R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2001; R. Dahrendorf, *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1990; R. Dahrendorf (1995), *Quadrare il cerchio*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

globalismos (Ianni)[4], así como de riesgos (Beck)[5]. A este respecto, es conveniente hacer las siguientes cuestiones:

¿Cómo hacer que el interés social de la persona dialogue con los mecanismos de conflicto, que parecen exceder y volverse cada vez más incontrolables?

¿Cómo hacer el diálogo entre las dimensiones sociales y los conflictos?

Es un diálogo necesario, como afirma Dahrendorf[6], si queremos hacer que el conflicto sea un valor. En consecuencia éste debe partir del proceso de interacción social, que tiene como propósito la solución de las divergencias, de dualismos, así como es una manera de perseguir una cierta unidad de la relación social[7].

Por conflicto podemos entender «un proceso de adaptación que establece un nuevo nivel de normalidad», y que produce «un mayor nivel de integración social y (de) solidaridad dentro de los grupos»[8]. Un proceso incesantemente dinámico que, al solucionar algunos problemas, puede crear otros, a nivel de valores, cultura, religión, economía, internacional o étnia.

Como señala Simmel[9], los elementos de los que puede depender el conflicto, entendido como la fuerza dinámica primaria que mueve a muchas instituciones sociales, son múltiples: «la diferenciación en las relaciones humanas que crea contrastes y diferencias entre individuos con respecto a intereses, valores y estilos de vida»[10]; relaciones de poder dentro de una organización (como lo reconocen Crozie y Dahrendorf[11]); el conflicto entre los sistemas de reglas establecidos por cambios recurrentes e inherentes a la gestión del poder, la división del trabajo, la producción de ideas, el desafío ambiental, entre otros tantos aspectos.

Según Coser, el conflicto puede contribuir a la identidad, estabilidad y cohesión de un grupo social[12] con la advertencia, sin embargo, de que si los individuos pertenecen a muchos grupos diferentes con intereses específicos, es poco (o no) probable que utilicen todos sus recursos en un solo conflicto, lo que de hecho podría radicalizar la lucha y dividir a la sociedad[13].

La presencia generalizada de factores sociales, culturales, psicológicos y económicos que contribuyen a la creación de conflictos debería hacernos pensar que los conflictos

---

[4]. O. Ianni (1996), *L'era del globalismo*, Cedam, Padova, 1999, edición italiana editada por Francesco Lazzari, introducción por Saskia Sassen.

[5]. U. Beck, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna, 2000.

[6]. R. Dahrendorf, *Conflict and Contract: Industrial Relations and the Political Community in Times of Crisis. The Second Luverhulme Memorial Lecture*, Liverpool University Press, Liverpool, 1975.

[7] F. Lazzari, *Persona e corresponsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

[8]. Voz *Conflitto*, en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo dizionario di sociologia*, Ed. Paoline, Milano, 1987, p.513.

[9]. G. Simmel (1890), *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

[10]. Voz *Conflitto*, en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo dizionario di sociologia*, *op. cit*., p.518.

[11]. M. Crozier, E. Friedberg, *Attore sociale e sistema. Sociologia dell'azione organizzata*, Etas, Milano, 1978; R. Dahrendorf (1957), *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Roma-Bari, 1963; R. Dahrendorf, *Conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

[12]. L. Coser (1956), *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano, 1967.

[13]. *Ibidem*.

son «una característica esencial de la vida social» y no manifestaciones artificiales, desviadas o patológicas que se presentan de manera más o menos convulsiva[14].

El conflicto, señala Dahrendorf, puede ser tanto una fuerza destructiva como constructiva de la sociedad: es «la gran fuerza creadora de la historia humana», que tiene en sí misma una tendencia hacia el conflicto que debe encontrarse en el sistema social en sí. Dahrendorf explica el conflicto refiriéndose no tanto a los individuos sino más bien a la autoridad dentro de las asociaciones y a la libertad como una componente esencial[15].

Para que el conflicto se convierta en una oportunidad fructífera para el crecimiento (especialmente en una sociedad fragmentada, globalizada y posmoderna), es necesario que los actores involucrados sepan cómo respetar las reglas de la democracia. Como ya subrayó Benito Juárez en 1867 después de la derrota del emperador Fernando Maximiliano I, de Habsburgo-Lorena, quien llegó de Trieste en nombre de los franceses, y luego traicionó: haciendo eco de las celebres palabras de Juárez, «entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz» (Benito Juárez, 1867)[16].

Dentro de esta regla, los conflictos pueden realmente enriquecer el proceso democrático, que nunca parece universal o definido de una vez por todas, y hacerlo más vital gracias al mejoramiento de las identidades, las universalidades comunes, las diferencias sociales, culturales y políticas.

Una de las pocas posibilidades de elección en el choque de encuentros entre culturas parece ser el diálogo[17].

Sin embargo, la sociedad compleja y contradictoria de los siglos XX y XXI – entre el terrorismo, glocalismo, neoliberalismo y las guerras preventivas – todavía se propone como un trabajo en progreso de una aldea global que no toma el camino que conduce a una comunidad participativa y de apoyo, para alcanzar la equidad, justicia y desarrollo endógeno y eco-sostenible.

Un proceso que no es fácil, como lo demuestra la historia de las relaciones entre el Norte y el Sur, el Este y el Oeste, por los movimientos de las poblaciones en balanceo, por las experiencias interculturales que a menudo resultan en meras formas de inculturación, desculturación o contracultura, ambas dentro de cada una. Un País que incluya o excluya a los diferentes Estados. Un ejemplo en este sentido puede

[14]. Voz *Conflitto*, en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo…*, *op. cit*., p.518. Ver tambien: R. Boudon, F. Bourricaud, *Dizionario critico di sociologia*, Voz *Conflitti sociali*, Armando, Roma, 1991, pp.92-96; P. Sorokin, *Teorie sociologiche contemporanee*, Città nuova, Roma, 1974; R.A. Wallace, A. Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna, 2008.

[15]. R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale…*, *op. cit*.; L. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, *op. cit*.; A. Izzo (1991), *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1993.

[16]. G. Selser (1994), *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina, Tomo II 1849-1898*, Universidad nacional autónoma de México, México, 2009.

[17]. Entre las publicaciones cada vez más numerosas sobre este tema tan actual, con particular referencia a la dinámica del diálogo en los procesos de identidad, globalización, solidaridad, reconocimiento, cfr. entre otros R. De Vita, *Identità e dialogo*, Franco Angeli, Milano, 2003; F. Lazzari, *La sfida dell'integrazione. Un patchwork italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.

considerarse la relación entre el gobierno central de México y el estado de Chiapas, entre el gobierno español y Cataluña... solo por nombrar algunos, en orden de tiempo.

Una posible perspectiva sociológica no debería negar o eliminar conflictos, sino más bien considerarlos, como argumenta Dahrendorf, «la gran fuerza creadora de la historia humana», enseñándoles a lidiar con ellos y manejarlos adecuadamente sin volverse destructivos y violentos[18], especialmente en sociedades donde el etnocentrismo, la limpieza étnica, el rechazo, la negación y la desconfirmación, la competencia, y el éxito personal parecen dominar muchos aspectos de la vida individual y social[19].

2. Diferenciación y posibles dinámicas integradoras en la sociedad de la modernidad radical

La contribución de esta perspectiva de la gestión de conflictos con referencia a los complejos procesos contemporáneos que afectan en forma diferente a todas las sociedades, podría verificarse simultáneamente, tanto la diversidad, así como las similitudes entre los hombres, como las interdependencias y las diferencias, donde también es cierto, que para descubrir completamente al Otro, es necesario que cada uno descubra correcta y serenamente el sí mismo, así como las relacionales conexas de experiencias, de comprensión, de proyectos comunes y de conocimiento no estereotipado, en el camino del otro (sulla *traccia dell'altro)*, como diría Lévinas[20]. Es pensar y praticar una visíon de la vida con su carácter político y ético, de la misma forma que lo hizo Paulo Freire[21] en su proyecto de concientización de la persona y de transformación de la sociedad en un lugar de relación y de encuentro con el otro, con la alteridad.

Un esfuerzo de integración, como mantuvo Parsons en su *teoría de los sistemas sociales*[22], moviliza a todo el Ser, el resultado de la interpenetración entre el sistema social y el sistema de personalidad, donde incluso las tensiones y los conflictos que se registran en un sistema pueden entenderse internamente en un proceso integrador y no necesariamente desintegrativo o de negación o destrucción[23].

Según Pareto, la integración debe entenderse como un proceso que «se define en virtud de la dinámica de las partes que conforman el sistema»[24] y, según Durkheim[25], es impensable predeterminar las formas en que puede manifestarse.

---

[18]. R. Petrella (ed.), *I limiti della competitività*, Gruppo di Lisbona, Manifestolibri, Roma, 1995.

[19]. Para una discusión más extensa ver: F. Lazzari, *L'attore sociale*..., *op. cit*.

[20]. E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli, 1979; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1972/1978.

[21]. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

[22]. T. Parsons (1951), *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1965; T. Parsons (1966/1971), *Sistemi di società*, il Mulino, Bologna, 1971/1973, 2 voll.

[23]. Para una discusión más extensa ver: F. Lazzari, *L'attore sociale fra appartenenze e mobilità. Analisi comparate e proposte socio-educative*, Cedam, Padova, 2008.

[24]. Voz *Integrazione*, en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo*…, *op. cit*., p.1057 y, además, lo mismo V. Pareto (1916), en *Trattato di sociologia generale*, Comunità, Milano, 1964; V. Pareto, *Cours d'économie politique*, Lausanne, 1897.

Por lo tanto, es una interdependencia de las partes, nunca estancada o mecánica, la que expresa todo el carácter dinámico, constantemente repetitivo o constitutivo de la integración social (L. von Wiese)[26]. Por otro lado, la sociedad, como declaró Herbert Spencer, no es un cuerpo destinado a desaparecer con los factores cambiantes de su «combinación»; por el contrario, vive precisamente por su variabilidad[27].

La diferenciación y la complejidad califican cada vez más a las sociedades actuales. Los conflictos, los desafíos, la fragmentación, la cooperación se ven afectados por las transformaciones que involucran principalmente al Estado, el mercado, la sociedad civil, el tercer sector y la familia. Las sociedades entienden cada una como un 'sistema de sistemas' articulado en cuatro polaridades fundamentales, a su vez diferenciadas internamente, como el sistema económico, el sistema político, el tercer sector y el sistema informal (familia, parentesco, vecindario, redes de amistad, etc.)[28].

Nos enfrentamos a una ruptura geohistórica y a un desafío epistemológico con la emergencia, especialmente en las sociedades abiertas, complejas y articuladas, de una pluralidad de actores sociales, y en particular del *príncipe electrónico* (Octavio Ianni[29]), con procesos que se configuran de diferentes formas. La perspectiva comparativa podría ayudar a comprender mejor los diferentes procesos que se han visto en los últimos años en algunos Países de América Latina, la transición a la democracia, su consolidación y ahora, con los eventos más recientes y contradictorios, con el su retirada. Países en los que, sin embargo, debemos observar cierta vivacidad en los procesos de participación, debido – al menos en parte – a los movimientos y acciones de la sociedad civil.

Las experiencias de transición a la democracia, la consolidación de la democracia y la participación de la sociedad civil, en el contexto de una América Latina cada vez más afectada por las contradicciones socioeconómicas y sociopolíticas y la inestabilidad, nos hacen pensar, al menos en lo que respecta a México, al proceso iniciado, a pesar de muchas contradicciones, con la elección a la presidencia federal de Vicente Fox Quesada (2000-2006) del Pan-Partido Acción nacional, después de 71 años (1946-2000) de gobierno ininterrumpido del Partido revolucionario institucional (Pri), y luego el regreso del Pri y la elección más reciente de Amlo, Andrés Manuel López Obrador, del partido Morena (Movimiento de regeneración nacional) (a partir del 1° de diciembre de 2018 a 2024).

La recuperación contradictoria e intermitente del proceso democrático en muchos Países latinoamericanos alterna en vigencia, ayer como hoy, con el ascenso a veces

[25]. E. Durkheim (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1962.

[26]. L. von Wiese, *Sistema di sociologia generale*, Utet, Torino, 1968.

[27]. Voz *Integrazione*, en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo…*, *op. cit*., pp.1057-1058 y lo mismo H. Spencer, *Principi di sociologia*, Utet, Torino, 1967.

[28]. I. Colozzi, *Le nuove politiche sociali*, Carocci, Roma, 2002.

[29]. Con su proverbial plasticidad sociológica, el italiano-brasileño Octavio Ianni ofrece una lectura de la globalización, en términos de poder, política, hegemonía, soberanía..., utilizando el lenguaje del *príncipe* de Maquiavelo y el lenguaje revisado del *príncipe moderno* de Gramsci: O. Ianni, *O príncipe eletrônico*, en «Primeira Versão», 78, 1998, pp.1-29; N. Machiavelli (1532), *Il principe*, Bur, Milano, 1950; A. Gramsci (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino, 1953.

violento y otras veces con el voto popular de regímenes militares o despóticos, en un intento de responder a algunos problemas no resueltos, como la mejora del estado de bienestar, la ampliación y el fortalecimiento de las libertades, la participación de la sociedad civil, una redistribución más equitativa de la riqueza, etc. Sin embargo, este proceso debe confrontarse, bajo la presión de la creciente globalización, con paradigmas, modelos y doctrinas de desarrollo impuestas por la filosofía neoliberal prevaleciente y sus corolarios relacionados así como los costos sociales que ello implica.

Transformaciones y procesos caracterizados por una acentuación de las desigualdades sociales e insatisfacción con la insuficiencia de las «formas tradicionales de protesta y representación política»[30] y la afirmación de movimientos colectivos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales y grupos motivados para ofrecer respuestas más idoneas a las necesidades emergentes.

3. Movimientos colectivos: actores de conflicto y de integración

Es necessario señalar el rol de los «actores colectivos involucrados en conflictos de naturaleza política y/o cultural, dirigidos a promover u obstaculizar el cambio social, tanto a nivel sistémico como no sistémico»; bajo estas condiciones por conflicto nos referimos a una «relación de oposición entre actores que se refieren al control del mismo puesto»[31]. Son actores relevantes en los procesos de movilización y cambio social, que pueden considerarse como un espacio para la creatividad y la innovación social[32]. Formaciones espontáneas que utilizan la protesta como una forma de presión política en lugar de modos más convencionales, como votar o cabildear (*lobbying*). Además, muchas formas de protesta y lucha han entrado en el repertorio de manifestaciones políticas incluso convencionales[33]. Y al conflicto como una dinámica fisiológica de los sistemas sociales y solo con un manejo inadecuado de tales dinámicas es que puede darse un contexto de violencia, puesto que el conflicto destructivo contempla a una o todas las partes involucradas.

Así emergen lo movimientos sociales que se constituyen como un intento de restablecer el equilibrio que los mecanismos homeostáticos del sistema social ya no están en grado de garantizar (Parsons) o como consecuencia de la crisis del sistema, que favorece la expresión de sentimientos de privación, erradicación, frustración,

[30]. Y. Vizgunova, *La sociedad civil y el Estado en América Latina: del conflicto a la concertación*, en «Iberoamérica», 1-2, 2001, p.41.

[31]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit.*, p.29.

[32]. M. da Glória Gohn (org.), *Movimentos sociais no início do século XXI. Antigos e novos atores sociais*, Vozes, São Paulo, 2003.

[33]. *Ibidem*.

expectativas generalizadas y de incongruencia de estatus (Davis, Gurr)[34], de vínculos sociales sometidos a una creciente fragmentación (Kornhauser, Gusfield)[35].

Posiciones, además, en parte criticadas sobre todo por la Escuela de Chicago según la cual los comportamientos colectivos no se ven tan orientados a restablecer los equilibrios homeostáticos perdidos, sino que se proyectan hacia nuevas texturas de relaciones sociales y perspectivas de vida. Blumer define el comportamiento colectivo como «comportamiento orientado al cambio, y los movimientos sociales son vistos como una parte integral del funcionamiento normal de una sociedad»[36].

Entonces el cambio, aquí entendido come el funcionamiento fisiológico del sistema, ve el establecimiento de los movimientos sociales cuando los sistemas de significado existentes ya no representan una base adecuada para la acción social.

Es solo estudiando la *estructura de las oportunidades políticas* de un movimiento social que se puede entender las diferencias en el resultado de las acciones colectivas (Eisinger).

En este sentido S. Tarrow ha centrado cuatro variables significativas:

1) «el nivel de canales formales abiertos/cerrados de acceso al sistema político;
2) la estabilidad/inestabilidad de las alineaciones políticas;
3) la presencia y orientación estratégica de aliados potenciales;
4) el grado de división dentro de las élites políticas»[37].

A estas variables se agregan otras con referencia a la producción de las decisiones, a la división funcional del poder, a las condiciones formales que permiten la entrada en el sistema público de toma de decisiones, etc.

Según Alain Touraine, los nuevos movimientos sociales se construyen y se articulan también como una reacción a los crecientes procesos iniciados por el neoliberalismo, el globalismo y la globalización[38]. De modo que, «los movimientos sociales no son

---

[34]. *Ibidem*. J.C. Davis, *The J-Curve of Rising and Declining Satisfaction as a Cause of Some Great Revolutions and Contained Rebellion*, en H.D. Graham, T.H. Gurr (eds.), *Violence in America. Historical and Comparative Perspective*, Praeger, New York, 1969, pp.690-730; T.H. Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

[35]. W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Free Press, Glencoe, 1959; J.R. Gusfield, *Symbolic Crusade*, University of Illinois, Urbana, 1963.

[36]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, Nis, Roma, p.18; H. Blumer, *Social Movements*, en A. McClung Lee (ed.), *Principles of Sociology*, Barnes & Nobles, New York, 1951, pp.199-220.

[37]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit*., p.23.

[38]. Con el término *globalismo* queremos ante todo enfocar el fenómeno, completo y definido, de los procesos globales y transnacionales a los que están sujetos los mercados. Por *globalizaci*ón entendemos, en cambio, el proceso de transnacionalización que toca cualquier dimensión de la vida: de lo cultural a lo social, de lo económico a lo financiero, de lo étnico a lo político, de lo religioso a lo folclórico... Para describir lo qué se entiende por estos dos términos específicos, puede ser útil la lectura, respectivamente: O. Ianni (1996), *L'era del globalismo*, Cedam, Padova, 1999, *Introduzione* di S. Sassen, traducción del portugués y edición italiana de F. Lazzari; U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), Carocci, Roma, 1999; R. Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste, 1999; F. Lazzari, *L'attore sociale fra appartenenze e mobilità*..., *op. cit*.; J.E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino, 2002; D. Held, *Democrazia e ordine sociale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterios, Trieste, 1999; J. Breidenbach, I. Zukrigl (1998), *Danza delle culture. L'identità culturale di un mondo globalizzato*, Bollati Boringhieri,

desperdicio marginal de orden; son las fuerzas centrales que luchan entre sí para dirigir la producción de la sociedad por sí misma, y la acción de las clases para la dirección de la historicidad»[39].

Y según Melucci, al contrario de lo que se podía observar en los movimientos de trabajadores, los nuevos movimientos no se limitan a reclamos materiales, sino que también entran en conflicto con las manifestaciones de acción social, política y cultural dominante, exigiendo el reconocimiento de una mayor autonomía y respeto por la individualidad propia y afirman «la reapropiación de la propia identidad, el derecho a realizar la vida privada y afectiva de uno contra la manipulación que abarca todo el sistema». Son movimientos insertados en sociedades caracterizadas por sistemas altamente diferenciados que, al reconocer la autonomía de acción de los sujetos individuales, también deben resolver el problema de una integración creciente y armoniosa[40].

Los nuevos movimientos, observa C. Offe, se destacan como actores importantes capaces de criticar el modernismo y el progreso[41], proponer nuevas estructuras organizativas descentralizadas y participativas, apoyar la nueva solidaridad interpersonal, defender espacios autónomos caracterizados por una organización fluida. y abierta, una participación inclusiva y no ideológicamente orientada, una importancia preeminente de lo cultural a lo económico. Actores que critican el orden social y las formas convencionales de hacer política de las democracias representativas en nombre de una democracia radical capaz de colonizar los mundos vitales, como recuerda Jürgen Habermas[42].

Según Alberto Melucci «el antagonismo de los movimientos tiene un carácter eminentemente comunicativo»; «ofrecen al resto de la sociedad otros códigos simbólicos que anulan la lógica de los dominantes»[43]. Siempre para Melucci, la identidad, la identificación del adversario y la calidad de la relación con el objeto son las condiciones que permiten la manifestación de la agresividad de los movimientos

---

Torino, 2000; G. Alves, *Origens da globalização: gênese e desenvolvimento da mundialização do capital*, «Cultura Vozes», 6, 2001, pp.27-33; A. Touraine (1999), *Come liberarsi dal liberismo*, il Saggiatore, Milano, 2000, con particular referencia a la parte sobre los nuevos movimientos sociales contenidos en el capítulo 3°; Z. Bauman (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

[39]. A. Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978, p.46, *cit*. en D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit*., p.25.

[40]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit*.

[41]. Para una interesante problematización de los conceptos evocados, refiérase a P. González Casanova, *La dialéctica del progreso y el progreso de la dialéctica*, en «Dialéctica», 33-34, 2001, pp.4-20. Ver *amplius*: V. Cesareo, *La società flessibile*, FrancoAngeli, Milano, 1985; R. Sennet (1998), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 2001.

[42]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit*.

[43]. A. Melucci citado en F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (ed.), *Nuovo dizionario di sociologia*, *op. cit*., p.1319. Ver más específicamente: A. Melucci (ed.), *Altri codici: aree di movimento nelle metropoli*, il Mulino, Bologna, 1984; F. Lazzari, *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.

sociales, que, sin embargo, deben estudiarse de acuerdo con una visión sistémica del conflicto capaz de superar tanto la teoría del intercambio como la teoría marxista[44].

Al respecto Michel Serres subraya que la globalización mientras fábrica «proximidad» secreta también de forma simétrica y, a veces, violentamente, crea «diferencia y distancia» (...) y «tensión entre el Yo y el Otro[45]...

Son conflictos internos y externos que el Estado, como cualquier otra entidad colectiva o individual, debe tratar de manejar en contextos complejos, articulados y contradictorios, habitados por actores antiguos y nuevos, así como por movimientos de la sociedad civil con los cuales debe relacionarse necesariamente.

4. Conflictos y violencia: posibles caminos

Los diferentes intentos de incorporar el nexo de estructura/conflicto mencionado anteriormente han tomado dos caminos:

a) por un lado «académicos, como Touraine han identificado a los nuevos actores colectivos en los movimientos orientados al control de la producción simbólica»;

b) «los teóricos de la nueva clase media [que] han enfatizado la alta participación de sus exponentes en los nuevos conflictos, a la luz de la posición profesional particular que ocupaban y los recursos intelectuales controlados por ellos»[46].

Sin duda, la acción colectiva, los conflictos relativos y su degeneración en violencia no provienen solo de tensiones estructurales, sino que también están incertados e influenciados por la competencia de los recursos organizativos disponibles, las capacidades de los líderes, el contexto político favorable, las representaciones simbólicas e ideológicas producidas.

Puesto que, cuanto más numerosos sean los accesos, más abierto estará el sistema y la distribución relativa del poder, de la separación funcional, de la presencia de rutas y de la democracia directa.

La apertura formal/informal del sistema de decisión no significa automáticamente la recepción de preguntas emergentes, ya que el sistema también debe mediar con otras posiciones, a menudo opuestas a las expresadas por ese sector social en particular. Cuanto mayores sean las oportunidades de acceso al sistema de toma de decisiones de un actor social, más tenderá a estigmatizar la violencia y utilizar formas moderadas e institucionalizadas de protesta. En este sentido, la presencia de aliados, como los sindicatos y los partidos políticos, que, al mismo tiempo facilitan la recepción del sistema institucional formal de las reclamaciones, hace que la radicalización sea menos importante.

Así la protesta constituye solo una pequeña parte de la acción de los movimientos. «La capacidad de desarrollar estrategias para 'socializar el conflicto' parece ser

[44]. *Ibidem*.

[45]. M. Serres, *Atlas*, Flammarion, Paris, 1996, p.67, *cit.* en Z. Laïdi (entrevistado por P. Petit), *Malaise dans la mondialisation*, Ed. Textuel, Paris, 1997, p.15; M. Serres, *Le tiers-instruit*, Éd. Bourin, Paris, 1991.

[46]. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, *op. cit.*, p.71.

particularmente sensible a las características de los procesos de consolidación democrática: cuanto más fuerte y estable sea la democracia, mayor será la disponibilidad de las élites para mediar con los actores emergentes»[47].

La aceptación por parte de los movimientos sociales del uso del *conflict management* de la represión y mediación puede tener consecuencias positivas o negativas dependiendo de cómo la disputa específica sea manejada por los actores involucrados y permita el desarrollo de un nuevo concepto y práctica de la democracia.

Una posible transición de la democracia representativa en la cual los partidos políticos liberales, élitarios, realistas, representativos entre una elección y otra, disfrutan de una autonomía casi total del electorado, distinta de una democracia directa más inclusiva, básica, comunal, cercana a los intereses del pueblo, que evita la mediación de los partidos de masas y la preeminencia de los intereses "fuertes", organizados...

Finalmente la democracia representativa y la democracia directa no son dos modelos en antítesis, mutuamente excluyentes; la contribución de uno puede mejorar y revitalizar al otro en términos de participación, eficiencia, legitimidad, descentralización, desmentocratización y organización. Por consiguiente es con la acción de los movimientos sociales que la democracia puede enriquecerse en valores vinculados a la participación directa, motivada y comunitaria, y garantizar que el conflicto social, fisiológico por la afirmación de los derechos, no se convierta en violencia y destrucción.

Referencias bibliográficas / References

Alves G., *Origens da globalização: gênese e desenvolvimento da mundialização do capital*, «Cultura Vozes», 6, 2001, pp.27-33.

Bauman Z. (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari, 2001.

Beck U. (1997), *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 1999.

Beck U., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna, 2000.

Blumer H., *Social Movements*, en McClung Lee A. (ed.), *Principles of Sociology*, Barnes & Nobles, New York, 1951, pp.199-220.

Boudon R., Bourricaud F., *Dizionario critico di sociologia*, Voce *Conflitti sociali*, Armando, Roma, 1991, pp.92-96.

Breidenbach J., Zukrigl I. (1998), *Danza delle culture. L'identità culturale di un mondo globalizzato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Cesareo V., *La società flessibile*, FrancoAngeli, Milano, 1985.

Colozzi I., *Le nuove politiche sociali*, Carocci, Roma, 2002.

Coser L. (1956), *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano, 1967.

[47]. *Ibidem*, p.260, *amplius*.

Crozier M., Friedberg E., *Attore sociale e sistema. Sociologia dell'azione organizzata*, Etas, Milano, 1978.
Da Glória Gohn M. (org.), *Movimentos sociais no início do século XXI. Antigos e novos atores sociais*, Vozes, São Paulo, 2003.
Dahrendorf R. (1957), *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Roma-Bari, 1963.
Dahrendorf R. (1995), *Quadrare il cerchio*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
Dahrendorf R., *Conflict and Contract: Industrial Relations and the Political Community in Times of Crisis. The Second Luverhulme Memorial Lecture*, Liverpool University Press, Liverpool, 1975.
Dahrendorf R., *Conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
Dahrendorf R., *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
Dahrendorf R., *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
Davis J.C., *The J-Curve of Rising and Declining Satisfaction as a Cause of Some Great Revolutions and Contained Rebellion*, en Graham H.D., Gurr T.H. (eds.), *Violence in America. Historical and Comparative Perspective*, Praeger, New York, 1969, pp.690-730.
De Vita R., *Identità e dialogo*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
della Porta D., Diani M., *I movimenti sociali*, Nis, Roma, 1997.
Demarchi F., Ellena A., Cattarinussi B. (ed.), *Nuovo dizionario di sociologia*, Ed. Paoline, Milano, 1987.
Durkheim E. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1962.
Freire P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
González Casanova P., *La dialéctica del progreso y el progreso de la dialéctica*, en «Dialéctica», 33-34, 2001, pp.4-20.
Gramsci A. (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino, 1953.
Gurr T.H., *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, 1970.
Gusfield J.R., *Symbolic Crusade*, University of Illinois, Urbana, 1963.
Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
Habermas J., *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano, 1999.
Habermas J., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992.
Held D., *Democrazia e ordine sociale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterios, Trieste, 1999.
Ianni O. (1996), *L'era del globalismo*, Cedam, Padova, 1999, edición italiana de Lazzari F., introducción de Sassen S.
Ianni O., *O príncipe eletrônico*, en «Primeira Versão», 78, 1998, pp.1-29.
Izzo A. (1991), *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1993.
Kornhauser W., *The Politics of Mass Society*, Free Press, Glencoe, 1959.
Laïdi Z. (entrevistado por Petit P.), *Malaise dans la mondialisation*, Ed. Textuel, Paris, 1997.
Lazzari F. (2000), *L'attore sociale fra appartenenze e mobilità. Analisi comparate e proposte socio-educative*, Cedam, Padova, 2008.
Lazzari F., *La sfida dell'integrazione. Un patchwork italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.

Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
Lazzari F., *Persona e corresponsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
Machiavelli N. (1532), *Il principe*, Bur, Milano, 1950.
Melucci A. (ed.), *Altri codici: aree di movimento nelle metropoli*, il Mulino, Bologna, 1984.
Pareto V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, Comunità, Milano, 1964.
Pareto V., *Cours d'économie politique*, Lausanne, 1897.
Parsons T. (1951), *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1965.
Parsons T. (1966/1971), *Sistemi di società*, il Mulino, Bologna, 1971/1973, 2 voll.
Petrella R. (ed.), *I limiti della competitività*, Gruppo di Lisbona, Manifestolibri, Roma, 1995.
Robertson R., *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste, 1999.
Selser G. (1994), *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina, Tomo II 1849-1898*, Unam, México, 2009.
Sennet R. (1998), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 2001.
Serres M., *Atlas*, Flammarion, Paris, 1996.
Serres M., *Le tiers-instruit*, Éd. Bourin, Paris, 1991.
Simmel G. (1890), *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
Sorokin P., *Teorie sociologiche contemporanee*, Città nuova, Roma, 1974.
Spencer H., *Principi di sociologia*, Utet, Torino, 1967.
Stiglitz J.E., *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino, 2002.
Touraine A. (1999), *Come liberarsi dal liberismo*, il Saggiatore, Milano, 2000.
Touraine A., *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.
Vizgunova Y., *La sociedad civil y el Estado en América Latina: del conflicto a la concertación*, en «Iberoamérica», 1-2, 2001.
von Wiese L., *Sistema di sociologia generale*, Utet, Torino, 1968.
Wallace R.A., Wolf A., *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna, 2008.

Recibido: 15/08/2018
Aceptado: 20/12/2018

Sociologia promozionale e cooperazione internazionale Italia-Brasile. Il contributo di Giuliano Giorio

Giacomo Ghedini[*]

Abstracts

Giuliano Giorio has been a sociologist of the University of Trieste with multifaceted interests both in terms of operational commitment as well as scientific, political, social and ecclesial. A theoretical scholar but also a man of action, always attentive to the person, to the community and to promotional sociology, he has practiced participation in the social intervention. Among his main fields of study and action there was Latin America and, specifically, Brazil, for which he promoted the Pedagogy of alternation, rural family schools, a sociology of community and a genuinely person-oriented social service. He has created initiatives and associations including Aes-Ccc, Mepes, Csal, etc.
Keywords: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, promotional sociology, Brazil, social service

Giuliano Giorio ha sido sociólogo de la Universidad de Trieste con intereses multifacéticos tanto en términos de compromiso operativo como científico, político, social y eclesial. Un erudito teórico pero también un hombre de acción, siempre atento a la persona, la comunidad y la sociología promocional, ha promovido la participación en la intervención social. Entre sus principales campos de estudio y acción se encuentra América Latina y, específicamente, Brasil, para lo cual promovió la Pedagogía de la alternancia, escuelas familiares rurales, una sociología de la comunidad y un servicio social genuinamente orientado a la persona. Ha creado iniciativas y asociaciones como Aes-Ccc, Mepes, Csal, y otras.
Palabras clave: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, sociología promocional, Brasil, trabajo social

Giuliano Giorio è stato sociologo dell'Università di Trieste dagli interessi poliedrici tanto sul piano dell'impegno operativo quanto su quello scientifico, politico, sociale ed ecclesiale. Studioso teorico ma anche uomo d'azione, sempre attento alla persona, alla comunità e alla sociologia promozionale, ha praticato la partecipazione nell'intervento sociale. Tra i suoi principali campi di studio e d'azione ci fu l'America Latina e, nello specifico, il Brasile, per i quali si fece promotore della Pedagogia dell'alternanza, delle scuole famiglia rurali, di una sociologia di comunità e di un servizio sociale autenticamente orientato alla persona. Ha dato vita a iniziative e associazioni tra cui l'Aes-Ccc, il Mepes, il Csal, etc.
Parole chiave: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, sociologia promozionale, Brasile, servizio sociale

A due anni dalla scomparsa del professore Giuliano Giorio, *Visioni LatinoAmericane* vuole ricordarlo con questo scritto che si concentra essenzialmente sul suo impegno nella cooperazione e solidarietà internazionali e più specificamente, anche se non esclusivamente, in Brasile. Il quadro socio-storico ricostruito dall'Autore ci restituisce una figura molto impegnata sul piano sociale, valoriale, del volontariato, della solidarietà e dell'interscambio che il volume a lui dedicato, *La sociologia delle solidarietà*, curato da Lazzari e Merler nel 2003, aveva ampiamente e coralmente evidenziato, anche sul piano culturale, accademico e sociologico. Un insieme che può restituire una più articolata dimensione di Giuliano Giorio sia come uomo e cittadino, socialmente impegnato nella solidarietà e nella cooperazione, che come ricercatore e professore.

Introduzione

Secondo Piero Gobetti, per un intellettuale «l'azione diventa una necessità di armonia» (Gobetti, 1922: 115). Sono parole che si potrebbero adattare anche a Giuliano

[*] Università degli studi di Bologna (Italia) e Université Paris 7 Diderot (France); e-mail: giacomo.ghedini2@unibo.it.

Giorio (1930-2016), sociologo dell'Università degli studi di Padova, prima, e delle Università di Cagliari e di Trieste, poi: uomo di pensiero, ma radicato nel mondo.

Non si vuole qui tanto proporre una biografia ragionata di Giorio, quanto piuttosto provare a tratteggiarne il profilo in relazione ad uno dei suoi campi d'azione (e di pensiero) più insistentemente e lungamente coltivati: la cooperazione internazionale, specialmente con l'America Latina e il Brasile.

Quello che proponiamo è un approfondimento specifico sul contributo di Giorio in uno dei suoi ambiti d'impegno, ma allo stesso tempo si cercherà di far emergere la poliedricità della sua figura, che sapeva armonizzare competenze e valori. Come sottolineato da Francesco Lazzari e Alberto Merler, «il differenziato e l'apparentemente lontano trovano in Giorio una loro propria coerenza di riflessione, di impegno e di operatività, testimoniati dalla sua vita» (Lazzari, Merler, 2003: 14). Il filo rosso dell'impegno per il Brasile, intrecciato con diversi altri ambiti operativi, dunque, farà da guida a questo articolo. Naturalmente, si tratta solo di un primo approccio al soggetto, che rimanda e richiede uno studio più completo sulla di lui vita, opere e pensiero.

L'attenzione, indubbiamente speciale, di Giorio per la terra e la società (o sarebbe forse più giusto dire "le terre e le società") brasiliane, instancabilmente studiate e più volte visitate attraverso svariati viaggi, non nacque casualmente. Fu piuttosto la conseguenza di relazioni amicali e parentali intrecciatesi con l'impegno ecclesiale, umanitario, politico e scientifico. Ecco allora che, prima di affrontare l'argomento specifico di questo contributo, ci sembra importante cominciare con due brevi digressioni per accennare al tracciato biografico e di pensiero di Giuliano Giorio. Ciò tornerà utile per seguire quindi le tracce del suo operato in Brasile nelle diverse fasi della vita, alla luce in particolare del rapporto unico che lo legò al gesuita Umberto Pietrogrande (1930-2015), missionario e fondatore di opere di promozione sociale sul territorio sudamericano e di cooperazione con l'Italia (Ghedini, 2016). Infine, come appendice a questo breve scritto, si è pensato di riportare il testo di due tipologie di fonti.

La prima è un editoriale di Giuliano Giorio scritto nel 1987 per il bollettino dell'Aes, *Collaborazione comunitaria*, in occasione del ventesimo anniversario dalla fondazione dell'Associazione. Si tratta di un documento che ci mostra il Giorio "pubblico", il professore nei panni di presidente dell'Associazione, intento a compiere una riflessione capace di cogliere i punti chiave del passato e di tracciare degli spunti per il futuro in grado di tenere insieme la dimensione della solidarietà internazionale con quella della competenza scientifica e dell'animazione associativa.

La seconda fonte è la trascrizione di un passaggio scelto dalla *Prefazione* di Franco Demarchi, suo maestro e mentore, ad uno dei primi volumi del sociologo Giorio: *Aspetti e problemi della socializzazione, oggi*. Demarchi, acuto sociologo e fine conoscitore di uomini, apprezza il lavoro di Giorio e ne rileva insieme l'importanza e la sfida per il riuscito tentativo di declinare insieme tre elementi che accompagneranno gli interessi scientifici e umani di Giuliano: socializzazione, trasformazione e partecipazione quali elementi irrinunciabili per qualsiasi società e che Giuliano Giorio pone alla base del lavoro di comunità. Un lavoro di comunità che studia sul piano teorico e che pratica sul campo, sia della cooperazione Aes/Mepes, sia del servizio sociale a cui ha dedicato molta parte della sua vita.

1. La vita

Giuliano Giorio nasce nel 1930, a Rimini. I genitori, Igino e Norma, si erano sposati cinque anni prima a Lonigo (Vi) e da allora sarebbero stati perennemente in viaggio per l'Italia, a causa del lavoro di lui come agente commerciale. A Cesena, Giuliano rimane per alcuni anni da solo con la madre, trovandosi il padre arruolato nella guerra in Libia. Dopo il ritorno di quest'ultimo, nel 1938, nasce la sorella Annamaria. L'anno seguente la famiglia si trasferisce a Trieste. Qui Giuliano sceglie (contro il parere della madre) di entrare in seminario minore a Capodistria, dove, nel 1945, assisterà all'entrata delle truppe del generale Tito in città. Sono gli anni drammatici della seconda guerra mondiale e delle persecuzioni degli italiani ad opera dei partigiani titini, dalle quali la famiglia Giorio riesce fortunatamente a uscire, almeno fisicamente, incolume (Giorio A., 2018).

Nel 1947 avviene il trasferimento a Padova. Giuliano cerca di riprendere a frequentare il seminario minore, ma riceve un diniego dalla diocesi patavina dovuto al fatto che per quell'anno le iscrizioni erano già al completo. Si iscrive quindi al seminario di Treviso, dove rimane circa un anno, finché non decide che la vita religiosa non è la sua vocazione. Quando, nel 1952, terminate le scuole superiori, il resto della sua famiglia si trasferirà a Pistoia, egli sceglie di rimanere a Padova, dove era iscritto alla Facoltà di giurisprudenza. Sono anni in cui intreccia svariate amicizie, alcune delle quali portate avanti per tutta la vita. Tra queste, quella con il coetaneo Umberto Pietrogrande: studente di giurisprudenza, nei primi anni Cinquanta presidente della Giac (Gioventù di azione cattolica) padovana e poi regionale. Membro di una famiglia molto numerosa, fu Umberto a far conoscere all'amico Giuliano la propria sorella, Maria Antonia, chiamata familiarmente Mariolina. Dal loro matrimonio, avvenuto nel 1959, sarebbero nate sei figlie e una famiglia molto attiva. Casa Giorio-Pietrogrande «aveva le porte sempre aperte» (Pietrogrande M., 2018): amici, fratelli, sorelle e cognati, colleghi, sacerdoti, collaboratori… ben presto anche nipoti ormai cresciuti e amici (e fidanzati) delle figlie.

Nel frattempo, Giuliano Giorio cominciava quel percorso che, non senza impegno e sacrifici, l'avrebbe portato a divenire docente universitario. Tra i primi incarichi professionali, iniziato quand'era ancora studente per poter contribuire al proprio mantenimento (specie dopo la morte del padre, avvenuta nel 1954, in seguito alla quale la madre e la sorella si trasferiscono nuovamente a Padova), ci fu quello di giovane impiegato e poi dirigente dell'Ufficio contributi agricoli unificati di Vicenza. Divenne quindi borsista Fullbright (programma di merito italo-statunitense per la formazione del corpo accademico), ricercatore e docente a Padova. Gli studi di quei primi anni si concentravano anzitutto sulla promozione delle comunità rurali (Giorio G., 1961; Giorio G., 1969); figure intellettuali e morali di riferimento e interlocutori privilegiati di Giorio erano, e resteranno sempre, Achille Ardigò (1921-2008) e Franco Demarchi (1921-2004[1]), sociologi dell'Università di Bologna l'uno e di Trento l'altro. Sulla loro scia, anche la riflessione scientifica di Giorio si saldò da subito all'impegno civile, associativo e ecclesiale.

[1] In particolare il rapporto con il prof. Demarchi, suo maestro, si sviluppò anche attorno a progetti di dialogo e scambio con università asiatiche, che portarono tra l'altro il prof. Giorio a compiere alcuni viaggi prolungati in Cina e Filippine. Franco Demarchi fu sacerdote, professore universitario, sociologo, amico della Cina e organizzatore di numerosi importanti centri studi, riviste e istituzioni culturali. A Trento, nel 2013, gli è stata dedicata la *Fondazione Franco Demarchi. Il sociale competente* (http://www.fdemarchi.it/).

A Padova, nel corso degli anni, Giuliano Giorio sarebbe divenuto dirigente delle Acli, presidente degli Uomini di azione cattolica, presidente dell'Associazione padovani nel mondo (attività su cui torneremo), membro del Consiglio pastorale diocesano, membro della Fondazione Zancan e molto altro ancora. Si spese anche in politica, dove svolse a più riprese tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, alternativamente, il ruolo di consigliere e di assessore provinciale e comunale nelle giunte a guida Democrazia cristiana. Dei suoi mandati, in cui ebbe deleghe significative come quella al decentramento, che lo vide tra i promotori dei consigli di quartiere nel Comune di Padova, si può ricordare in particolare il ruolo speciale ricoperto, come assessore allo sport, nella attivazione di un corso Isef (Istituto superiore di educazione fisica, corso parallelo di quello di Bologna, poi Corso di laurea in scienze motorie) presso l'Università di Padova, di cui in seguito sarebbe divenuto anche direttore: quello dello sport fu anche un mondo al quale sarebbe rimasto sempre molto legato.

Nel mentre, nella seconda metà degli anni Cinquanta, l'amico Umberto Pietrogrande aveva preso coscienza della propria vocazione religiosa ed era entrato nel seminario dei gesuiti di Lonigo di Vicenza, partendo poi nel 1961 come missionario per il Brasile. Una volta rientrato in Italia, nel 1966-1967, insieme a Giuliano Giorio e ad altri amici avviò l'Aes (Associazione degli amici dello Stato brasiliano dell'Espírito Santo) di cui parleremo ampiamente più avanti. Giorio, co-fondatore, ne sarebbe stato inoltre anche a più riprese presidente, vicepresidente, consigliere e sempre socio. Un impegno, quello nel volontariato internazionale, che lo portò a ricoprire anche la carica di vicepresidente nazionale della Focsiv (Federazione degli organismi cristiani servizio internazionale volontario), di cui l'Aes fu ente fondatore nel 1972 e che ad oggi conta ben 84 organizzazioni socie, operanti in 80 Paesi del mondo attraverso l'azione sociale di volontari internazionali e di giovani in servizio civile (Focsiv, 2018).

Dopo alcuni anni di docenza presso l'Università degli studi di Cagliari in qualità di professore straordinario, e collaborando intensamente con l'università di Sassari, la parabola universitaria che portò Giuliano Giorio a divenire professore ordinario presso l'Università degli studi di Trieste, passò per l'insegnamento di Sistemi sociali comparati nel Corso di laurea in Scienze internazionali e diplomatiche della sede distaccata di Gorizia.

Fu un periodo intenso, in cui non si risparmiò e visse appieno la dimensione cittadina in cui si trasferì, acquistata una piccola ma splendida casa, appena dietro il castello che troneggia in cima al colle sulla città, sia a livello accademico che civile e pastorale, tanto da essere chiamato con ironica simpatia da alcuni amici il «vice-vescovo» (Pietrogrande M., 2018). Tra le altre attività, fu tra i fondatori e diresse per alcuni anni in città il Centro studi di sociologia dello sport in collaborazione tra l'Università, il Panathlon Club (2018) e il Comune di Gorizia. Nel frattempo, anche la vita famigliare era intensa: le figlie più grandi iniziavano a laurearsi, a sposarsi: nel 1986 diventava nonno per la prima volta. Col tempo la sua famiglia si sarebbe arricchita di ben quindici nipoti.

Gli anni Novanta e i primi anni Duemila furono quelli della piena espressione di maturità professionale e scientifica, che si districò tra pubblicazioni, seminari, riconoscimenti e incarichi. Nel 1991 uscì la monografia *Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale* (Giorio, 1991), tra il 1992 e il 1995 fu vice presidente dell'Associazione italiana di sociologia (Ais), in seguito direttore del Dipartimento di scienze dell'uomo all'Università di Trieste e presidente dei corsi di laurea in Servizio sociale. Furono anche gli anni in cui Giorio riuscì a promuovere una delle sue intuizioni più originali: la nascita, nel 1993-1994, del primo dottorato di ricerca in Sociologia, teoria e metodologia del servizio sociale, divenuto, dopo qualche anno, dottorato in

Sociologia, servizio sociale e scienze della formazione, e in seguito confluito nella Scuola di dottorato in scienze integrate per la sostenibilità territoriale. Fu il primo in Italia. In seguito, precedendo la riforma universitaria, nell'anno accademico 1998-1999 riuscì a promuovere, presso la Facoltà di scienze della formazione dell'Ateneo giuliano, un quarto anno sperimentale per il conseguimento della laurea quadriennale in servizio sociale: il primo ciclo formativo completo in servizio sociale sul suolo nazionale[2].

La mole di impegni in Italia, comunque, non inibì l'interessamento di Giorio alle tematiche legate alla cooperazione internazionale[3] e alla promozione sociale in America Latina e Brasile. In particolare, continuò costante la sua partecipazione alle attività dell'Aes e dei Padovani nel mondo (2016) (dai quali nel 2000 riceve anche un premio speciale) e, all'impegno nelle associazioni, si aggiunse quello più prettamente accademico: fu membro fondatore, insieme a Francesco Lazzari, del Csal (Centro studi per l'America Latina nell'Università di Trieste), e primo direttore; nel 2000 divenne presidente nazionale dell'Assla (Associazione di studi sociali latino-americani), che raggruppa studiosi e centri di ricerca latinoamericanisti in Italia.

Al momento del ritiro ufficiale dall'attività universitaria, nel 2002, la sua produzione scientifica in campo sociologico constatava di oltre 100 articoli e 9 volumi monografici.

Gli anni che ne precedettero la morte, avvenuta il 14 maggio 2016, furono progressivamente funestati dall'avanzare della malattia.

2. Il pensiero

Particolarmente utile per chi volesse approcciare i punti salienti del pensiero sociologico e del "personalismo" sociale di Giuliano Giorio è certamente il volume redatto nel 2003 per onorarne la carriera, curato da due tra i suoi più affezionati colleghi (Francesco Lazzari, dell'Università di Trieste, e Alberto Merler, dell'Università di Sassari) e intitolato *La sociologia delle solidarietà. Scritti in onore di Giuliano Giorio*. Vi hanno contribuito suoi ex studenti e collaboratori, ma anche colleghi/maestri di vecchia data e di differenti atenei, nonché amici e collaboratori dei più svariati ambiti toccati da Giorio nel corso delle sue molteplici attività accademiche e sociali[4]. Oltre all'introduzione dei sociologi Lazzari e Merler, tra i molti interessanti contributi, il saggio di Carmen Prizzon a commento della sua bibliografia, individua il filo conduttore del pensiero di Giorio. Le riflessioni cui giungono i curatori e le decine di Autori sono le stesse: al centro del pensiero del sociologo Giuliano Giorio ci sono le questioni della persona e della comunità. Se la prima «costituisce unità di misura rispetto ad ogni nostra azione» (Lazzari, Merler, 2003: 13), la seconda è «tema presente

[2] Merito che gli fu tributato anche dall'Ordine nazionale degli assistenti sociali, che nel 2002 gli conferì, per questo, una pubblica onorificenza.

[3] Spingendosi sino all'Africa e avviando nel 1994, con il Ministero degli affari esteri, un programma condotto da Silvana Bortolami di assistenza sociale per il supporto istituzionale ai fini della formazione degli operatori sociali in Mozambico (Ministero degli affari esteri, 2018).

[4] Ci si riferisce, tra gli altri, a Danilo Agostini, Achille Ardigò, Corrado Barberis, Gianfranco Bottazzi, Bernardo Cattarinussi, Vincenzo Cesareo, Mariantonietta Cocco, Ivo Colozzi, Maria Dal Pra Ponticelli, Franco Demarchi, Claudio Desinan, Roberto De Vita, Paola Di Nicola, Pierpaolo Donati, Antonio Fadda, Luigi Gui, Francesco Lazzari, Alberto Marradi, Stefano Martelli, Alberto Merler, Massimo Negrotti, Daniele Nigris, Andrea Oliva, Enzo Pace, Umberto Pietrogrande, Maria Lucia Piga, Gabriele Pollini, Carmen Prizzon, Giuseppe Scidà, Domenico Secondulfo, Rosemary Serra, Nicoletta Stradi, Alberto Tarozzi, Andrea Vargiu.

in modo costante e poliedrico […] sin dalle prime produzioni, rispetto alle quali si rileva una coerenza rinvenibile ancora oggi nei contributi più recenti» (Prizzon, 2003: 386). L'educazione deve svolgere per Giuliano Giorio la funzione primaria di fornire «adeguati strumenti formativi alla persona» (Lazzari, Merler, 2003: 14) volgendo i contributi delle conoscenze particolari (tecniche, economiche, tecnologiche) al servizio dell'uomo come dell'ambiente e della società in cui si trova a vivere, a maggior ragione quando questi risentono di una indubbia e pervasiva crescita di complessità (Giorio G., 2002). Il professor Giorio si colloca consapevolmente in questa chiave in un filone di pensiero volto a costruire, sulla scorta di un sollecitato protagonismo di ciascun attore sociale, una «empatia partecipata» (Ardigò, 1988, cit. in Giorio, 2002: 405) atta a fornire le basi per una nuova cittadinanza societaria. Non è un caso se lo stesso Giorio conclude la propria *lectio magistralis*, pronunciata il 21 maggio 2002 a Pordenone a conclusione del suo triennio di coordinatore scientifico della Sezione politica sociale dell'Associazione italiana di sociologia (Ais) che coincide con il suo pensionamento, con l'amata provocazione, posta a suo tempo da Martin Luther King: «Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?» (Giorio, 2002: 412).

Nel corso di tutta la sua vita, con la ricerca, l'insegnamento, la testimonianza, gli impegni associativi e di volontariato, Giuliano Giorio si è sempre preoccupato di porre al centro della propria riflessione e azione il concetto di "comunità"[5], ricercando, per dirla con le parole utilizzate da lui stesso in uno scritto dei suoi primi anni, «una sempre più idonea valorizzazione delle capacità e delle risorse della persona umana, nel rispetto delle singole individualità pur inserite e potenziate in strutture interindividuali» (Giorio G., 1963: 5).

In tutto questo, e ci avviamo infine al cuore tematico del saggio, che ruolo giocò l'interessamento per l'America Latina?

La risposta naturalmente è articolata, ma in ultima analisi potremmo forse dire che essa fu per Giorio uno degli ambiti in cui riuscì più significativamente e a lungo a mettere alla prova questa sua concezione di una "sociologia promozionale", una sociologia cioè capace di farsi carico, certo a partire da un adeguato *background* metodologico ed epistemologico, di un irrinunciabile impegno etico a spendersi come «strumento di cambiamento e di promozione» (Lazzari, Merler, 2003: 16).

3. Gli inizi. il contributo alla fondazione dell'Aes e del Mepes nella cooperazione Italia-Brasile

È indubbio il fatto che Giuliano Giorio abbia dedicato, nel corso degli anni, un'attenzione particolare al Brasile. L'origine di questo suo interesse, nel tempo sviluppatosi su più e più fronti differenti, va probabilmente ricercata anche nel già citato rapporto di amicizia e collaborazione che lo legò al missionario gesuita Umberto Pietrogrande, suo coetaneo.

L'incontro tra i due avvenne a Padova, nel dopoguerra, nelle file dell'Azione cattolica, di cui per un periodo furono entrambi dirigenti diocesani, dove nacque quella che lo stesso Pietrogrande avrebbe definito come «un'amicizia profonda, che ci fa incontrare anche fuori dagli impegni» (Pietrogrande U., 2003: 282). A rafforzare

[5] Comunità: «trattasi di uno o più gruppi di persone che abitano in un'area determinata, che hanno il senso del vivere insieme, che agiscono attraverso un sistema organizzato di relazioni, che attivano iniziative aventi scopi riferibili a interessi comuni» (Giorio G., 1983: 30).

ulteriormente il rapporto arrivò ben presto il vincolo della parentela, quando Giuliano divenne marito di Mariolina, sorella di Umberto.

Nel mentre Giorio diveniva un giovane ricercatore universitario, Pietrogrande era ordinato sacerdote (il 7 dicembre 1964) a São Leopoldo, nello Stato brasiliano di Rio Grande do Sul, e in seguito inviato presso la comunità dei gesuiti di Anchieta, una città dello Stato dell'Espírito Santo, popolata prevalentemente da famiglie di origine italiana. Qui il neo-gesuita, dovendo confrontarsi con una realtà priva di servizi sociali (scuola a partire dalla prima infanzia, salute, promozione sociale...), cominciò a nutrire «il desiderio di trovare una scuola e un metodo educativo che permettessero allo studente di crescere assieme alla famiglia, evitando così […] la fuga dall'ambiente d'origine» (Pietrogrande U., 2003: 282). Di ritorno per un periodo in Italia, tra il 1966 e 1967, il gesuita richiese l'aiuto di alcuni amici, tra cui in particolare lo stesso Giorio, e cominciò a cercare nuove soluzioni per un intervento di promozione sociale efficace in Brasile. L'attenzione, sensibilizzato anche dagli amici e sostenitori italiani, cadde specialmente sull'esperienza dell'Istituto agrario di Castelfranco Veneto[6], ispirato al principio dell'alternanza scuola/famiglia delle case famiglia rurali francesi, che sembrò portatore di un metodo particolarmente adattabile alla realtà brasiliana.

Nel gennaio del 1967, il gruppo di amici, parenti e sostenitori si costituì nell'associazione Amici dello Stato brasiliano dell'Espírito Santo (Aes), ben presto divenuta una delle prime Ong italiane, con lo scopo di promuovere progetti di sviluppo sul territorio brasiliano e soprattutto di dare forza all'inter-scambio di persone, idee e competenze tra Padova e Anchieta. Sarà proprio dall'impegno dell'Aes e dei suoi soci che prenderà vigore il progetto di *Pedagogia dell'alternanza*, che svilupperà in Brasile, dall'Italia, centinaia di scuole famiglia rurali.

Quando Umberto Pietrogrande tornò in Brasile e il 26 aprile del 1968 fondò il Mepes, il Movimento de educação promocional do Espírito Santo, era accompagnato da alcuni giovani padovani. Tra questi lo stesso Giorio. L'obiettivo della nuova Associazione era quello di coordinare gli interventi di promozione umana necessari in Brasile, e di instaurare un rapporto di scambio tra questo e l'Italia. Le priorità erano migliorare il livello dell'istruzione, in particolare attraverso la fondazione delle prime Efas (Escolas famílias agrícolas) ispirate al modello francese già praticato a Castelfranco, e della sanità, attraverso un lavoro quanto più possibile qualificato e qualificante. Pietra miliare per Aes e Mepes fu l'enciclica *Populorum progressio*, emanata nel marzo del 1967 da papa Paolo VI. In essa si definiva lo sviluppo integrale (economico, umano, spirituale…) come «il nuovo nome della pace» (Paolo VI, 1967), asserendo che la solidarietà e la collaborazione tra gli uomini e i popoli avevano un'importanza fondamentale.

Da subito cominciarono i primi viaggi di brasiliani a Padova (tra gli altri, giovani che in seguito avrebbero assunto impegni politici e di amministrazione pubblica quali Gerson Camata e Max Mauro, futuri governatori dello Stato dell'Espírito Santo, e accademici come Alaor de Queiroz Araùjo, rettore dell'Universidade Federal do

[6] Protagonista della nascita dell'Istituto (che oggi ne porta il nome), nonché della vita civile di Castelfranco, fu Domenico Sartor, in seguito divenuto sindaco e parlamentare. Sulla sua figura, il 9 giugno 2012, si è svolto, con il patrocinio del Comune di Castelfranco Veneto, il colloquio di studi *Visione e progettualità: attualità del pensiero e dell'opera di Domenico Sartor a vent'anni dalla scomparsa* (Comune di Castelfranco Veneto, http://www.castelfrancoveneto.it/2012/05/visione-e-progettualita-attualita-del-pensiero-e-dell'opera-di-domenico-sartor-a-vent'anni-dalla-scomparsa/, consultato il 20 settembre 2018).

Espírito Santo) e di italiani in Espírito Santo (tra gli altri Danilo Agostini, Giancarlo Bastianello, lo stesso Guliano Giorio, e i primi volontari (Carla Grossoni, Umberto Noventa, Sergio Zamberlan, Mario Zuliani, e i medici Alessandro Nottegar e Gabriele Lonardi). Tanto Giorio quanto Pietrogrande e gli altri primi collaboratori sognavano in grande: mettere le persone e le comunità al centro, dare valore all'istruzione e alla medicina preventiva, coinvolgere a tutti i livelli di responsabilità la popolazione locale, attivare opportunità d'interscambio...

In un articolo apparso il 5 gennaio 1968 nel settimanale diocesano di Padova, *La difesa del popolo*, essi sottolineavano come «l'aiuto dei giovani padovani ai brasiliani non è esaurito in quello povero-ricco, ma si esprime in quello tra uomo e uomo», non è da concepirsi come «basato sui cardini tradizionali e superati dell'assistenza ai popoli poveri», bensì «sui nuovi concetti della conoscenza preventiva e scientificamente accertata dei bisogni locali, con un contributo di idee per la soluzione dal di dentro dei problemi» (*La difesa del popolo*, 1968). Sono parole che rimandano a prospettive e metodi all'avanguardia, per l'epoca, e dimostrano come fu centrale la combinazione tra l'entusiasmo che animava i giovani soci fondatori e le competenze scientifiche e professionali che molti tra di loro andavano parallelamente maturando in particolare in ambito accademico. Un discorso, questo, valido specialmente per lo studioso Giuliano Giorio, che nel frattempo muoveva i primi passi nella carriera accademica.

Il contributo del giovane sociologo non passò inosservato. In un articolo redatto dal giornalista Celino Bertinelli per *Avvenire* del 22 gennaio 1970, in merito alla neonata collaborazione italo-brasiliana, egli veniva indicato come l'«elemento di punta dell'iniziativa stessa» (Bertinelli, 1970) e se ne elogiava il lavoro di studio, raccolto nel volume *Un'esperienza di approccio comunitario inter-professionale in una zona dello Stato brasiliano dell'Espírito Santo* (Giorio G., 1969). Lo stesso Umberto Pietrogrande, nell'ottobre del 1967, scriveva alla sorella Mariolina, moglie di Giuliano: «non ti ho ancora ringraziato convenientemente per aver detto il tuo sì al viaggio di Giuliano in Brasile […] per me è stato un grande dono» (Pietrogrande U., 1967). In un'altra lettera, di qualche anno più tardi, scritta in seguito a un'ulteriore visita di Giorio in Brasile nel 1974, si esprimeva così:

> Carissimo Giuliano, grazie della tua recente visita [in Espírito Santo]. È stato un regalo, per il mio compleanno e per la Pasqua […] Caro Giuliano, quanto grandi sono i condizionamenti che incontriamo nel nostro cammino, sia posti da noi che posti dagli altri. Sono limiti che dobbiamo accettare senza rimanerne schiacciati […]. Ti dico queste cose perché so che tu le intendi. Gli ideali per i quali combattiamo assieme da sempre io credo che né in me né in te, anche se ci sono stati tentennamenti e battute d'arresto, siano morti (Pietrogrande U., 1974).

Si è detto, dunque, di come Giuliano Giorio fu da subito uno dei soci fondatori e dei principali attivisti della neonata Associazione di interscambio Italia-Brasile. Il suo ruolo si sarebbe sempre giocato soprattutto sulla sponda Aes, tuttavia, grazie ai suoi numerosi viaggi, alla capacità di parlare e comprendere il portoghese, nel 1974 il Mepes gli chiese di svolgere anche il ruolo, per alcuni anni, di suo portavoce presso l'Aes in Italia. Una richiesta che testimonia la stima di cui il nostro godeva anche in Brasile: non a caso sarebbe stato per molti anni il punto di riferimento in particolare per l'inter-scambio accademico di studenti, ricercatori e docenti tra università italiane e brasiliane. Ulteriori riconoscimenti per il giovane sociologo arrivarono poi quando, nel 1973, fu incaricato della stesura del *Progetto di sviluppo nello Stato brasiliano dell'Espírito Santo* (Aes, 1973), contenente obiettivi e metodi guida per l'azione congiunta dei due movimenti.

Va comunque sottolineato come Giorio non limitò mai, neanche in questi primi anni, il suo interesse per l'America Latina e il Brasile alle sole iniziative legate all'Aes o alla collaborazione con l'amico missionario, che pure rappresentarono certo alcuni tra i suoi impegni più costanti nel tempo. Ciò risulta tanto più evidente se si pensa che, negli stessi anni in cui si dedicava intensamente alla nascita dell'Aes, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, ricoprì anche l'incarico di delegato provinciale del Mlal (Movimento laici per l'America Latina), una Ong nata nel 1966 a Verona, legata al Ceial (Comitato episcopale per l'America Latina), poi divenuto Cum (Centro unitario missionario).

4. Maturità

Nel corso di tutti gli anni Settanta, l'impegno di Giuliano Giorio nell'Aes non venne mai meno, ma fu soprattutto nel decennio successivo che esso maturò in forme di responsabilità maggiori. In particolare, nel 1983 venne eletto presidente dell'Associazione, e contemporaneamente poco dopo anche vicepresidente nazionale della Focsiv, l'ancora giovane federazione delle organizzazioni no-profit cattoliche italiane. È, quest'ultimo, un incarico importante (numerosi gli incontri con politici e figure ecclesiali, fino allo stesso papa Giovanni Paolo II), che testimonia della rilevanza dell'Aes in quegli anni e del ruolo riconosciuto al suo presidente anche al di fuori del Triveneto.

Come presidente dell'Aes, Giorio si misurò con diverse sfide. La principale era conseguenza di quanto accadeva contestualmente in Brasile: nel 1984 Pietrogrande veniva inviato dai suoi superiori nello Stato del Piauí, presso Socopo, periferia della capitale Teresina, nell'estremo Nord del Brasile, uno dei territori più poveri e arretrati del Paese. Questo ebbe ovviamente delle conseguenze su un'associazione, l'Aes, nata con lo scopo originario di collaborare con la missione brasiliana di Pietrogrande. La popolazione di Teresina era molto diversa da quella dell'Espírito Santo. Sempre povera, quest'ultima, ma formata da coltivatori diretti discendenti di immigrati europei sbarcati in Brasile nella seconda metà dell'Ottocento e i cui giovani cercavano di scappare dalla miseria migrando verso le periferie delle grandi metropoli e, spesso, affollando le *favelas*. La prima, invece, era composta in gran parte da contadini suburbani, spesso di origine india o afroamericana, non proprietari delle terre in cui vivevano.

Per affrontare le nuove, numerose, difficoltà, il 12 ottobre 1989 Pietrogrande fonda a Socopo una nuova organizzazione, la Funaci (Fundação padre Antonio Dante Civiero, dal nome del sacerdote che prima di morire precocemente si occupava di Socopo), e avvia tutta una serie di iniziative volte a far fronte a problematiche gravi quali la disoccupazione cronica e la disintegrazione del tessuto sociale. Ancora una volta si rivolge all'Aes per un supporto economico e tecnico. A Giorio, in quanto presidente di quest'ultima, è richiesto di traghettare la Ong italiana al di là dei suoi confini iniziali, limitati all'Espírito Santo. Il ripensamento dell'Associazione impegna il sociologo padovano a fondo, tanto più dal momento che, rieletto presidente dopo un mandato di pausa, aveva dovuto accompagnare l'Aes verso un anniversario importante: i vent'anni dalla sua fondazione. Nel corso dei suoi due decenni di storia, l'Associazione non aveva mai raggiunto numeri elevatissimi di soci, eppure si era senza dubbio distinta per gli approcci innovativi messi in atto e l'incisività dell'azione sul territorio, in collaborazione con le associazioni "sorelle" brasiliane.

In un lungo e ricco editoriale del giugno 1987, di cui si possono leggere alcuni estratti in appendice a questo scritto, il presidente Giuliano Giorio ripercorreva il

cammino percorso e delineava nuove mete. Dalle sue parole e da quelle del consulente ecclesiastico di allora, don Lorenzo Piva, altresì direttore del Centro missionario padovano dell'epoca, risultava evidente come si ritenesse necessario il «superamento di vecchi paternalismi» e il fare dell'Aes «non un angoletto di solidarismo ma la nostra coscienza di solidarietà»: essa doveva essere un *centro di collaborazione comunitaria* (Ccc). Nome che l'Associazione, sotto la presidenza Giorio, aveva voluto aggiungere a Aes, divenendo così Aes-Ccc, «sinonimo di coinvolgimento, protagonismo, professionalità a servizio dell'uomo per un suo sviluppo integrale» (Piva, 1987: 13-15).

Lasciato il timone della responsabilità associativa diretta per alcuni anni (gli succede, in un primo momento, Gianpaolo Romanato, storico all'Università di Padova e già vicepresidente dell'Associazione), Giorio non per questo abbandona l'impegno per l'America Latina e il Brasile. Non di rado le iniziative concrete di impegno in quel Paese vengono analizzate da Giorio e dai suoi collaboratori durante corsi universitari e appositi seminari. Nel 1992, ad esempio, lo ritroviamo promotore di una giornata di studi sui primi venticinque anni di attività del Mepes e sui progetti per la formazione agricola e professionale in Espírito Santo, organizzata presso la sede universitaria di Gorizia. I frutti concreti di tanti anni in prima linea in Aes-Ccc e Mepes trovano in questo periodo un più compiuto inquadramento teorico, divenendo uno dei principali casi studio utilizzati dal sociologo per comprovare concretamente le proprie decennali riflessioni sui concetti di sviluppo, interscambio e comunità, tra globale e locale[7].

> Un esempio significativo [di verifica concreta di ipotesi teoriche], ove chi scrive si è coinvolto per parecchi anni, può ritenersi quello fornito da un processo di sviluppo agricolo socio-comunitario in atto da oltre un trentennio nello Stato brasiliano dell'Espírito Santo. Ivi, un'agricoltura avanzata, tecnicizzata e ultrameccanizzata, secondo il modello nord-americano, avrebbe significato l'ulteriore emarginazione dei coltivatori medio/piccoli interessati; al contrario, il graduale passaggio dalla zappa e vanga all'aratro a trazione animale; dalla "queimada" ultra-secolare alla rotazione agraria e a pur modeste concimazioni e irrigazioni: dalla svendita di prodotti poveri acquisiti da intermediari parassitari ad una pur iniziale organizzazione per il mercato, hanno significato un graduale superamento di un'economia di sussistenza per un processo di sviluppo globale autogestito. E ciò è stato possibile per l'avvio di attività scolastiche ed extra-scolastiche a livello di comunità rurali dello "interior", poste in grado di utilizzare "scuole-famiglia" non di tipo tradizionale-formale, ma innovativo e partecipato come autentico "centro culturale e promozionale" di base. In tal modo si è ottenuto un qualche contenimento dell'esodo giovanile verso le "favelas" disumanizzanti di Rio de Janeiro e di São Paulo, ma ancor più un riacquisto di dignità per la professione agricola, accanto ad una condivisa esigenza di migliorare, con un tenore di vita reso più accettabile, il livello culturale generale e di partecipazione civica. *L'aspetto socio-partecipativo* appare dunque strettamente connesso, ma ad un tempo condizionante gli aspetti precedentemente indicati. In effetti, per altro, esso è parso spesso svuotato di contenuto, date le mistificazioni e le strumentalizzazioni diffuse, talora direttamente collegate anche ad obiettivi di controllo sociale (Giorio G., 2000: 376-377).

Nel frattempo, un altro campo d'impegno che vedeva Giorio da lungo tempo protagonista era quello nella Associazione padovani nel mondo, voluta nel 1968 dalla Camera di commercio e dalla Provincia di Padova per mantenere i rapporti con quei cittadini emigrati all'estero per periodi di tempo più o meno lunghi, di cui per diversi anni fu anche presidente. Ancora un'attenzione alla dimensione comunitaria della persona, dunque. Come già nel promuovere con Aes-Ccc e Mepes l'interazione e la collaborazione comunitaria tra Italia e Brasile, così anche, appunto, nell'impegno con i

[7] Cfr. in particolare il saggio *In tema di 'sottosviluppo'* (Giorio G., 1987[b]) e la monografia *Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale* (Giorio G., 1991; seconda edizione del 2000).

Padovani nel mondo, cerca di mantenere vivo il radicamento e il legame con la propria comunità di partenza di quanti avevano dovuto cercare lavoro e fortuna in terre lontane. Sono sempre questi convincimenti che lo portano a cooperare attivamente con l'Associazione famiglie rurali Sinistra Piave di San Giacomo di Veglia di Vittorio Veneto (Treviso) e con il Panathlon International di Gorizia.

5. Gli ultimi anni

Con la seconda metà degli anni Novanta iniziò per il professor Giuliano Giorio un periodo molto intenso a livello accademico: quello degli ultimi anni prima del pensionamento. Divenuto ormai professore ordinario, era alle prese con moltissimi impegni, ad esempio sul fronte dei nuovi corsi di formazione per gli assistenti sociali di cui, come già riferito, si fa promotore. Ciononostante, tra 1998 e 1999, venne nuovamente eletto presidente dell'Aes, in un momento di grave crisi di quest'ultima. La questione aveva in realtà radici profonde. Giunta ormai a ridosso del suo trentesimo anno dalla fondazione, l'Associazione poteva contare «su un numero non rilevante ma motivato di soci», e doveva far fronte a sempre «maggiori responsabilità comunitarie» (Giorio G., 1997). I soci non erano più quasi esclusivamente parenti o amici di Pietrogrande, i progetti si erano andati diversificando e diramando su svariate zone del mondo, il Brasile non era più considerato un Paese sottosviluppato… Il rischio di smarrimento identitario dell'Associazione era inevitabile. In particolare, una questione urgente era quella del crinale «tra volontariato cristianamente ispirato e cooperazione tecnica» (Pietrogrande U., 1995).

Il nuovo mandato di Giorio fu breve, dal momento che diede le dimissioni in anticipo, tuttavia fu anche grazie alla costante vicinanza dell'ormai anziano professore che l'Associazione poté arrivare ad affacciarsi al nuovo millennio, rinnovata e allo stesso tempo fedele alle origini.

Siamo ormai giunti agli ultimi anni di vita di Giuliano Giorio, prima dell'aggravarsi della malattia degenerativa che l'ha portato alla morte nel 2016. Sono gli anni dei riconoscimenti, come i molti riscontri di stima ricevuti anche in occasione del pensionamento dall'Università degli studi di Trieste[8] o come il premio speciale ricevuto dall'Associazione dei padovani nel mondo (2016), ma anche di un impegno per l'America Latina che non si esaurisce. Nel 2000, in particolare, era divenuto presidente nazionale dell'Assla (Associazione di studi sociali latinoamericani) e ancora per diversi anni fu attivo nell'organizzazione di conferenze e seminari di studi, in particolare sulla società brasiliana.

Per quel che riguarda l'Aes, Giuliano Giorio non ricoprì più la carica di presidente, ma ne resterà sempre socio con anche talvolta alcuni incarichi minori, come quello di consigliere.

Nel 2017, un anno dopo la morte del sociologo, e più volte suo presidente, l'Aes ha ricordato i cinquant'anni di storia con una interessante giornata di studio, *Educare alla globalità*, tenutasi presso l'orto botanico di Padova, con ospiti importanti, tante memorie e nuovi progetti (Aes, 2018). Il nome di uno dei suoi fondatori, Giuliano Giorio, insieme a quello di tanti altri che hanno concorso alla vita dell'Aes e del Mepes, sono stati ricordati insieme e più volte, con riconoscenza.

[8] Tra cui la già citata raccolta di saggi curata da Lazzari e Merler (2003).

6. Conclusioni

Instancabile promotore di iniziative e di istanze comunitarie e di interscambio tra Italia e Brasile, e in particolare nell'ambito degli Stati brasiliani dell'Espírito Santo e del Piauí, Giuliano Giorio è stato uno dei principali attori di questa bella pagina di solidarietà e di cooperazione paritaria che nel corso di mezzo secolo tanti hanno concorso a scrivere. Oggi si può meglio riconoscere il valore dell'interazione fondamentale fornita da Giorio, diversificata nella varietà delle sue competenze e nel corso degli anni, che è riuscita a creare opportune e fondamentali sinergie tra ricerca e riflessione teorica e implementazione pratica e operativa.

Se l'intendimento dell'Aes e del Mepes era quello di costruire un ponte cementando valori, esperienze, competenze, un ponte volto a mettere in contatto comunità diverse ma desiderose di reciproca promozione, si può constatare che, senza l'operosità di Giuliano Giorio supportata da competenze scientifiche, probabilmente quel lavoro non avrebbe potuto andare molto lontano e dare i frutti che ha dato. Sarebbe mancata una parte importante della sponda italiana e culturale del ponte, faticosamente costruito lungo gli anni. Una costruzione a cui la pazienza, la preparazione scientifica, la costanza e la generosità solidale di Giuliano Giorio hanno saputo dare concretezza e efficacia.

Appendice 1

Assemblea annuale dell'Associazione tenutasi a Padova l'11 aprile 1987 (*Collaborazione comunitaria*, notiziario dell'Aes, 1987)

L'11 dicembre 1966 si svolgeva una prima assemblea di 36 persone, verbalizzante Umberto Pietrogrande, durante la quale si approvava una bozza di statuto, che sistemava un primo "schema" di fondazione italo-brasiliana elaborato dallo stesso Pietrogrande già nel 1965.

Pochi giorni dopo, il 2 gennaio 1967, presso l'Antonianum, i soci fondatori definivano uno statuto provvisorio e l'atto costitutivo dell'Associazione, nominando altresì il primo Consiglio direttivo (presidente Giancarlo Bastianello, vicepresidente Danilo Agostini, segretario Alberto Trento, tesoriere Romano Stradiotto). L'atto notarile verrà perfezionato in seguito, nell'assemblea del 24 aprile 1969, ma – nella sostanza – si è ritenuto che l'attività formale dell'Associazione, di fatto già iniziata con l'arrivo (nel corso del 1966) di sei giovani brasiliani presso gli Istituti professionali per l'agricoltura di Castelfranco Veneto di Padova, iniziasse – per l'appunto – con il 1967. In tale anno, infatti, si svolse anche una prima missione italiana nell'Espírito Santo, che contribuì a delineare gli obiettivi di promozione umana e agricola, attorno ai quali si coagulerà un anno dopo il Mepes.

Se si pensa che l'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* reca la data del 26 marzo 1967, la circostanza non sembra al di fuori – per la nostra pur modesta Associazione – di una collocazione autenticamente provvidenziale. Sviluppo integrale dell'uomo e sviluppo solidale dell'umanità – come si ricorderà, questi sono i titoli delle due parti dell'enciclica – hanno sempre rappresentato i due punti caratterizzanti l'azione promozionale dell'Aes-Ccc, che vi ha visto la stessa essenza operativa delle aspirazioni più autentiche dell'umanità, anche se forse troppo verbalmente influenzate, di pace e

giustizia. Questa assemblea, pertanto, è l'assemblea del ventennio della *Populorum progressio* ma anche dell'Aes-Ccc.

Appendice 2

Prefazione di Franco Demarchi, ordinario di sociologia nella Libera Università di Trento, al volume di Giuliano Giorio, *Aspetti e problemi della socializzazione, oggi*, Liviana, Padova, 1979, pp.VIII-X

[...] Il lavoro culturale che Giuliano Giorio, dell'Università di Padova, ci offre nel volume che presentiamo, è una sintesi di ricerche, confronti, valutazioni, verifiche, applicazioni, accumulate in un ventennio. Alla luce di una concezione personalistica dell'uomo, quale ha trovato nel pensiero maritainiano la sua più recente formulazione teorica e polemica, Egli in questa sintesi (ovviamente non esauriente, anche se amplissima) si propone un quesito di grande attualità: quale possa essere la presa di posizione personale del soggetto umano in una società che si viene trasformando ad un ritmo velocissimo, secondo criteri orientativi che sfuggono, in dimensioni spaziali planetarie, quasi del tutto all'infuori di una efficace contribuzione del libero pensiero, in ordine a finalità di benessere discutibili quand'anche non palesemente equivoche o perfino contraddittorie. In questa «trasformazione» che non finisce mai, da una società rurale ad una società urbana e poi ad una società megalopolitana, che senso può avere oggi la «socializzazione»?

Socializzare ad un modello di società che sfugge, che si trasforma incessantemente, che si evolve verso presunte fatalità catastrofiche, risulta estremamente arduo. Il sociologo che non voglia essere soltanto grammofono di cose dette da altri, ma voglia prender parte attiva allo sviluppo del pensiero, tanto più se ha responsabilità educative e socializzatrici, non può rinunciare ad essere anche socializzatore [...].

I problemi della trasformazione sociale sono trattati in quest'opera con dovizia di riferimenti bibliografici e col prezioso supporto di ricerche originali, svolte nella regione veneta ed in una regione brasiliana, il cui confronto è preziosissimo ai fini della teorizzazione.

S'impone ovviamente, a questo punto, l'esame della formula generalmente ritenuta valida per un inserimento costruttivo della persona umana in un territorio pianificato: la «partecipazione». Essa trova opportuna espressione, secondo l'Autore, solo se promossa e sviluppata a livelli decentrati di autorità, cosicché possa manifestarsi efficacemente in rapporto all'ambito di osservabilità ambientale e di competenza specifica del cittadino. Una vasta osservazione ed una profonda esperienza, nel campo dell'organizzazione di comunità e di animazione di iniziative spontanee, consente all'Autore di inserire la tematica della socializzazione non solo nel contesto della società in trasformazione, ma anche nella metodologia con cui singoli e gruppi possono incidere sulla stessa trasformazione in corso, per garantirne quel volto umano senza il quale la massificazione e la mercificazione preparano un degradamento psichico generalizzato [...].

In quest'arco di riflessioni, «socializzazione – trasformazione – partecipazione» risultano tematiche strettamente connesse tra di loro e sufficienti a dare un respiro di organicità ad un materiale teorico ed empirico di così vasta portata. Quanto infatti l'Autore ha raccolto ed esposto, risulta così abbondante da far supporre come preferibile, a prima vista, una elementare giustapposizione di esemplificazioni diverse, piuttosto che la rischiosa avventura di una sia pur provvisoria sistemazione. Quest'avventura, invece, il nostro Autore ha voluto affrontare lungo una falsariga che

solo una grande esperienza e responsabilità educativa poteva suggerirgli. L'intento ci sembra pienamente raggiunto, perché una paziente analisi dell' opera ci comprova l'efficace connessione dei rapporti esistenti fra le tre tematiche trattate.

Riferimenti bibliografici / References

Opere di Giuliano Giorio consultate

Ordine cronologico

Sociologia rurale e metodologia dello sviluppo comunitario, «*Rassegna Italiana di Sociologia*», n.4, ottobre-dicembre, 1961.

Presentazione, in Murray G. Ross, *Organizzazione di comunità: teoria e principi*, (Harper & Brothers, New York, 1955), Roma, Onarmo, 1963.

Organizzazione di comunità, con particolare riferimento all'ambiente rurale italiano (1968 e 1969), Collana «Ricerche Sociologiche», n.3, Ed. Marsilio, Padova, 1968.

Un'esperienza di approccio comunitario inter-professionale in una zona dello Stato brasiliano dell'Espírito Santo, in Giorio G., *Organizzazione di comunità*, Marsilio, Padova, 1969, pp.286-319.

Aspetti e problemi della socializzazione, oggi, Liviana, Padova, 1979.

L'organizzazione di comunità in ambiente montano, in Demarchi F., Gubert R. e Staluppi G. (cur.), *Territorio e comunità*, FrancoAngeli, Milano, 1983.

Società e sistemi sociali, FrancoAngeli, Milano, 1984.

Relazione del presidente Giuliano Giorio in apertura dell'assemblea annuale dell'associazione, tenutasi a Padova l'11 aprile 1987, in «Collaborazione Comunitaria», anno VI, n.3, giugno 1987, pp.2-12.

In tema di 'sottosviluppo', in Demarchi F. (cur.), *Nord Sud: comprensione e incomprensioni*, Ed. Univ. Jaca Book, Milano, 1987[b], pp.173-211.

Comunità, in Berti E., Campanini G., *Dizionario delle idee politiche*, Ave, Roma, 1993.

Un'esperienza di promozione socio-comunitaria in America Latina, in Aa.Vv., *Sviluppo e sotto-sviluppo in America Latina*, Ave, Roma, 1993.

Qualche argomento di riflessione, Casera Razzo, 14 giugno 1997.

Dal micro al macro. Percorsi socio-comunitari e processi di socializzazione (a cura, con Lazzari F. e Merler A.), Cedam, Padova, 1999.

Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale. Indicazioni istituzionali per una sociologia planetaria comparata, Cedam, Padova, 1991/2000.

Percorsi socio-comunitari in un'epoca di globalizzazione: prospettive per il servizio sociale, in Lazzari F. e Merler A. (cur.), *La sociologia delle solidarietà. Scritti in onore di Giuliano Giorio*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp.402-412.

Le trasformazioni della società contemporanea. Un'esperienza significativa in Brasile, «Visioni LatinoAmericane», 16, 2017, pp.11-25.

Fonti epistolari citate

Le seguenti lettere sono tratte dalla raccolta personale dei coniugi Giuliano Giorio e Mariolina Pietrogrande
Ordine cronologico

Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio*, Anchieta, 16 dicembre 1965.

Pietrogrande U., *Lettera a Mariolina Pietrogrande*, Anchieta, 17 ottobre 1967.

Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio*, Anchieta, 25 aprile 1974.
Giorio G., *Lettera a padre Umberto Pietrogrande*, Padova, 29 gennaio 1989.
Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio*, Socopo, 11 marzo 1995.
Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio e Mariolina Pietrogrande*, Socopo, 12 agosto 1999.
Giorio G., *Lettera a Umberto Pietrogrande*, Gorizia, 6 dicembre 2003.
Giorio G., *Lettera a Umberto Pietrogrande*, Cornolade, 3 gennaio 2006.
Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio*, Socopo, 24 giugno 2006.
Giorio G., *Lettera a Umberto Pietrogrande*, Padova, 28 giugno 2006.
Giorio G., *Lettera a Umberto Pietrogrande*, Cornolade 28 agosto 2006.
Pietrogrande U., *Lettera a Giuliano Giorio*, Socopo, 7 settembre 2006.

Testi e articoli

Viene qui riportata la bibliografia cartacea pubblicata
L'ordine dell'elenco è alfabetico

Agostini D., *Un sociologo tra gli economisti agrari*, in Lazzari F. e Merler A. (cur.), *La sociologia delle solidarietà. Scritti in onore di Giuliano Giorio*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp.276-280.
Ardigò A., *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
Bolognesi L., *Padre Umberto Pietrogrande: è stato anche lui protagonista nell'Ac padovana*, «La Difesa del Popolo», 20 giugno 1982.
Franceschetti G., *L'Aes-Ccc per la formazione e la pace tra i popoli*, «Collaborazione Comunitaria Notizie», dicembre 2013, p.1.
Ghedini G., *Umberto Pietrogrande: il gesuita che costruiva ponti*, «Visioni LatinoAmericane», 15, 2016, pp.50-69.
Gobetti P., *Per una società degli Apoti II. Difendere la rivoluzione*, «La Rivoluzione Liberale», I, 31, 25 ottobre 1922, p.115; ora in Id., *Scritti politici*, a cura di Spriano P., Torino, Einaudi, 1960, pp.411-15, p.412.
Grossoni C., *Andare: perché? Esperienze di cooperazione tra i popoli*, Publycom, Vercelli, 2016.
Lazzari F., Gui L., Merler A., *Il disegno concreto delle solidarietà nei processi di cambiamento sociale*, «Visioni LatinoAmericane», 16, 2017, pp.7-10.
Lazzari F., Merler A., *Introduzione. 'L'umanità come misura di tutte le cose'*, in Lazzari F., Merler A. (cur.), *La sociologia delle solidarietà. Scritti in onore di Giuliano Giorio*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp.13-16.
Marangon Vittorio, *Il movimento cattolico padovano*, Centro studi Ettore Luccini, Padova, 1947.
Moretto U., *Gianpaolo Romanato presidente dell'Aes-Ccc*, «La Difesa del Popolo», 29 ottobre 1989, p.12.
Pietrogrande U., *Una progettualità a tutto campo*, in Lazzari F. e Merler A. (cur.), *La sociologia delle solidarietà: scritti in onore di Giuliano Giorio*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp.281-289.
Piva Lorenzo, *Riflessioni di don Lorenzo Piva. Consulente ecclesiastico dell'Aes-Ccc*, «Collaborazione Comunitaria», Anno VI, n.3, giugno 1987, pp.13-15.
Prizzon C., *A margine del percorso bibliografico: la comunità locale nella riflessione di Giuliano Giorio*, in Lazzari F. e Merler A. (cur.), *La sociologia delle solidarietà. Scritti in onore di Giuliano Giorio*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp.386-395.

Salice G., *Intervista a padre Umberto Pietrogrande di Grazia Salice*, «Magis», n.48, marzo 2006, pp.27-32.
Silva M., *Padre Humberto Pietrogrande: 50 anos de missão no Brasil*, Grafica e Editora Alternativa, Vitòria, 2012.

Testimonianze scritte non pubblicate
Ordine alfabetico

Aes, *Progetto di sviluppo nello Stato brasiliano dell'Espírito Santo. Principi orientativi*, manoscritto, Aes_Ccc, Padova, 1973.
Cracco E., *Intreccio di una storia: padre Umberto Pietrogrande e la vita di Mepes, Aes, Funaci*, autunno 2015, Padova, pp.27.
Grossoni C., *Brasile*, Padova, s.d., pp.34.
Grossoni C., *Padre Umberto Pietrogrande*, Padova, s.d., pp.2.

Testimonianze orali
Ordine alfabetico

Giorio A., *Intervista*, Padova, 27 agosto 2018.
Pietrogrande M., *Intervista*, Padova, 3 luglio 2018.

Sitografia
Ordine alfabetico

Aes-Ccc, http://www.aes-ccc.org, consultato il 05/07/2018.
Associazione padovani nel mondo, *Elenco premiati*, http://www.padovaninelmondo.it/wp-content/uploads/2016/11/Elenco-Premiati.pdf, consultato il 05/07/2018.
Comune di Castelfranco Veneto, *Visione e progettualità: attualità del pensiero e dell'opera di Domenico Sartor a vent'anni dalla scomparsa*, 17 maggio 2012, http://www.castelfrancoveneto.it/2012/05/visione-e-progettualita-attualita-del-pensiero-e-dell'opera-di-domenico-sartor-a-vent'anni-dalla-scomparsa/, consultato il 28/09/2018.
Dipartimento scienze politiche e sociali Università di Trieste, *In ricordo di Giuliano Giorio (1930-2016)*, 28/05/2016, https://dispes.units.it/it/news/14368, consultato il 05/07/2018.
Focsiv, https://www.focsiv.it/focsiv/, consultato il 05/07/2018.
Funaci, http://www.funaci.com.br, consultato il 05/07/2018.
Grossi T., *Giuliano Giorio, una vita tra lo studio e l'impegno civile*, in «La Difesa del Popolo», 13/06/2016, https://www.difesapopolo.it/Archivio/Editoriali/Giuliano-Giorio-una-vita-tra-lo-studio-e-l-impegno-civile, consultato il 05/07/2018.
«Il Piccolo», *Deceduto Giorio*, 20 maggio 2016, http://ilpiccolo.gelocal.it/trieste/cronaca/2016/05/20/news/deceduto-giorio-docente-a-gorizia-1.13510729, consultato il 05/07/2018.
Ministero degli affari esteri, www.sanita.padova.it/all/bortolami_silvana_ss.pdf, consultato il 05/07/2018.
Panathlon Club, http://www.panathlon.net/club_pagina_leggi.asp?lingua=italiano&id=6911&categoria=News&id_club=62, consultato il 05/07/2018.

Paolo VI, *Populorum progressio*, in http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, 1967, consultato il 05/07/2018.

Ricevuto: 22/08/2018
Accettato: 01/11/2018

L'America dalla prospettiva latinoamericana

Alberto Merler[*]

Abstracts

A critical path to read the concept of "America": plural and referable to the various social self-definitions implemented on the continent. A journey that traces the history, based on current literature but also tries a reinterpretation, proposing a debate on issues of our time, strengthened today by the choices of the various electorates and national governments as well as certain emerging geopolitical directions.
Keywords: 'americanity', spatial and cultural occupation, island differences and plurality, social structures and definitions, classific reoccupation

Un camino crítico para leer el concepto de "América", que se presenta en modo plural y se refiere a las diversas autodefiniciones sociales implementadas en el continente. Un recorrido que traza la historia en base a la literatura actual, pero también intenta una reinterpretación, proponiendo un debate sobre cuestiones de nuestro tiempo, fortalecidas hoy por los diversos electorados y gobiernos nacionales, así como por ciertas direcciones geopolíticas emergentes.
Palabras clave: 'americanidad', ocupación espacial y cultural, diferencias y pluralidad de islas, estructuras y definiciones sociales, reoccupación clasificada

Un percorso critico di lettura del concetto di "America": plurale e riferibile alle diverse autodefinizioni sociali messe in atto nel continente. Un viaggio che ripercorre la storia, in base alla letteratura corrente ma che tenta anche una reinterpretazione, proponendo un dibattito su tematiche del nostro tempo, rafforzate oggi da scelte dei diversi elettorati e governi nazionali nonché da taluni indirizzi geopolitici emergenti.
Parole chiave: 'americanità', occupazione spaziale e culturale, differenze e pluralità insulari, strutture e definizioni sociali, rioccupazione classificatoria

La congiuntura geopolitica attuale poteva intravedersi e comprendersi qualche lustro fa?

Vi sono stati dei segnali che avrebbero potuto aiutare a prefigurare le attuali relazioni latinoamericane con il mondo globalizzato in ripiegamento?

Lo scritto apparso in *Andes* (1, 1987; 15, 1992), e che viene ripubblicato, rappresenta un contributo ad una possibile discussione che si vorrebbe proporre in merito agli emergenti sovranismi e nazionalismi, che toccano soprattutto il mondo occidentale e sempre più anche il mondo latinoamericano. Dinamiche che pretendono, di fatto, di negare la cooperazione tra Paesi, società e Stati nella crescente convinzione che sia diritto-dovere di ogni governante mettere in primo piano gli interessi del proprio Paese.

Non che la storia tra Paesi sia sempre stata un esempio di cooperazione, solidarietà e altruismo. Anzi. Ieri come oggi, dietro a tante dichiarazioni di cooperazione e di solidarietà si nascondevano, e si nascondono, idee di supremazia, di dominio e di imperialismo degli uni sugli altri. I tanto invocati diritti umani, ieri come oggi, sono ritenuti indisponibili quando riguardano gli altri Paesi, ma con riferimento al proprio si opera in senso contrario pur, a parole, riconoscendone tutta la nobiltà. A tal proposito sono eloquenti le recenti vicende europee sulla gestione degli immigrati: inadeguatezza e latitanza (o precisa volontà politica mascherata?) della Commissione europea; contrarietà in linea di massima dei Paesi ex comunisti, ora membri dell'Unione, ad ogni forma di redistribuzione degli immigrati; ipocrisia di altri Paesi che, dopo aver affossato il tentativo di costituzione europea, si dichiarano per i diritti umani dei migranti ma li respingono in malo modo alla frontiera e sospendono l'accordo e la convenzione di Schengen...

Il dibattito che Alberto Merler sviluppa sull'America Latina di qualche lustro fa, con riferimento all'americanità, ai concetti di storia e di libertà, di centro e di periferia, di novità e di trasformazione, di dilatazione dello spazio e di sua occupazione, di frammentazione *versus* conquista, negazione ed espansione

[*] Università degli studi di Sassari (Italia) e Ceisal (Consejo europeo de investigaciones sociales de América Latina); e-mail: amerler@inthum.eu.

ripropone, *mutatis mutandis*, oggi come ieri, il medesimo dibattito tanto in America Latina quanto nei diversi mondi neoliberisti attuali.

Concetti e strumenti di riflessione che potrebbero aiutare a spiegare anche molte delle dinamiche che condizionano le politiche e gli equilibri di cooperazione-potenza tra i Paesi membri dell'Unione Europea a 27 o a 28 e tra l'Unione e l'America Latina.

La ripresa di queste riflessioni rappresenta anche un riconoscimento all'intenso lavoro svolto alla fine del Ventesimo secolo dalla rivista *Andes* e dal suo direttore, Alberto Cuevas, in ambito Iscos per la cooperazione italo-latinoamericana. *Visioni LatinoAmericane* sarà lieta di ospitare i contributi di coloro i quali volessero partecipare a questo dibattito (F.L.).

Premessa. Pluralità americane

Esistono Paesi del continente americano che con la cordigliera delle Ande non hanno rapporti immediati, ma se assumiamo le Ande come un simbolo, come la spina dorsale del corpo fisico del continente, come immagine di un mondo composito che in quelle montagne raggiunge i suoi punti più alti, allora la metafora assume i contorni di una realtà che va oltre la dimensione geografica, per diventare spazio di confronto culturale ed etnico, per diventare dato sociale e vissuto personale, definibili di volta in volta, secondo il comporsi e il mutevole disporsi dei fattori in ciascuna area specifica: anche nelle isole e nelle pianure, negli istmi e sugli altipiani, sui fiumi e nei mari d'America. In particolare di quell'America – comunemente chiamata «latina», dato il prevalere delle lingue oggi più diffuse – che tiene maggiormente presente la pluralità degli apporti indigeni, africani, europei e anche asiatici; che basa la propria esistenza sul dato della *miscela*, del *confronto* fra unità-diversità di situazioni, intenti e prospettive che non convivono gli uni accanto agli altri, ma che tentano di aggregarsi, di cementarsi per proporre *altro*. Questo *altro* è il dato e il prodotto più significativo della «americanità»[1].

Certo, un argomento difficile da affrontare perché ciascuna modalità esistente (visione, paese, nazione, etc.) può rivendicare non solo la propria legittimità di concezione, ma addirittura la propria «maggiore autenticità» che aspira a diventare «verità», autentica interpretazione dello «spirito americano». Naturalmente qui si tratta semplicemente di offrire una proposta di dibattito, pur consci del rischio che tale terreno di confronto comporta in termini di eccessive semplificazioni e schematizzazioni, di costruzioni astratte fuori della realtà, di ideologicità e così via.

Appare dunque importante tenere presente una metodologia come quella utilizzata da Darcy Ribeiro in *Le Americhe e la civiltà*[2], che distingue, associa e compara le specificità, le differenze e le affinità non solo dei vari Paesi o delle varie repubbliche, ma dei vari popoli, delle varie culture, dei vari modi di essere gente. In questa prospettiva appare pure rilevante l'approccio di Marc Nerfin a ciò che egli chiama il «terzo sistema»[3], che mette l'accento soprattutto sul dato antropologico e di soggettività sociale. Si tratta, allora, di ricordare ancora due atteggiamenti di fondo che assumiamo: quello dell'uso del weberiano *tipo ideale* come costruzione intellettuale e quello della prospettiva di un atteggiamento intellettuale cosciente e non alienato, che non guardi all'America Latina come a una appendice (talora etnico-culturale, talora economica, talora strategico-militare, talora complessiva) dell'Europa o degli Stati Uniti d'America.

[1] Il presente lavoro riprende i saggi di A. Merler, *America, americanità*, «Andes», I, 1, 1987 e *La rioccupazione dell'America Latina*, «Andes», 15, 1992.

[2] D. Ribeiro, *Le Americhe e la civiltà*, Einaudi, Torino, 1975.

[3] M. Nerfin, *Né principe né mercante: cittadino*, in A. Tarozzi (cur.), *Visioni di uno sviluppo diverso*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1990.

1. L'appartenenza

Le situazioni offerte oggi dalle diverse realtà del continente sono molteplici e differenziate e ciascun americano ha il diritto di identificarsi con «la propria America». Personaggi storici come Bolivar, Washington, San Martin e Francisco De Miranda hanno certamente reso visibile un concetto di libertà e di americanità inteso come differenziazione dall'Europa e come forma di autogoverno non coloniale da parte delle élite locali. Concetti, questi, che negano la successiva formulazione della dottrina Monroe circa una supremazia imposta da una parte d'America su un'altra parte, nonché una visione di «via americana alla vita» che sovrasta le altre specifiche visioni di appartenenza e di progetto americano, arrivando fino all'usurpazione del concetto stesso e tutto intero di americanità, indicandone il significato e la portata e stabilendo, poi, la prossimità o la distanza delle restanti esperienze a partire da tale univocità definitoria. Nonostante tali tentativi di supremazia, non esiste infatti un'unica *scena americana*: esistono tante scene quante sono le identificazioni e i sensi di appartenenza (di razza, di nazione, di classe, di Stato-istituzione, di origine, di cultura, di censo, di comunità, di emarginazione o di potere, di sviluppo, di collocazione sociale, etc.); quante sono le aggregazioni e le lotte comuni nella vita quotidiana e nelle aspirazioni verso il cambiamento. Questa situazione pluralistica e composita, priva di un forte punto di riferimento istituzionale oppure economico, indebolisce senza dubbio l'America Latina e la sua pratica dell'americanità (gli accordi per un'azione comune rispetto al debito esterno possono però forse costituire una interessante intesa di partenza); tanto più nella misura in cui la parte americana del Nord tenta di imporre, da americana e non da esterna al continente, il proprio modello che, oltretutto, appare oggi vincente, aggressivo, innovativo, forte ed estensibile a tutti.

Poco sembra importare, nella pratica, se ciò viene a impoverire di fatto il concetto stesso di americanità, che non ha come contenuti il già fatto, il già risolto, il modello di potere collaudato, ma che è potenzialità, inventiva, amalgama, scoperta, *mélange*, nuova sintesi. In realtà, emergono due principali elementi di unificazione dei referenti e di egemonizzazione, nel nome dei quali non ci si ferma neppure a riflettere sulle differenze e sulle situazioni *altre*: sono i riferimenti al mondo dei bianchi e al mondo del capitale, vissuti come un tutto unico, logico, inscindibile, «naturale».

Lo stesso toponimo di America – come pure quello di Indie o di Nuovo mondo – è mutuato dall'Europa dei bianchi, allo stesso modo degli aggettivi che distinguono e qualificano tale America come anglosassone, latina, etc. Per vecchia consuetudine coloniale, l'appartenenza americana si definisce di volta in volta in rapporto all'europeità della metropoli da cui ogni Paese si è reso indi- pendente (è significativa, in proposito, l'annotazione di Simon Bolivar, nel suo discorso ad Angostura nel 1819, sugli «americani per nascita, europei per diritto»). Si definisce pure in rapporto allo sviluppo capitalistico esportato da ciascun Paese coloniale europeo nella corrispondente area americana.

Rimane, così, totalmente estranea a questa visione delle cose un'America fatta di grandi potenzialità proprie, capace di esprimere energie non riflesse, mulatta e. meticcia nella sua gente ma soprattutto nel suo modo di essere e nella sua visione del mondo, forte e potente nella sua abilità di collegare e rendere fecondi elementi eterogenei e in origine distanti, attenta a una nuova antropologia e a una nuova umanità.

2. Per un concetto di "americanità"

Dato che si può essere definiti dagli altri (che ci attribuiscono nomi e caratteristiche) o che ci si può definire, non appare inutile qualche puntualizzazione terminologica, ricordando, peraltro, che il nostro autodefinirci avviene non solo *di per sé* ma anche in *rapporto agli altri*, dai quali ci differenziamo. È così che possiamo utilizzare il termine di *americanità* rispetto all'essere dell'americano; rispetto a un modo d'essere, di sentirsi e di mostrarsi americano (*americità* sarebbe l'essere dell'America). Il termine *americanismo*, invece, starebbe a indicare l'apparire come americano, un modo di mostrare l'americanità e ciò che è americano (anche: l'esportazione del «modello americano» attraverso l'«americanizzazione» delle altre realtà). Potremmo forse individuare un altro concetto mediante il termine *americanitudine*, attribuendogli il valore di una sorta di substrato vivenziale rispetto all'americanità: una volontà di esistere specificatamente in quanto americano, di valorizzare la propria esistenza, presenza, esperienza di vita.

Il concetto di *americanità* si presenta, dunque, come un concetto complesso, colloquialmente usato con più accezioni, scientificamente circoscrivibile mediante parametri essenzialmente sociologici. Vediamone in forma schematizzata gli elementi costitutivi tendenziali, corredandoli con l'annotazione di alcune differenze rilevabili fra le due principali aree in cui è divisibile il continente americano in termini antropo-sociologici.

3. Percezione, occupazione e uso dello spazio

La vastità dello spazio disponibile – se confrontato con quello perlopiù ristretto e densamente popolato dell'Europa – crea un diverso atteggiamento rispetto sia alla natura, sia alla terra come proprietà (di facile acquisizione, di scarso valore, facilmente rinnovabile), sia, infine, al territorio come luogo di vita, di fruizione, di percorribilità, di spostamento e rifondazione della propria esistenza. Anche la città assume le connotazioni di vastità. Uno spazio che permette di non sentirsi costretti e limitati: ancora oggi esiste sempre un «Ovest» o un «Nord» che permette di fondere in sé aspirazioni personali con vantaggi collettivi e incentivazioni istituzionali. Una possibilità, questa, che comprende e fonde in sé occupazione del territorio, lavoro di dissodamento, avventura, pionierismo, legittimazione, guadagno, riproduzione di altro spazio sociale, sensazione dell'esistenza di ulteriori chance. Ciò significa pure lotta contro gli elementi fisici e tentativo pervicace e continuo di piegarli alle proprie necessità contingenti, con lo spreco di risorse spesso non rinnovabili che questo comporta ma anche con il sorgere di un atteggiamento di potenzialità, di capacità di insistere, di tempra rispetto alle difficoltà che si ripetono, di forza di ritentare e di non desistere.

Nella lotta per il dominio territoriale, esiste, però, una differenza sostanziale fra America Latina e America anglofona bianca, rispetto alla fruizione dello *spazio sociale*. Nel primo caso, lo spazio è lo stesso, in linea di massima, per *indios*, europei e africani (con forme di convivenza differenziate, con predominanze, con commistioni, etc., tanto che esiste una sorta di «occupazione di etnia», in epoca coloniale, mediante un'identificazione sociale col padre europeo e un'opposizione culturale all'etnia india

materna, pur riconoscendola pienamente); nel secondo caso, si assiste a una netta differenziazione degli spazi sociali, durante il periodo del primo insediamento europeo; poi, nel momento della competizione per l'occupazione del territorio (e coerentemente con le premesse di non coesistenza), non potendo concepire uno spazio sociale unico o ritenendolo ripugnante, si affronta e si annienta l'indio, o lo si rinchiude in riserva (inassimilazione ma profonda deculturazione, che passa attraverso l'acculturazione alla cultura egemone ma in posizione sociale totalmente subalterna e non mutabile, dato lo status giuridico). Si assiste, in questo modo, a una vera e propria successione ecologica fra indios ed europei. Si ottiene così la purezza del *bianco*, mentre in America Latina si ottiene uno spazio abitato soprattutto da *gente bruna*.

4. Percezione e uso del tempo

In connessione con la percezione, con l'occupazione e con l'uso dello spazio, si ha pure un diverso atteggiamento nei confronti del tempo (si pensi al tempo di percorrenza delle distanze; all'annullamento o al diverso cadenzamento delle stagioni in zone tropicali o nell'emisfero Sud, etc.). In connessione con la vicinanza sociale a popoli di origine diversa da quella europea e con la diversità delle attività lavorative ed economiche esercitate, si ha, soprattutto in America Latina e fin dall'epoca coloniale, un cambiamento negli stili di vita e un diverso intrecciarsi dei percorsi dell'esistenza quotidiana: ciò porta a un modificarsi dei *modelli culturali dell'uso del tempo*. In tutto il continente si ottiene allora una diversa percezione anche del tempo storico: passato, presente e futuro giocano un ruolo diverso e l'impegno viene trasferito soprattutto nel presente, in vista della modificazione del futuro. Il tempo sembra però avere una fruizione essenzialmente privata (e in funzione privata) nella realizzazione del modello capitalistico industriale (o, oggi, postindustriale) che imbeve la realtà nordamericana, mentre sembra più presente una dimensione pubblica o comunitaria anche del privato, nell'uso che la gente fa o ha fatto del tempo in America Latina.

La diversa pratica del tempo, che si è venuta consolidando nelle due «situazioni tipo», ripropone oggi in altra maniera il problema del tempo nella ricerca di soluzione ai problemi economici e sociali della nostra epoca.

5. Concetti di storia e di libertà

Da quanto ora detto, discendono alcune concezioni di base, soprattutto rispetto alla nozione di *storia* e a quella di *libertà* (e rapporto con le istituzioni).

a. Il concetto di storia

Il trapianto della storia europea in America ha proceduto di pari passo e con lo stesso ritmo della sostituzione etnica (distruzione o occupazione di etnia). Ne ha seguito pure le modalità; per cui, oggi, fra quelli che Ribeiro chiama i «popoli testimoni» abbiamo sicuramente più memoria storica autoctona di quanta non sia possibile trovarne fra le altre popolazioni. Tale trapianto, comunque, ha cercato di annullare il più possibile la storia pregressa all'occupazione europea e di relegare in ambiti determinati la storia delle popolazioni di origine americana e africana. Complessivamente, si può affermare che esiste una diffusa difficoltà ad accettare la *propria* storia, tutta intera, reale, fatta non soltanto di e dagli europei. È pur vero che, a differenza di quanto accade negli Stati

Uniti, nei Paesi dell'America Latina esiste una valorizzazione di maniera dei progenitori indios e negri, ma in modo tale da non far emergere in forma adeguata il ruolo di vittime del processo storico. In questo modo si perdono occasioni importanti per ricavare da questi fatti forze mobilitanti di integrazione nazionale e di una coscienza di popolo, particolarmente utili proprio davanti alle sfide economiche, sociali e politiche del nostro tempo. Comunque sia, all'interno di uno spirito americano, la storia assume soprattutto la valenza di uno *strumento per andare avanti* e non per guardare essenzialmente indietro, come sembra succedere nella gran parte dei vecchi mondi. L'uso di questa storia appare, però, in termini di imposizione verso l'esterno, per quanto riguarda gli Stati Uniti.

b. Il concetto di libertà

È un concetto, questo, strettamente legato alla percezione del tempo e dello spazio e a un loro uso in termini di novità, di costruzione, di continua trasformazione. In questo concetto di libertà sembra esistere un ampio luogo di pratica della biografia individuale, che permette la costruzione di un percorso personale non precodificato o ascritto, con repentini cambiamenti di rotta o larghe inversioni di marcia: è la soggettività che si costruisce in rapporto allo spazio infinito e alle possibili, plurali letture del tempo, alle chance della storia, agli incroci e agli innesti tutti tendenzialmente possibili (certo, esiste anche il peso della tradizione per le «famiglie importanti» e quello della comunità, soprattutto fra gli indios, che però giocano la loro partecipazione sociale soprattutto attraverso il loro essere comunitario).

Una storia possibile fatta di biografie possibili, dunque, non totalmente condizionata dalle istituzioni e dalla modellistica generale; ne consegue spesso un altro valore del termine «devianza» e, per quanto concerne la maggior parte dell'America Latina, una non sacrificabilità dei valori di libertà personale, familiare, di gruppo e comunitaria a quelli che sono chiamati i «valori» della produttività, dell'economia, della professione, etc. In nome di quest'ultimo tipo di «valori», sembra maturare fra America settentrionale e America Latina un atteggiamento profondamente diversificato, nei confronti non solo della libertà individuale, come successo personale raggiungibile comunque a prescindere da alcuni altri valori collettivi, ma proprio in riferimento ai rapporti internazionali e all'imposizione politica e militare di modelli, consumi, idee, atteggiamenti, pratiche, organizzazioni, istituzioni, visioni, alleanze, protezioni, sistemi, etc.

6. Capacità di novità e di trasformazione

Da quanto detto, discendono due particolari capacità, che possiamo fissare in termini di «novità» e di «trasformazione».

a. Capacità di novità

Certamente, anche in questo caso, il legame con l'uso e la percezione dello spazio e del tempo è essenziale; l'elemento nuovo consiste nel trasformare percezioni e concetti in *capacità di agire*, di intervenire, di introdurre elementi modificanti, innovativi, creativi. Alla base di tale capacità sta certamente una sorta di *assunto antropologico*, la prospettiva di dare vita a una nuova costruzione che riguardi l'uomo, in una Nuova Terra. Come si vede, anche in questo caso il referente e il soggetto sono l'uomo bianco. Tale impostazione viene reimpostata e riformulata in America Latina (in modi fra loro diversi, a seconda di aree e Paesi) grazie all'incontro etnico, grazie alla scoperta (con la *con-vivenza*) di una nuova *vivenza*, di un vissuto individuale e collettivo che non sia

schizofrenico ma, anzi, di identificazione e di partecipazione alla costruzione sociale e umana che si sta compiendo. Al di là di questo atteggiamento di fondo, di profonda accettazione del nuovo, di ottimismo, di speranza e fiducia nel suo realizzarsi, prende corpo un differente indirizzo per l'utilizzazione della novità fra il Sud e il Nord del continente americano.

La novità assoluta, alla quale l'America Latina tende, sta nella creazione di una nuova fusione culturale ed etnica, di un nuovo crogiuolo che non vuol dire giustapposizione e vita parallela ma amalgama, con attenuazione e progressiva eliminazione della identificazione verticale di gruppo etnico, per arrivare a una identificazione collettiva più ampia, che rispetti le ascendenze e le differenze ma che sia partecipata e intimamente condivisa, senza fare delle differenze un elemento di diversità o, peggio ancora, di discriminazione.

Se gli attuali modelli di sviluppo o di «modernizzazione» esigono valori diversi, saranno da modificare i modelli stessi, mantenendo invece tale capacità di novità, tutta americana, che l'America Latina possiede – soprattutto in alcune sue regioni – in così alto grado.

b. Capacità di trasformazione

Vale in gran parte il discorso svolto per la capacità di novità, anche in rapporto alle differenze interarea; ma l'elemento caratterizzante la capacità di trasformare è soprattutto quello *entusiasmo*, della licenza che noi concediamo a noi stessi di sperare più del dovuto, di «caricarci», di fornirci motivazioni di ottimismo e di energia, di darci una forza superiore a quella delle nostre consuete possibilità di intravedere l'utopia della realizzazione secondo i nostri desideri e i nostri progetti, *insieme* agli altri che hanno le stesse visioni (l'entusiasmo è sempre fattore collettivo e non importa se non dura con continuità; può però essere ricostruito, se continuiamo a essere disponibili).

La capacità di trasformare sembra risiedere essenzialmente in quella di assorbimento e di elaborazione, rendendo il prodotto diverso da quello degli elementi costitutivi di partenza. Quindi: forza per combattere, rinnovamento continuo, dinamismo per cambiare anche dentro le biografie personali, accettazione dello scontro con le asperità e con le difficoltà, anche in situazioni di regolazione sociale o istituzionale non normalizzata (assenze di norme, norme labili, cambiamento delle regole del gioco, etc.), non arrendevolezza, possibilità di contare su delle solidarietà almeno laterali. La grande capacità di trasformazione risiede, per l'America Latina, proprio nel continuare a mantenere utilizzabile il luogo in cui avviene l'elaborazione, la miscela, la fusione: in questo modo l'americanità diventa *opportunità culturale e antropologica*.

7. Differenze interarea nell'interpretazione dell'americanità

Nella costruzione del *tipo ideale* che si è cercato di delineare fino a questo punto, sono emerse più volte delle differenze (in più occasioni segnalate ma il più delle volte solamente percepibili o addirittura supponibili), soprattutto fra i due grandi contesti dell'Angloamerica, da un lato, e dell'America Latina, dall'altro (anche in questo caso la distinzione non deve essere netta e tassativa; basti pensare, ad esempio, alla zona caraibica di attuale lingua olandese o inglese ma essenzialmente negra e non bianca; oppure alle regioni andine, latine solo perché di occupazione spagnola ma à prevalente popolazione e lingua indigena precolombiane; o al Canada e alla Groenlandia, a pluralità culturale affiancata, ancora titubanti circa il progetto nazionale etnico e le

scelte che intendono fare nel futuro). Varrà ora la pena di enucleare in maniera più precisa i due punti essenziali attorno ai quali sembrano girare i due più rilevanti aggregati di differenze fra le due principali aree, rispetto a un vissuto individuale e collettivo della propria americanità:

a. diversità *nell'uso delle proprie potenzialità e della propria storia*;

b. diversità *nella realizzazione del progetto antropologico* (e di un'altra società).

Dato il continuo sovrapporsi e mutuo integrarsi dei due punti, appare opportuna una sintetica trattazione non separata.

Le realtà dei Paesi più settentrionali del continente sembrano tendere a definire l'appartenenza complessiva (cittadinanza e diritto di possederla per nascita o per naturalizzazione; adesione al «modello nazionale»; americanità, etc.) secondo una sommatoria di ruoli e di status sociali che implicano essenzialmente un'adesione privata e solo in piccola parte modificabile rispetto al dato di partenza (in tal modo, la mobilità appare meno possibile di quanto enunciato nelle leggi e di quanto universalmente creduto). Si tratta di una *appartenenza privata* che in realtà diventa elemento di *definizione sociale* difficilmente superabile, all'interno di scomparti-compartimenti sociali ben definiti e definibili: gruppo etnico di origine, religione, colore della pelle, credenziali educative e tipo di scuole frequentate, adesioni politiche, livello di professionalità, classe di reddito, appartenenza associativa, luogo di abitazione, etc.

In America Latina – pur con differenze, come è noto – sembra si possa maggiormente parlare di una *appartenenza pubblica* delle persone, costitutiva in termini di storia contingente comune, di quotidianità di rapporti, di esperienza comune, a prescindere da diversità etniche, di fede, di reddito, etc., di storia in fieri, *in facendo*, insieme, attenuando le differenze private pur esistenti ma senza riportarle a valore di parametro valutativo e definitorio dell'esatto «profilo di ubicazione sociale». Il margine dell'essere privato di ognuno si inscrive in quello del suo essere sociale, a seconda delle circostanze in cui si viene a trovare, ma non essendogli in questo di barriera invalicabile nessuno dei tratti sociali o etnici che gli sono propri. Può, cioè, giocare un ruolo il pregiudizio di «marchio» (con emarginazioni sociali o culturali facenti però parte di un tessuto sociale unico e non differenziato) ma non quello di «origine» (con minoranze razziali riconosciute in quanto tali, e per questo discriminate o segregate).

Nel prevalere del pregiudizio di «origine», l'amalgama, la fusione razziale e culturale non può soppiantare le barriere create, che cederanno solo nella misura in cui l'intero gruppo etnico-sociale di appartenenza assuma diverso prestigio. Invece, nella situazione (pure incresciosa e creatrice di emarginazioni) del preconcetto di «marchio», ciascun cittadino può aspirare, per forza propria, a una piena realizzazione democratica e a un riconoscimento delle proprie qualità: la sua *lealtà* va non all'origine, ma al processo di fusione, al processo di creazione di una nuova realtà sociale ed etnica, alla capacità di tutta la gente di riconoscersi in un progetto di «crescita virtuosa», socialmente più armonica, più basata sulla capacità di assorbimento e di trasformazione (ma non nel subire o nell'imporre!).

La stessa struttura della società appare, pertanto, profondamente differenziata, quando sia l'elemento dell'amalgama (che pure crea profonde emarginazioni, ma non codificate, e pertanto rimovibili, attenuabili, aumentabili, etc.) a prevalere; o quando prevalga quello della giustapposizione verticale di gruppi differenziati in *lobbies*, fra loro giustapposti ai vari livelli della stratificazione sociale e sempre ripetuti e ripetibili nelle loro separatezze, a ogni livello.

Da questa, talora opposta, progettualità circa l'uomo e il suo ruolo sociale e privato, discende una delle differenziazioni più accentuate fra l'area angloamericana e quella latinoamericana: l'uso della propria *potenzialità*, con la contrapposizione dei termini *potenza-potere*. Vivere le enormi potenzialità di cui gode l'America in termini di opportunità o di potere? Se la potenzialità è possibilità, la potenza è l'esercizio pieno della potenzialità, è la possibilità diventata fatto, eventualmente tramutabile anche in fattore di supremazia, attraverso il potere, che è esercizio della potenza.

In particolare, con la dottrina Monroe e con le forme concrete di attuazione di tale «dottrina», in nome della solidarietà continentale, della comune difesa strategica, del libero scambio, e così via, gli Stati Uniti hanno ottenuto l'esercizio della loro potenza e l'attuazione del loro potere sul subcontinente latinoamericano, inibendo in buona parte le potenzialità di cui esso non solo è custode, ma proponente.

In questo modo, in tutto il mondo, sembra quasi che americanità voglia soprattutto dire esercizio della potenza e pratica del potere, mentre, invece, una lettura più attenta in termini di potenzialità, indica nell'America una qualità innovativa rivoluzionaria, non esprimibile in termini di potere ma di opportunità culturale e di novità per un *progetto circa l'uomo*.

8. A cinquecento anni da scoperte, occupazioni e rioccupazioni

Nel 1992 nel continente americano e in quello europeo si sono scontrate in definitive due visioni: quella di chi celebra la «scoperta» dell'America e quella di chi commemora il dolore e la distruzione che la «conquista» dell'America ha portato ai popoli del continente. Si sono organizzate pompose celebrazioni e controcelebrazioni modeste nei mezzi, ma ricche negli entusiasmi e nei fermenti sociali che le sottendono. Ciò che le separa in modo abissale è il ruolo dei protagonisti: supposti vincitori (identificazione col successo della propria posizione sociale) e supposti vinti (identificazione con l'emarginazione sociale propria e altrui). Ciò che le accomuna surrettiziamente è il punto di vista nel considerare comunque il mondo diviso dualisticamente in centri e in periferie, in vincitori e vinti. Va recuperata invece la prospettiva propria del processo, dell'*iter*, della rete di rapporti e del percorso fra i punti che determinano tale rete, tale cammino, tale processo, fatto di pluralità di referenti e non solo di centri a cui necessariamente si devono riferire in modo esclusivo tutti gli altri punti, tante peculiarità sociali, culturali e geografiche che rappresentano la "pluralità" insulare del mondo[4].

[4] La relatività dei concetti di «vincitore» e «vinto» è disegnata dal decorso stesso dei fatti storici. Ma anche dall'atteggiamento psicologico individuale o collettivo assunto dai soggetti sociali e dalle elaborazioni culturali che ne conseguono nonché dal fatto di ritenere, ad esempio, momentaneo o definitivo il risultato di una vittoria o di una sconfitta. Nel caso dell'espansione europea in America, iniziata cinquecento anni addietro con le sue scoperte-conquiste-occupazioni-distruzioni, è difficile pensare ad una situazione ancora provvisoria: eppure viene spesso proposto il termine «sconfitti» (in battaglia), anziché quello di «vinti» (in ogni senso), per designare la parte soccombente, per sottolineare la possibilità di cambiamento di una situazione, per evidenziare la speranza possibile di una realtà diversa per le parti emarginate del continente americano proprio a partire dalla innegabile distruzione subita. In questa direzione combattono le organizzazioni dei popoli indigeni ma anche una serie di energie intellettuali presenti in mezzo a quella parte che si considera formata dai «vincitori» e che tali non si ritengono poiché non attribuiscono valore a questa dinamica dualistica e comunque considerano povero un mondo che su di essa si regge.

Come abbiamo visto, qui si tenta di proporre un punto di vista che metta a fuoco il concetto di «americanità» e di costruzione dell'identità, a partire dal dato della novità inter-culturale e interetnica, della miscela, della proposta di conoscenza, di curiosità, di edificazione di un *qualcosa d'altro* a partire dal materiale esistente[5]. A partire, cioè, non da una soppressione materiale e sociale o istituzionale dei vari popoli, dei vari modi di essere gente e di riconoscersi, ma da ima valorizzazione di questi stessi elementi, fra loro confrontati, amalgamati, variamente composti, sincreticamente definibili, possibili di vita, di vivibilità e di vitalità.

Tale modo d'essere d'America, per non essere solo terra di conquista (dove attraverso la forza il più debole sopperisce), presuppone l'esistenza di più soggetti sociali fra loro diversi, presuppone la diversità che si confronta per proporre *altro*, per proporre un'alterità rispetto agli elementi di partenza. Questo tipo di processo non si è realizzato però uniformemente in tutto il territorio americano: sembra, anzi, che la regola lo neghi assolutamente, ma là dove la popolazione indigena non è stata totalmente distrutta e la sua cultura non è stata totalmente destrutturata, là dove i dominatori europei si sono saputi confrontare con gli autoctoni pre-esistenti e con gli immigrati provenienti dall'Africa, dall'Asia-Oceania e dall'Europa esiste una proposta di *altro*. Una proposta che magari fa i conti con grosse instabilità, contraddizioni, eccessi, disperazioni, paure, passività, irrequietezze ma che propone l'incrocio, il *mélange*, la miscelazione, una nuova possibilità di sintesi o di proposta, nel suo essere non imperiale ma composita, meticcia, capace di comprendere e di rendere fecondo il contributo di più situazioni.

Le differenze esistenti fra le varie scene americane – pur tutte segnate, *ab initio*, dalla conquista e dalla strage attuata dai dominatori – sono segnate da una pluralità di differenze nell'uso dello spazio (soprattutto dello spazio sociale e antropologico: spazio monocolore della gente colorata/spazio monocolore della gente bianca / spazio della gente), nell'uso del tempo (diversi modelli culturali nel suo uso; tempo del mito, tempo della memoria e tempo della storia a seconda di chi lo guarda: dignità e fierezza della storia negata, celebrazione dei fasti edificanti della supremazia nella conquista, pulsante analisi del concreto presente e delle sue violenze, progettualità non escludente per il futuro...); nel valore e nell'uso dei concetti che ne derivano di storia e di memoria; nell'irriducibilità della libertà alla sola regola della gestione democratica; nella capacità di novità e di trasformazione secondo mere modalità di appartenenza privata o a partire da appartenenze comunitarie e pubbliche, secondo i parametri della competitività o della solidarietà, del dominio del vincente o dell'opportunità non preclusiva; nella valutazione delle energie e delle risorse secondo caratteristiche di potenza intesa come potere o come potenzialità[6].

9. Dalla dilatazione dello spazio europeo all'occupazione dello spazio mondiale

Sebbene i termini «dilatazione», «espansione» e «estensione» siano considerati sinonimi nel linguaggio corrente e sebbene la messa in pratica dell'azione che essi stanno a significare richieda spesso occupazione, conquista, dominio, colonizzazione, etc., sarà opportuno tentare di praticare alcune distinzioni non meramente terminologiche e di verificare come storicamente si sono concatenati questi termini in

[5] Cfr. A. Merler, *America, americanità*, *op. cit.*, p.93 ss. Su queste stesse tematiche cfr. A. Merler, *La rioccupazione dell'America Latina*, *op. cit.*, p.53 ss.

[6] Sui diversi «tempi» qui accennati si veda in particolare la trilogia completa di E. Galeano, *Memoria del fuoco*, Sansoni, Firenze, 1991

riferimento al processo storico che ha portato l'Europa al controllo e all'omologazione culturale delle popolazioni della Terra, proprio a partire dal momento del suo «incontro» con la terra e con gli abitanti di quello che successivamente verrà chiamato «continente americano»[7].

L'Europa altomedievale aveva subito alcune limitazioni e decurtazioni del proprio territorio storico e culturale grazie al sopraggiungere di nuove popolazioni dalle steppe asiatiche ma soprattutto a causa dell'espansione islamica. Più tardi l'Europa occidentale aveva sperimentato alcune forme di «riconquista», di occupazione armata di territori, verso oriente e meridione, con le crociate; e verso Nord-Est, con la politica espansionistica degli ordini militari e dei principi tedeschi. Contemporaneamente – e siamo fra XIII e XIV secolo – si sperimentano nuove vie terrestri, marittime o combinate terra-mare verso l'Asia, alla ricerca di merci e delle fonti di produzione (Marco Polo, conquiste venete dell'Egeo, riscoperta di rotte e piste più o meno note fin dall'antichità, grazie anche all'ordine assicurato in Asia dall'impero mongolo). A partire dall'inizio del secolo XV, però, i portoghesi mettono in atto un'altra strategia di viaggio per raggiungere l'India produttrice di spezie, di preziosi, di tessuti, etc. Una strategia che li vede protagonisti e che segue una rotta navale atlantica, che si dirige verso Sud e che li mette in comunicazione diretta con l'Africa subsahariana – con le sue culture e con i suoi Stati – e con nuove terre (come Madeira nel 1420 o le Azzorre nel 1439). Nel 1488 Bartolomeu Dias doppia il Capo di Buona Speranza, all'estremo Sud dell'Africa, verso l'Oceano Indiano, mentre Pero de Covilhã scende dal Mar Rosso e dall'Etiopia fino in India e fino in Mozambico.

Nel 1492 Cristoforo Colombo, navigando verso occidente, su una rotta esclusivamente atlantica, arriva ad una terra che viene subito indicata dagli spagnoli come «India» (la futura America). A questo punto solo i portoghesi s'accorgono, dopo un iniziale disorientamento, che si tratta di due diverse «Indie»: quella della rotta marittima da loro «scoperta» che fa il periplo dell'Africa e quella «scoperta» dagli spagnoli con Colombo e la sua flotta. Dopo l'esitazione dei primi anni, i portoghesi attuano una strategia che si potrebbe definire «globale»: partono verso Sud e oriente con la spedizione di Vasco de Gama (che raggiunge Calicut in India nel 1498) e verso Ovest (ma con una rotta più bassa, più a Sud, rispetto a quella di Colombo, grazie alle navigazioni ed esplorazioni atlantiche precedentemente effettuate) con la spedizione comandata da Pedro Álvares Cabral, che raggiunge le coste dell'attuale Brasile nel 1500. Va rilevato come i portoghesi non abbiano trovato, per poche decine di anni di differenza, alcuna seria resistenza alla loro navigazione e ai loro commerci in India e in tutto il Sud-Est asiatico, perché la potente flotta cinese dell'ammiraglio Cheng-ho aveva smesso di navigare. Se così non fosse avvenuto, forse la presenza europea in Asia sarebbe stata contrastata e il Portogallo non sarebbe diventato il nuovo centro europeo

[7] Per molti anni a venire, dal momento della «scoperta», le Americhe sarebbero state semplicemente le «Indie» oppure le «Indie occidentali», in riferimento alla rotta verso occidente seguita a partire dall'Europa. In realtà ogni sua parte veniva designata con un suo proprio nome, indigeno o europeo che fosse. Anche questo indizio sta a significare quanto indeterminato fosse ancora il progetto delle varie potenze europee in termini globali, nonostante fosse già iniziato abbondantemente il massacro e la distruzione. Il continente prenderà poi il nome di uno dei suoi più noti descrittori ed esploratori al servizio di più potenze, anziché quello di un suo conquistatore o governante. Per alcune analisi nella prospettiva qui indicata, compiute in epoca estranea ai «festeggiamenti» del cinquecentenario (fine anni Trenta di questo secolo), si veda fra gli altri, N. Meza, *Estudios sobre la conquista de América*, Editorial Universitaria, Santiago del Cile, 1971.

di smistamento di oro, spezie, etc., fino al momento in cui la Spagna non avrebbe trovato metalli preziosi in quelle che sarebbero poi diventate le colonie americane[8].

Questa dilatazione europea che ha per attori portoghesi e spagnoli, alla fine del secolo XV, appare diversa da quella che aveva visto muoversi la «cristianità» come un tutto durante le crociate e che tendeva ad una conquista dei territori dell'Oriente mediterraneo. Diversa anche dalla prospettiva teutonica e anseatica al Nord e dalle conquiste territoriali delle repubbliche marinare italiane; simile a quest'ultime, però, nel tentativo di aprire e mantenere aperte le rotte per il rifornimento all'Europa occidentale dei prodotti provenienti dal Sud-Est asiatico. È la molla della possibilità di rifornimento e di arricchimento mercantile, più che quella del possesso di territori, che caratterizza tale azione, basata su spedizioni esplorative (di scoperta e di conoscenza) più che su spedizioni di conquista. Va tenuta presente l'estrema novità della situazione, che comporta un movimento più marittimo che terrestre, finalizzato a ottenere prodotti da consumare in Europa, riguardante terre sconosciute in buona misura o di cui non si supponeva neppure l'esistenza, la vastità, la presenza di gente, la natura. Questo atteggiamento iniziale, di novità e anche di stupore, cambierà ben presto e si punterà ad una ufficializzazione non solo della «scoperta» ma, con essa e grazie ad essa, anche all'ufficializzazione del possesso e, di conseguenza, del dominio. Il dominio e il possesso nominale si trasformeranno poi in possesso effettivo e in dominio pieno su tutte le variabili con la colonizzazione e con l'instaurazione di una concezione imperiale che non ammette 1'esistenza di altre realtà, di altre isole socio-culturali, di altre forme autonome di esistere. Questo è il processo che si instaura con la presa di coscienza europea di essere giunti nel 1492 in uno spazio comunque «nuovo», non rivendicato da nessun altro potere statuale, religioso o economico riconosciuto dalle potenze occidentali. La dilatazione europea diventa ormai l'occupazione europea del territorio mondiale, a cui prenderanno posto via via tutti i poteri europei e tutte le loro manifestazioni culturali, giuridiche, statali, istituzionali, sociali, economiche, ecclesiastiche, militari[9].

La scoperta come piacere della conoscenza, come forma di scambio lascia a questo punto spazio unicamente al possesso e al dominio, attuabile attraverso la conquista che porta l'invasione (con negazioni dei valori esistenti in loco, con il ruolo della cupidigia,

[8] Le mosse compiute fra i due contendenti del momento, Spagna e Portogallo, sono caute e comportano laboriose trattative per la spartizione del mondo extra-europeo (ma è una spartizione-di competenza mercantile, nella supposizione iniziale di un'India orientale fortemente strutturata politicamente e militarmente, o si tratta di una spartizione territoriale vera e propria?). I trattati e le intese fra le due potenze stabiliscono in genere linee divisorie immaginarie, a partire da punti dati ma senza essere a conoscenza dell'entità del «quanto» viene diviso (si veda il trattato luso-spagnolo del 1479-1480 che lascia di spettanza al Portogallo quanto è a Sud delle Canarie; ma anche la bolla *Inter coetera* del papa Alessandro VI, del 1483, che traccia una linea a cento leghe dalle isole di Capo Verde, a Est della quale si sarebbero situati i territori portoghesi e a Ovest quelli spagnoli). Questi accordi, precedenti al 1492, possono spiegare la vaghezza dei riferimenti nautici contenuti nel diario di bordo e nella relazione di Cristoforo Colombo, tendenti a non concedere eventuali «terre scoperte» al Portogallo. Nel 1494 si arriverà al trattato di Tordesillas (*Capitulación de la partición del mar oceano*) che porta la linea stabilita nella bolla papale a 370 leghe verso Ovest, a partire dall'isola più occidentale di Capo Verde. Sulla base di tale documento, tutto interno alle potenze europee dell'epoca e con l'*imprimatur* della Santa sede a nome della cristianità, si procederà alla conquista (la legalizzazione della maggior espansione portoghese verso Ovest, in Brasile si ratificherà poi con i trattati di Madrid e di S. Ildefonso del 1750 e del 1777).

[9] Fra l'ampia bibliografia disponibile si rammenta T. Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino, 1991 (cfr. in particolare *La questione dell'altro*). Con sottolineatura specifica al ruolo imperiale del cristianesimo si veda G. Girardi, *La conquista dell'America dalla parte dei vinti*, Boria, Roma, 1992 (forse più pregnante il titolo della precedente edizione spagnola*: La conquista, ¿con què derecho?*, Nueva Utopia, Madrid, 1992).

con il genocidio, con la guerra di distruzione, di annullamento, di sottomissione e con l'inculturazione) e che, per rendersi stabile e duratura, ha bisogno di diventare colonizzazione permanente (di popolamento o, meglio, di ripopolamento). A partire dai primi decenni del 1500 le rotte ignote non portano più a quelle scoperte che prima non necessariamente erano diventate occupazioni, dominio, conquista, colonizzazione. Gli stessi partecipanti alle spedizioni navali e di penetrazione terrestre, i primi europei insediati, non si chiamano a caso *conquistadores*: ormai il processo di dilatazione dell'Europa è chiaramente quello della conquista e non più quello della ricerca di rotte, di mercanzie, di ricchezze, di conoscenze finalizzate alla conoscenza della navigazione, dell'astronomia o della Terra. Il processo diventa di espansione e di consolidamento del potere politico e tutta la cultura e la religione d'Europa fa quadrato intorno a questo obiettivo che già vede in contrapposizione i Paesi mediterranei a forte prevalenza cattolica e quelli nordeuropei a prevalenza riformata[10].

10. Scoperta *versus* conquista *versus* negazione?

La volontà-possibilità di espansione (come quella che si è resa possibile in Europa a partire dalla ripresa economica dell'XI secolo) richiede uno spazio, a disposizione o da reperire, in cui potersi espandere. Nel caso dello spazio a disposizione o noto ci si potrà dilatare in tempi brevi e con relativa facilità, ufficializzando il fatto mediante accordi, mediante guerre o grazie alle due modalità, quando l'esito è incerto o quando non si vuole arrivare ad una conquista che cancelli la realtà sociale e politica su cui si colloca la supremazia.

Quando lo spazio in cui espandersi è invece da reperire oltre lo spazio noto, sono necessarie lunghe preparazioni, vanno mirati i fini e predisposti alcuni passaggi di attuazione del progetto: vanno compiute esplorazioni finalizzate al ritrovamento o all'individuazione, con fissaggio di punti base che permettano l'orientamento e la continuità del rifornimento; va poi ufficializzato il reperimento mediante la proclamazione solenne della scoperta (poco importa se già nota ma ancora non ufficializzata, o se riconosciuta solo da altri soggetti sociali o in altri ambienti): ciò permette il riconoscimento da parte dei concorrenti e legittima il diritto di espansione privilegiata (fino alla conquista, alla colonizzazione, all'incorporamento); infine vi è la fase di esplorazione interna per la conoscenza del nuovo spazio, per delimitarlo e difenderne il possesso: si tratta della fase di occupazione vera e propria con conquista e invasione, con colonizzazione e incorporazione pacifica o guerreggiata.

A questo punto le due ipotesi di espansione (spazio noto e spazio reperito) sono allo stesso punto del processo, con garanzia di riconoscimento interno ed esterno dell'avvenuto possesso e del possibile esercizio del dominio. Sta ora nei rapporti di forze fra capacità di resistenza e di dominio, o nella politica messa in atto dai dominatori, il proseguire o meno in tappe successive che possono portare fino ad un

[10] Sul ruolo della Chiesa si veda Girardi, *op. cit*. e la bibliografia ivi citata. Allo stesso modo si veda anche il primo difensore degli indios: B. de las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, ed. it. a cura di Paolo Collo, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1991. Per la problematica essenziale dell'*altro* cfr. Todorov, *op. cit*. Per le relazioni prodotte dagli attori principali delle «scoperte» si veda in particolare Cristoforo Colombo, *Diario di bordo*, ed. it. a cura di Gaetano Ferro, Mursia, Milano, 1985; per la scoperta del Brasile, cfr. *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Agir, Rio de Janeiro, 1977. Per una rassegna bibliografica particolarmente attenta e ricca cfr. S. Conti, *Bibliografia colombiana 1793-1990*, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, Genova, 1990.

atteggiamento imperiale che non permette ai dominati che di rimanere tali, annullandoli e negando la propria esistenza. Nel processo di occupazione dell'America da parte europea e nel tentativo di far rendere economicamente la terra da ogni punto di vista (minerario, agricolo, zootecnico, industriale), si è praticata una invasione umana procedendo in parte o in toto a una sostituzione di popolazione, mediante l'eccidio o il confinamento o l'assimilazione della popolazione autoctona, sostituita da colonizzatori provenienti dall'Europa (liberi o semiliberi, nobili o poveri) e dall'Africa (schiavi). In questo modo è stato possibile far fronte anche numericamente alle possibili ribellioni o resistenze della popolazione indigena, garantire il consenso del dominio, rendere continuativa nel tempo la possibilità di sfruttamento delle risorse economiche. In questo modo l'Europa è riuscita a dilatare se stessa e il suo spazio (incorporando lo spazio americano) geografico, culturale, politico, militare, religioso, economico, ideologico, antropologico, seguendo le sue regole di mercato e morali, secondo le sue modalità, mode e procedure, secondo le subordinazioni che essa impone (schiavitù, ulteriore conquista di mercati, forme istituzionali e religiose e così via). Un dilatarsi che diventa sempre più totalizzante, di matrice imperiale, che non ammette l'esistenza dell'altro e di quelle differenze che permettono la sopravvivenza di tante isole sociali e culturali quanti sono i popoli che in esse intendono riconoscersi, ma che invece impone l'esistenza di un centro decisionale e di potere in concomitanza con una disseminazione di colonie che non sono altro che le periferie dell'impero, le consumatrici delle decisioni e degli ordini impartiti, il degrado dell'idea stessa di esistenza.

Nell'esperienza americana questa è stata la forma, non solo sostanziale ma anche ufficiale, delle colonie dipendenti dalle metropoli europee. A partire dalla fine del secolo XVIII, per tutto l'Ottocento e, in taluni casi, nel secolo attuale, è avvenuto quello che si chiama il sorgere del «sentimento nazionale» e il susseguente «processo di indipendenza» o di «liberazione». Con modalità differenziate, nelle diverse colonie appartenenti a ciascuna metropoli ma con una costante: gli attori sono sempre i discendenti dei colonizzatori, con scarso coinvolgimento delle altre etnie, nonostante si cerchi in molti casi (buona parte dei Paesi latinoamericani) di parlare di una «nazionalità» che prescinda dal dato etnico ma che si identifichi invece con i nuovi confini dello Stato che si è costituito. In altri termini, è avvenuto che i gruppi dirigenti creoli di derivazione europea – cioè nati e allevati in colonia; gli americani, appunto – si sono percepiti diversamente nel loro essere e nei loro interessi dai «regnicoli» europei, propugnando così l'indipendenza politica. Tali gruppi dirigenti non hanno naturalmente modificato il loro atteggiamento rispetto al resto della popolazione e anzi hanno mantenuto molto strettamente il potere e i propri interessi privati o di famiglia, continuando a fungere anche da intermediari verso l'esterno e da «rappresentanti della nazione». Ciò ha portato spesso i nuovi Stati a cercare a loro volta espansioni in altri spazi, interni al Paese (occupazione delle terre indigene, privatizzazione degli spazi pubblici, sfruttamento più intensivo dei lavoratori, sfruttamento estensivo del territorio senza rispetto per l'ambiente, etc.), nei confronti di altri coloni e di altri Stati americani (guerre per i confini e per l'accaparramento dei territori occupati dai nativi, sostituzione di colonizzazione, imposizione di ultimatum, espansionismo economico, controllo degli sbocchi al mare, controllo della politica economica e strategico-militare e delle vie di comunicazione, etc.); allargamento ad altri spazi fuori dal continente in cui riproporre lo

schema di dominazione utilizzato dall'Europa in America (terre artiche, Oceania e oggi anche Europa, Africa, Asia, Antartide)[11].

11. Frammentazione dell'America e nuova espansione in America Latina

L'atteggiamento dei Paesi americani nei confronti di una propria dilatazione continuamente riproposta, di un atteggiamento di potere al proprio interno (nei confronti delle proprie isole culturali, sociali, etniche) e di un tentativo di dominio al proprio esterno, non sposta di molto i termini del problema così come si sono venuti a concretizzare nel XVI secolo, in conseguenza della conquista iniziata dall'Europa: nei gruppi dirigenti di ciascun Paese e nei Paesi più forti nei confronti degli altri persiste una chiara .connotazione violenta e imperialista. Per di più, sembrano tramontate le visioni unitarie del continente, basate su un rispetto fra pari, per lasciare semmai posto a dottrine tendenti ad assicurare la preminenza da parte di potenze regionali o continentali. La stessa proposta dell'integrazione latinoamericana si perde in una serie di divieti incrociati o in imposizioni dall'alto e le politiche regionali di sviluppo e cooperazione si smarriscono nelle crisi economiche e politiche dei suoi membri, nelle emergenze sociali e sanitarie, nei rancori fra vicini, nell'idea di supremazia dello Stato sui diritti delle comunità, dei cittadini, della possibilità di fruizione sociale dell'ambiente e dei servizi[12].

Proprio in questo scenario vengono proposti nuovi criteri di classificazione delle regioni e dei Paesi del Continente, nuovi accordi e trattati, nuove comunità di lavoro e nuove ripartizioni di libero scambio che sembrano talora sottolineare le caratteristiche prima evidenziate e disintegrare invece quanto si era fatto nella direzione di un dialogo ampio, nello smantella-mento della visione imperiale, nel riconoscimento della pluralità di specificità e di differenziazione di bisogni fra sé dialoganti e cooperanti in piede di parità (almeno teorica!). Si pensi in proposito al Trattato economico fra Messico, Usa e Canada (Nafta); ma si pensi anche alla crisi dell'Organizzazione degli Stati americani di fronte ai problemi della pace e dell'intervento esterno in America centrale e nei Caraibi; oppure ai tentativi di togliere credito ad un'aggregazione dei Paesi latinoamericani partendo addirittura dalla negazione del concetto di America Latina, al di là delle differenze di area[13].

In effetti, a seconda dei criteri utilizzati, potremmo ottenere anche per il continente americano una serie di classificazioni, di identificazioni di regioni e di sub-aree, di caratteristiche zonali etc., Così, potremmo utilizzare criteri di collocazione geografica

[11] Di parere contrario, fra gli altri, sembra essere Carlos Rangel. Egli ritiene che la colonizzazione portoghese e spagnola sia essenzialmente «centrifuga», che rifiuti l'integrazione in America (essendo i coloni «di passaggio») e non basata sull'incorporazione e sull'integrazione esplicita e programmata, come accadde nelle colonie inglesi d'America. Su questo e su altri punti controversi cfr. C. Rangel, *Dal buon selvaggio al buon rivoluzionario*, Comunità, Milano, 1980; Id., *L'Occidente e il Terzo mondo*, Sugarco, Milano, 1983.

[12] Cfr. in particolare «popoli-testimoni», «popoli-nuovi» e «popoli-trapiantati» in D. Ribeiro, *Le Americhe e la civiltà*, Einaudi, Torino, 1975 (i tre volumi trattano di «formazione e sviluppo ineguale dei popoli americani»).

[13] Sull'accordo economico nordamericano cfr. P. Castro e G. Gaspar, *Il trattato per il libero commercio, Messico, Usa, Canada*, «Andes», 13, 1991. Per una concettualizzazione di «America latina» meramente come «America ispanica» basata su omogeneità culturali e linguistiche di provenienza unicamente spagnola cfr. C. Rangel, *op. cit*.

(pacifica, atlantica, artica, antartica; meridionale e settentrionale; Nord, Centro, Sud; continentale (N e S), istmica, insulare, etc.); di tipo climatico-colturale (equatoriale, tropicale, temperata, fredda, glaciale nelle due direzioni N e S; della foresta, della savana, della prateria, etc.; della manioca, del mais, della patata, del guanaco, del caribù, etc.); di tipo idrografico, o morfologico e geologico, o altimetrico e così via. Potremmo anche fare un riferimento a criteri antropologici e culturali: aruacano, patagone, tupi, quechua, atacama, bororo, pano, aruaque, caraibico, chibcha, maia, pima-nahua, shoschone, pueblo, sioux, algonchino, irochese, esquimese e tanti altri ancora; oppure possiamo distinguere un'America a prevalenza india, negra, bianca, meticcia, creola, asiatica, mulatta... Se usiamo criteri politici e definibili secondo la prevalenza della colonizzazione, possiamo avere un'America olandese, danese, russa, inglese, portoghese, spagnola, francese...; o possiamo valutare la quantità di immigrazione europea o africana e affiancarla a quella autoctona o valutarne la prevalenza latina o anglosassone (magari considerando centrale quest'ultima e periferiche le altre).

Ignorando totalmente la componente indigena precolombiana, in base alla convinzione che non conti in quanto non appartenente ai gruppi dirigenti nazionali, potremmo parlare di un'America Latina, di una africana e di una anglosassone; oppure, sulla base di una tendenza che sembra abbastanza in voga oggi, a partire dal riflesso che hanno i problemi sociali, etnici ed economici negli Stati Uniti, potremmo parlare di un'America anglosassone (e franco-anglosassone: Usa e Canada), di una ispanica o latina, di una afro-caraibica e di una lusitana o brasiliana. Ancora, c'è chi si affida a criteri di tipologia economica, parlando di parte sviluppata (industriale/postindustriale) e parte sottosviluppata (quasi tutto il resto, con eccezione dei «Paesi emergenti» o «in via di sviluppo»). Analogamente, la teoria dipendentista e neocolonialista ha individuato la parte metropolitana (in genere il Nordamerica) e la parte dipendente (tutto il resto).

La frammentazione dell'America Latina segue essenzialmente tre direttrici. La prima scorpora il Messico per aggregarlo al mercato nordamericano secondo le linee elaborate nel 1991. La seconda compie una distinzione sostanziale nel non tenere praticamente in conto le isole caraibiche e le dipendenze europee o per motivi politici, come nel caso di Cuba o Puerto Rico o Guiana, o per motivi etnici e linguistici come per Haiti, Giamaica, etc.), ma soprattutto nello scorporare dall'America Latina il Brasile, in quanto di colonizzazione portoghese e «ingombrante» per le sue dimensioni e potenzialità; si otterrebbe così una «America ispanica» depurata da *énclaves* francofone, lusofone, etc. La terza direttrice appare più analitica, tenta di distinguere e capire e può convivere perfettamente con l'accezione complessiva di America Latina, qualora la si assuma solo come metodologia di analisi delle specificità e non si intenda minare l'impianto generale dell'integrazione del subcontinente.

Avremmo così un'Austroamerica, o America australe, dal clima temperato o freddo, a forte presenza di immigrati europei recenti (a partire dalla seconda metà dell'Ottocento), formata da Cile, Argentina, Uruguay, e, eventualmente, la parte più meridionale del Brasile, avente caratteristiche assimilabili (solo Stati del Rio Grande do Sul e di Santa Catarina o anche quelli del Paraná e di São Paulo?). Tale caratterizzazione, letta in un certo modo, può apparire basata su elementi geografici (Cono Sud); letta in altro modo può esaltare l'aspetto che mette in risalto la supremazia etnico-culturale bianca, nonostante le innegabili ma circoscrivibili presenze indie.

Potremmo poi identificare un'America andina o indio-andina, essenzialmente riversata sull'Oceano pacifico, con eccezione del territorio dell'attuale Cile ma comprendente anche il Paraguay, insieme a Bolivia, Perù, Ecuador e Colombia. Un'area fortemente caratterizzata dalla presenza odierna dei «popoli testimoni» della storia precolombiana e dai loro dati etnico-culturali, e a cui si potrebbe aggregare – prescindendo dall'elemento montano andino – tutte le regioni istmiche e messicane se non fosse per la dispersione demografica e per la scarsa possibilità di caratterizzare in maniera india l'intero territorio da parte della popolazione indigena della foresta.

Questo elemento mette comunque in luce l'affinità anche con il resto del territorio grosso modo compreso (ad eccezione del lato andino) fra i due tropici e attraversato dall'equatore: potremmo parlare più che di un'America intertropicale o tropico-equatoriale, di un'America tropicalista. Quest'ultimo termine convoglia in sé non solo e non tanto denotazioni geografiche ma soprattutto connotazioni di tipo culturale e etnico che coprono una serie di elementi (e anche di stereotipi) che caratterizzerebbero la «latinità», così come oggi è indicata negli Stati Uniti: popolazione bruna, ottenuta dalla miscela di gente di origine americana, africana ed europea; talora forte presenza negra nel contributo culturale (soprattutto musicale, del sincretismo religioso, etc.) e nella composizione razziale; assenza di forti elementi di competitività interpersonale sul piano economico; vasta presenza della ruralità, etc. Si tratterebbe di un'area fisica molto ampia, comprendente tutta l'America meridionale atlantica, con esclusione della zona più a Sud, come precedentemente indicato; tutta la zona caraibica e istmica del Centro America per giungere sino al Nord del Messico e forse anche ai territori politicamente ex messicani spagnoli o francesi, attualmente incorporati nel Sud degli Stati Uniti.

La parte più a Nord dell'America settentrionale costituirebbe invece l'America boreale, composta dalla maggior parte del territorio degli Stati Uniti e del Canada, caratterizzata non solo dagli elementi geografici del costa-a-costa e dal clima temperato-freddo ma soprattutto dalla presenza di una popolazione a forte maggioranza bianca, con un tipo di vita tutto improntato alla cultura europea di matrice essenzialmente anglosassone e ai suoi valori e atteggiamenti culturali, con consistente esistenza di immigrati europei recenti, con una presenza indio-americana e africana che non dà l'impronta alla cultura complessiva. All'interno di questa area potrebbero semmai essere identificate delle *enclave* indie e negre, ma soprattutto polari-autoctone (eschimesi e aleuti) in Alaska, Canada, Groenlandia.

In questo modo, appare compromesso non solo il concetto di una comune americanità – peraltro già minato, dalla formulazione ed attuazione della «dottrina Monroe» nei secoli XIX e XX – vissuta pariteticamente dalle ex colonie europee del continente in base appunto alla loro matrice culturale europea, ma addirittura quella di una possibile latinoamericanità come costruzione originale e differenziata nell'incontro fra apporti indigeni, europei, sovente africani e talora asiatici. In altri termini, come costruzione sincretica e possibile di incontri, di tolleranze, di convivenze, di amalgama (anche se a partire da momenti di schiavitù, di imposizione, di genocidio, di violenza). Questo modo di intendere non solo sembra compromettere la dichiarazione di formale uguaglianza e parità fra tutti i popoli e Paesi del Continente ma sembra legittimare una nuova espansione e conquista in America Latina da parte degli europei e soprattutto da parte di quei loro discendenti americani che più si avvicinano ancor oggi al modello

culturale, etnico ed istituzionale- economico europeo e che non hanno intrapreso la strada della fusione, dell'amalgama, della costruzione della novità antropologica[14].

Questa frammentazione dell'America, e dell'America Latina in particolare, sembra poter legittimare un lavoro di «riordino» del Continente da parte del punto di vista e della forza materiale espressa dall'America boreale (o del Nord, o anglosassone), la quale può trovarsi di fronte non una coesa compagine di realtà sociali che dichiarano di avere un comune sentire e una causa comune, ma tanti «pezzi» che possono situarsi in maniera diversa, tante tessere che possono avere più collocazioni non solo sul piano della sovranità statuale (la pluralità di repubbliche e di federazioni) ma anche su quella di un sottile «distinguo» socio-culturale o su quella di una costruzione di gerarchie rispetto agli stadi dello sviluppo economico, dell'applicazione delle leggi di mercato e della democrazia rappresentativa formale, della composizione etnica e della maggior o minor vicinanza ai modelli originari europei. Davanti a questa apertura della campagna di rioccupazione e riconquista dello spazio americano, solo le componenti più oppresse, meno legittimate socialmente e più deprivate economicamente sembrano capaci di ritrovare unità di intenti e di azione, sembrano capaci di riscoprire una coscienza e una memoria che è frutto di una loro antica oppressione, rivendicando la loro americanità, a prescindere dallo Stato di cittadinanza o da altre divisioni continentali, rivendicando la propria specificità e insularità culturale e sociale all'interno di uno spazio continentale che appartiene anche a loro e all'interno di uno spazio mondiale che sembra voler uniformare ogni differenza, ogni tentativo di vivere secondo le modalità e i valori elaborati da ciascun aggregato umano, anche se non uniformati rispetto ad un «modello».

12. Il rapporto fra isole come superamento dello schema centro-periferia

L'occupazione europea che è cominciata con l'America e che si è poi estesa agli altri continenti ha proprio creato questa realtà nel mondo: la costruzione di un centro non che sostiene le sue parti decentrate ma che in esse si appoggia per esistere in quanto potenza, che da esse trae le proprie ricchezze e che null'altro sono se non delle immense periferie a cui comunicare le proprie decisioni o imposizioni. La costruzione di tale idea di impero – pur con le differenze cronologiche, di situazione e di «modello» di attuazione statale ed economica – ha soppresso quella della pluralità di situazioni fra loro in rapporto reciproco (seppur spesso conflittuale) che non devono per forza passare attraverso la mediazione di un centro e che hanno la capacità e l'autonomia di elaborare un proprio modo di essere ed una propria azione non improntata necessariamente alle modalità elaborate dal centro. È a questa modalità specifica di essere e di poter essere di ciascuna realtà sociale che si dà qui il nome di «isola».

I termini «isola» e «insularità» vanno, pertanto, specificati. È chiaro che per isola non si intende solo quel dato della geografia fisica consistente in una porzione di terra

[14] II contatto fra le due «Americhe bianche» (quelle dei popoli trapiantati, per dirla con D. Ribeiro), boreale e australe, sembra essere la strada più diretta anche se non sempre agevole, date disparità economiche, collegamenti e immedesimazioni con altre parti d'America o di mondo, presenze di subpotenze regionali come Messico o Brasile, etc. Il progetto dell'integrazione latinoamericana che tiene invece in conto sia la presenza degli indios-testimoni sia quella della costruzione di popoli-nuovi, può apparire come ostacolo al mantenimento di un mondo diviso in centri e in periferie che lascia scarso spazio ai popoli e al loro costruirsi nella pluralità insulare.

con intorno a sé dell'acqua da tutte le parti: un'isola diventa una realtà culturale, sociale, fisica, etnica, etc. che si differenzia rispetto a tutto ciò che la circonda. Il fatto dell'essere circondata da elementi diversi da quelli che la costituiscono non sta affatto a significare che essa sia «isolata», in situazione di incomunicabilità con ciò che le sta attorno o anche con ciò che le è distante. Al contrario, è proprio il riconoscimento della sua diversità e specificità che la rende soggetto riconosciuto e riconoscibile di rapporto e di comunicazione, a partire dalla sua capacità di elaborazione interna, di scambio, di autoreferenzialità, di proposta, di originalità, di autogoverno, di capacità di assumere autonomamente decisioni, di confrontarsi. Ne deriva che una realtà insulare come quella qui configurata non appare necessariamente «isolata» (nei rapporti esterni) né «isolazionista» (nel suo rinchiudersi). Al contrario, il concepire un mondo fatto di isole che non debbono temere la possibilità di una propria soppressione e una conquista egemonica fa sì che ogni realtà insulare, che ogni isola, faccia parte di un ampio sistema relazionale in cui l'espressione di ciascuna sia possibile, nonostante i conflitti che possano insorgere ma che comunque non negano e sopprimono l'idea stessa di esistenza di una pluralità di situazioni e di realtà[15].

L'azione europea in America ha invece creato proprio questa situazione di negazione della pluralità, della possibilità di esistenza autonoma se non con riferimento a un centro obbligatorio di cui si diventa tributari. Questa negazione del principio di distinzione che nega l'insularità possibile (sostituito semmai dal principio di quantità e di qualità dell'area delimitata), si è estesa pure all'interno dello stesso continente americano, nel momento in cui parti di esso hanno avuto la forza materiale di imporlo alle altre parti come regola imperiale, che si oppone alle tante visioni dei popoli, delle tante isole costruite dalle tante genti. Questo schema di azione e di aggressione ha reso giustificabile – anzi, giusto – il sistema della violenza: una violenza interiorizzata dalla gente fino al punto di considerarla forma normale di regolazione fra le persone e fra gli aggregati umani o fra questi e la natura stessa[16].

Questa logica porta all'idea che nulla possa rimanere isola, che tutto vada conglobato in uno spazio di azione del centro, così come l'Europa aveva annullato le specificità americane e le aveva conglobate nel suo spa-zio strategico, sottomesse al suo «centro». La formulazione meccanicistica della stessa «teoria della dipendenza» rappresenta molto bene questo modo di intendere e di procedere, nel suo stabilire rapporti duali e fissi fra metropoli e colonie (nonostante il suo obiettivo fosse quello di valorizzare la coscienza e la possibilità di riscatto delle periferie). Sembra che questo modo di procedere continui proprio anche nei confronti delle diversità residue, nei confronti di quelle isole che persistono nel continente americano e che sono, secondo i punti di vista, o da valorizzare o da assorbire e annullare. L'America Latina presenta numerose situazioni di non omologazione al centro e possiede ancora situazioni insulari che non sono comprensibili nella modalità di vita della «periferia» che nulla elabora ma che segue il centro. Per questo l'America Latina vive oggi una situazione di nuova aggressione, di tentativo di nuova rioccupazione totalizzante del suo spazio fatto di situazioni che non sempre si adeguano al «modello» proposto dal centro. Salvaguardare le insularità acquista allora il significato di salvaguardare e dare forza per il futuro al progetto di una umanità fatta di tanti contributi di esperienza non solo individuale ma anche societaria.

[15] Sui concetti qui esposti e sulle loro applicazioni cfr. A. Merler, *Le isole, oltre i mari* e M. Niihara, *Un tentativo di ragionare sulla teoria dell'insularità*, ambedue in «Quaderni Bolotanesi», 18, 1992.

[16] In proposito cfr. B. de las Casas, *op. cit.*; T. Todorov, *op. cit.*; G. Girardi, *op. cit.*

Riferimenti bibliografici / References

A carta de Pero Vaz de Caminha, Agir, Rio de Janeiro, 1977.
Castro P., Gaspar G., *Il trattato per il libero commercio, Messico, Usa, Canada*, «Andes», 13, 1991.
Colombo C., *Diario di bordo*, ed. it. a cura di Gaetano Ferro, Mursia, Milano, 1985.
Conti S., *Bibliografia colombiana 1793-1990*, Cassa di risparmio di Genova e Imperia, Genova, 1990.
de las Casas B., *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, ed. it. a cura di Paolo Collo, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1991.
Galeano E., *Memoria del fuoco*, Sansoni, Firenze, 1991.
Girardi G., *La conquista dell'America dalla parte dei vinti*, Boria, Roma, 1992.
Girardi G., *La conquista, ¿con qùe derecho?*, Nueva Utopia, Madrid, 1992.
Merler A., *America, americanità*, «Andes», I, 1, 1987.
Merler A., *La rioccupazione dell'America Latina*, «Andes», VI, 15, 1992.
Merler A., *Le isole, oltre i mari*, «Quaderni Bolotanesi», 18, 1992.
Meza N., *Estudios sobre la conquista de América*, Editorial Universitaria, Santiago del Cile, 1971.
Nerfin M., *Né principe né mercante: cittadino*, in Tarozzi A. (cur.), *Visioni di uno sviluppo diverso*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1990.
Niihara M., *Un tentativo di ragionare sulla teoria dell'insularità*, «Quaderni Bolotanesi», 18, 1992.
Rangel C., *Dal buon selvaggio al buon rivoluzionario*, Comunità, Milano, 1980.
Rangel C., *L'Occidente e il Terzo mondo*, Sugarco, Milano, 1983.
Ribeiro D., *Le Americhe e la civiltà*, Einaudi, Torino, 1975.
Todorov T., *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino, 1991.

Ricevuto: 02/05/2018
Approvato: 31/08/2018

Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial

Verónica Soto Pimentel[*]

Abstracts

In the decade of the Nineties a group of thinkers and academics gave form to a new critical perspective to think about the social situation of Latin America and the advance of neoliberalism in the region. This is the project Modernity/Coloniality and its proposal of the *pensamiento decolonial*. The Author exposes two of her mayor contributions: the concepts of coloniality of power and utopia of the total market.
Keywords: coloniality of power, idea of race, eurocentrism, utopia of the total market, myths

Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial, por *Verónica Soto Pimentel*

En la década de los Noventa un grupo de intelectuales y académicos dieron forma a una perspectiva crítica para discutir sobre la situación social de América Latina y el avance del neoliberalismo en la región. Éste es el proyecto sobre Modernidad/Colonialidad y su propuesta del pensamiento decolonial. La Autora expone dos de sus principales aportes: los conceptos de colonialidad del poder y de utopía del mercado total.
Palabras claves: colonialidad del poder, idea de raza, eurocentrismo, utopía del mercado total, mitos

Negli anni Novanta un gruppo di intellettuali e accademici hanno dato forma a una prospettiva critica per discutere della situazione sociale in America Latina e sull'avanzamento del neoliberismo nella regione. Questo è il progetto Modernità/Colonialità e la sua proposta del cosiddetto *pensamiento decolonial*. L'Autrice espone due dei suoi principali contributi: i concetti di colonialità del potere e di utopia del mercato totale.
Parole chiave: colonialità del potere, idea di razza, eurocentrismo, utopia del mercato totale, miti

Introducción

Durante la década de los Noventa convergen en diversas instancias de debate y discusión de las ciencias sociales un grupo de investigadores y docentes que, preocupados por la situación socioeconómica de América Latina y el avance del neoliberalismo en la región, buscarán alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado, cuya defensa más coherente era el neoliberalismo, discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, el de la sociedad liberal moderna (Lander, 2005)[1].

Estas propuestas se conocerán posteriormente como el grupo o proyecto Modernidad/Colonialidad y su propuesta de pensamiento decolonial. Su emergencia

[*] Facultad latinoamericana de ciencias sociales (Flacso), Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas (Conicet), Buenos Aires (Argentina); e-mail: veronicapaz.s@gmail.com.

[1] El proyecto Modernidad/Colonialidad se fue conformando al alero de reuniones y debates que se organizaban en distintos Países de América, eventos o talleres en los que participaban grupos de académicos e investigadores que convergían por las temáticas tratadas. Entre sus primeros progonistas están: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustin Lao-Montes, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Dussel y Immanuel Wallerstein (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

debe ser entendida en el contexto y en coetaneidad «con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo XX» (Segato, 2014: 36). Esta década es significativa en cuanto reconcentración global del poder del capital. De hecho, «el colapso del mundo socialista significó un fortalecimiento del poder imperial de los Estados Unidos, y un avance extraordinario del proceso de la mercantilización de la vida en todo el planeta. Ello limitó severamente los márgenes de libertad que la confrontación bipolar abrió para muchas experiencias no alineadas. En este sentido, significó un duro revés para las luchas anticapitalistas» (Lander, 2015: 406), en tanto la transición desde una configuración bipolar del mundo a una unipolar terminaba constatando, en el sentido común, que sólo uno era el orden global posible y deseable para alcanzar el bienestar social, el del libre mercado. Se legitimaba así el triunfo de una «sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida» (Lander, 2005:12).

Para el grupo Modernidad/Colonialidad este relato contrastaba con la experiencia del neoliberalismo en Latinoamérica – iniciada incipientemente en los Setenta. En efecto, la privatización de servicios y empresas públicas, la flexibilidad laboral y la liberalización del mercado, entre otras, venían generando procesos de concentración de la riqueza y de empobrecimiento de diversos sectores de la población. Lo diferente en este contexto era que dichas consecuencias parecían alcanzar tal potencialidad que ponía «en juego nuestra supervivencia como especie y quizás inclusive la de otros seres vivos del planeta» (Quijano, 2014[b]:12).

Por otra parte, la crítica situación existencial generaba acciones de supervivencia en los sectores más afectados basados en la solidaridad, la reciprocidad, la igualdad y la autoridad comunal[2]. Si bien estas experiencias existían previamente, destacaban porque rompían con el imaginario de que el único orden social posible era el del libre mercado basado en el individualismo, la propiedad privada y la democracia representativa. Así, afirmaban que «la universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global» (Quijano, 2014[a]: 121).

Contradictoria también era la convivencia de este imaginario con movilizaciones crecientes de resistencia por parte de sus víctimas, que «tiende a desarrollarse como modo de producción del nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que están juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia» (Quijano, 2011: 84)[3].

[2] Las experiencias del bien vivir son descritas por Quijano (2011) como un «complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la Colonialidad/Modernidad/eurocentrada» (77). Identifica el origen del bien vivir en las comunidades indígenas de América Latina, que estudia especialmente para el caso de Perú.

[3] La defensa de la vida humana y de las condiciones de vida en el planeta eran el nuevo sentido otorgado a las luchas por la resistencia a la hegemonía del neoliberalismo (Quijano, 2004, 2014[b], 2011). Dichas acciones se destacaron por su autonomía frente a las lógicas partidistas estado-céntricas de izquierda, por el rechazo a la global desesperanza del There is no alternative (Tina) y la propuesta de *Otro mundo es posible* (Lander, 2015). Expresiones de resistencia de los Noventa fueron: El caracazo (1989); los movimientos indígenas del Ecuador (1990), la marcha indígena en Bolivia (1990), la Cumbre de la tierra de Río de

Es en este contradictorio contexto – cuya crisis dará pie a la conformación de un bloque de Países latinoamericanos que gobernaron nuestros Países con proyectos políticos contrahegemónicos y antineoliberales[4] – en que emerge en el ámbito de las ciencias sociales el proyecto Modernidad/Colonialidad y su propuesta de pensamiento decolonial. Su objetivo será dar respuestas a la contradicción entre el hegemónico imaginario de la unipolaridad y su convivencia, invisibilizada, de experiencias que lo contradicen.

El entendimiento de esta cuestión será mucho más amplio que la particular implementación del neoliberalismo en América Latina en esos años: éste sólo sería la más reciente expresión de un patrón de poder mundialmente hegemónico que opera mitológicamente en base al endiosamiento del capital como pieza central, objeto de deseo y trascendente punto de referencia de un sistema económico particular, el *sistema capitalista* (Mignolo, 2014). Este patrón tendría su origen en la *colonialidad del poder*, es decir, en la muy novedosa y particular relación de dominación instaurada entre vencedores – europeos – y vencidos – indios – luego de la conquista de América. En dicha relación, a los elementos de superioridad bélica, se sobrepusieron como eje de legitimidad, los de *idea de raza* y *eurocentrismo* (Quijano, 2005).

Este patrón colonial del poder es el eje fundamental que permite explicar la contradictoria lógica de funcionamiento del capitalismo. No es paradojal que sus pretensiones civilizatorias se acompañen de procesos de empobrecimiento y expresiones culturales que la contradicen, sino que le son constitutivas. De ahí el sentido de inscribir la colonialidad del poder en la Modernidad/Colonialidad: «la colonialidad no es lo opuesto de la modernidad, es su hermano gemelo escondido en el ático […]. Por lo tanto, mientras que la retórica de la modernidad anuncia siempre la salvación, el progreso, la civilización, el desarrollo; la puesta en acción de las ideas que la retórica promueve, conduce a la explotación, el racismo, la desigualdad, la expropiación, la injusticia, etc.» (Mignolo, 2014: 9).

En tanto las discusiones y reflexiones del proyecto Modernidad/Colonialidad han sido y son un importante y novedoso aporte a la crítica y propuesta reformativa del modelo neoliberal, el siguiente artículo describe, primeramente, las características del proyecto y su propuesta de decolonialidad. Posteriormente, presenta los aportes de Quijano a esta corriente con el concepto de *colonialidad del poder*. Por último, reseña algunas tesis de Lander sobre la *utopía del mercado total*, como el modo en que la colonialidad del poder se desenvuelve en el contexto del neoliberalismo de los Noventa[5].

Janeiro (1993), la rebelión zapatista (1994); el encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo (1996), la guerra del agua en Cochabamba (2000), el Foro mundial social (2001), por sólo mencionar algunos (Lander, 2015).

[4] Desde fines de los Noventa hasta la primera década del nuevo milenio, confluyeron en Sudamérica una serie de gobiernos populares y progresistas cuyos proyectos políticos tuvieron como objetivo establecer las condiciones de posibilidad de una sociedad contra-hegemónica y anti-neoliberal, que permitiera revertir a largo plazo la situación de exclusión y pobreza de las mayorías pobres de la región, sobre todo de las comunidades históricamente subalternizadas. Entre ellos estuvieron los gobiernos de Lula (Brasil), los Kirchner (Argentina), Mujica (Uruguay), Morales (Bolivia), Lugo (Paraguay), Chávez (Venezuela).

[5] Sin bien el pensamiento decolonial se gesta en los Noventa como proyecto intelectual colectivo para hacer frente a la supuesta unipolaridad de un mundo hegemonizado por el neoliberalismo y Estados Unidos, su configuración deviene del ejercicio reflexivo previo y crítico al capitalismo de cada uno de sus participantes y se reformulará posteriormente con el advenimiento de la multipolaridad. Sin perjuicio de ello, el aporte de Quijano y el concepto de colonialidad del poder es clave para establecer el hilo

1. El proyecto Modernidad/Colonialidad

La propuesta del grupo Modernidad/Colonialidad es de orden epistemológico: la hegemonía neoliberal es constitutiva a una perspectiva de conocimiento y una forma de construcción del saber, el *pensamiento único*, que tuvo «la capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada – pero igualmente normal – de la experiencia humana» (Lander, 2005: 12). Esta perspectiva no se puede atribuir al contexto geopolítico de dicha época. Es un fenómeno con varios siglos de existencia dentro de la trayectoria del pensamiento social occidental (Lander, 2005): es paralela a la conquista del continente y la imposición del modelo civilizatorio moderno/colonial europeo.

Esta perspectiva desencadenó la violencia epistémica – en palabras de Mignolo (2014, 2007[a], 2007[b]) –, es decir, la negación, desprecio y usufructo de todo conocimiento que no se adecuara a los parámetros del pensamiento único o bien fuera funcional a su engrandecimiento. Ocurrió primeramente sobre las comunidades indígenas, aniquilando, explotando y expropiando sus formas propias de construcción del saber y de reproducción de la vida. Luego, con la teorización de la idea de raza y de la sociedad moderna-racional. Ambos sucesos terminaron justificando y fundamentando la defensa, por naturaleza, de los intereses económicos de la elite europea dominante y de la conformación del capitalismo global (Quijano, 2005; Lander, 2005).

Esta reflexión permite situar la «fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal […] en condiciones histórico-culturales específicas. El neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y oposiciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental. Esto le da la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna» (Lander, 2005: 12).

Al pensamiento único el grupo contrapone el *pensamiento decolonial* como vía para el desocultamiento de aquellos saberes y formas de vida negados por la colonialidad del poder, como lugar originario que nos permitiría construir alternativas teóricas y políticas a la hegemonía de un modelo civilizatorio que se instauró hace más de 500 años y cuya más reciente versión es el neoliberalismo.

2. El pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial se reconoce como un *pensamiento fronterizo*, quedó en los límites del pensamiento único. Esto da vuelta la geopolítica del conocimiento válido y científicamente legitimado que tiene lugar en Europa y los Países del Norte: no es posible admitir la existencia de una sola forma de saber y de ser de las sociedades. En este sentido, ruge y se gesta «en diálogo conflictivo con la teoría política europea, para Europa, y desde ahí para el mundo» (Mignolo, 2007[b]: 32).

---

conductor del proyecto hasta la actualidad (Segato, 2014). En tanto este escrito se centra en los orígenes del pensamiento decolonial, no se desarrollarán las actuales reformulaciones del grupo. Solo se referirán brevemente en relación a los dos autores a reseñar.

La decolonialidad es cuestionamiento a la naturalización del pensamiento único y desocultamiento de sus consecuencias, como vía para encontrar otros pensamientos, otras sociedades (Mignolo, 2014). El pensamiento decolonial es *desprendimiento*, se reconoce como *diferencia colonial*, como un afuera descrito y determinado por un adentro (civilizado-imperial) totalizante y totalitario. Por otra parte, es «apertura y libertad de pensamiento y formas de vida-otras (economías-otras teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia» (Mignolo, 2007[b]: 29-30).

No pretende volverse un pensamiento único de izquierda, su crítica es precisamente la universalización de un pensamiento histórico-particular que manipula la realidad y la forma que ésta adquiere, para así someter a las gentes. Por ello, es el pensamiento «de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único» (*Ibidem*: 33).

Descolonizar el pensamiento significa indagar en las condiciones histórico-culturales específicas que dieron con la diferencia colonial, comprendiendo desde ahí los sucesos socioeconómicos y políticos actuales. Ese lugar es el de la herida colonial (2007[a]; 2007[b], 2014): la traumática experiencia de colonización del continente y el modo de relación de dominación que allí se instauró, cuestiones que no cesaron con la independencia de las naciones, perviviendo estructuras de subordinación político-institucionales del periodo colonial[6]. Es más, éstas ni siquiera habrían perdido fuerza con el término de la modernidad y el paso a la posmodernidad: habría más bien una transición hacia una colonialidad global, cambiando los términos de la dominación, pero no su estructura interna de funcionamiento (Mignolo, 2014).

En lo que sigue, describiremos cómo se gesta el patrón que da continuidad a dichas cuestiones: la colonialidad del poder.

3. Aníbal Quijano: colonialidad del poder

La colonialidad del poder, aporte de Aníbal Quijano[7] al pensamiento decolonial, refiere al *nuevo patrón de poder*, de carácter global, que emerge con la conquista de América. Con continuidades y rupturas, ha tenido la capacidad de reproducirse y reinventarse hasta la actualidad, así como mantener su hegemonía, más allá del término del período histórico que lo originó.

Dicho patrón de poder es el comodín analítico que explicará por qué la forma más actual de la colonialidad del poder, el neoliberalismo, no se considera globalmente como un brutal fracaso, aun cuando ha sido causante de pérdidas para la mayoría de la población latinoamericana (Quijano, 2004)[8].

[6] Este fenómeno ha sido tratado, entre otros, por Castro-Gómez, R. Grosfoguel (2007), Sousa Santos (2006), Mignolo (2007[a]), Quijano (2007; 2005).

[7] Quijano trata en diversos textos la colonialidad del poder y su realización en situaciones sociales, económicas, políticas y culturales en América. Aquí se toma la descripción que hace en *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2005), ya que en este escrito se presenta una definición englobadora de los escritos anteriores, y donde su peso permite posicionarlo como un texto fundacional del grupo Modernidad/Colonialidad.

[8] La actual configuración multipolar del mundo, junto con la todavía hegemonía de la colonialidad del poder, es analizada por Quijano como el momento de mayor conflicto de nuestros tiempos: el de la colonialidad/descolonialidad del poder. En otras palabras, estaríamos viviendo el momento de mayor crisis del capitalismo, en tanto su hegemónico dominio está siendo contrastado por constantes y

3.1. Idea de raza y eurocentrismo

La *idea de raza* y el *eurocentrismo* (Quijano, 2006; 2007; 1993; 2005) son los elementos constitutivos de la colonialidad del poder que dieron lugar a un proceso que definió «nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad» (Quijano, 2006: 3). La configuración y (re)producción de este patrón de poder se asocia con dos procesos históricos convergentes: la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y el mercado mundial (Quijano, 2005).

3.1.1. Idea de raza

La *idea de raza* es un concepto propiamente moderno/colonial, no existía antes de la conquista de América. Su novedad radica en que la legitimidad de las relaciones de dominación no está dada por la superioridad bélica de unos de los oponentes, sino sobre todo por supuestas estructuras biológicas diferenciales entre ellos[9]. Conquistadores y conquistados adquieren su lugar en una relación de dominación según la raza a la que pertenecen; los dominadores son los españoles – más tarde europeos – porque su raza blanca es superior, mientras que los dominados son los indios – más tarde mestizos y negros – por su inferioridad racial.

Con el tiempo se naturalizó este tipo de legitimación de las relaciones de dominación, proceso reforzado por la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo y por «la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos» (*Ibidem*: 203).

Además, como eran constitutivos de esta relación las jerarquías, lugares y roles sociales «raza e identidad racial [se] fueron [estableciendo] como instrumentos de clasificación básica de la población» (*Ibidem*: 202). Esto implicó que la idea de raza degenerara en una división social de la raza, donde a la identidad de indio, negro, mestizo y blanco, se le asignaba un lugar determinado y diferente en la sociedad: «los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como en sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva

heterogéneos cuestionamientos y formas de resistencia. Para Quijano la pervivencia del patrón colonial del poder obliga a vivir *adentro y en contra*, a través de una lucha y *subversión* epistémica constante. Esto no significa reemplazar la hegemonía del capital colonial/moderno/eurocentrada por otra, sino que producir muchas epistemes alternativas que le hagan frente, que es lo que hoy está ocurriendo a nivel global: la producción de varias y nuevas epistemes, con varias formas, varios momentos y varios espacios históricos (Quijano, 2017).

[9] Quijano explica cómo a partir de la conquista de América y la naciente idea de raza emergen categorías de clasificación social históricamente desconocidas: las de indio, negro, mestizo; y las de español y portugués, que dejan de referir a una procedencia geográfica o de País de origen, para ser asociados a una identidad racial.

sociedad» (*Ibidem*: 203). Para Quijano, este es el mecanismo de clasificación social más eficaz vigente hasta la actualidad.

Paralelamente, se fue instaurando una nueva estructura de control del trabajo, el capitalismo, donde «todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articulados alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial» (*Ibidem*: 204), incluidas la esclavitud, la servidumbre, la producción mercantil, la reciprocidad y el salario. Así, se constituyó un patrón global del control del trabajo, de sus recursos y productos en torno a y en función del capital, es decir, una «nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo global» (*Ibidem*: 204).

Con el tiempo, idea de raza y capitalismo global devinieron en una sistémica división racial del trabajo, donde «cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que pareciera como naturalmente asociada» (*Ibidem*: 205). Se asoció la blanquitud social con el salario y los puestos de mando en la administración colonial, en tanto se asumía que el trabajo pagado era privilegio de los blancos o europeos. A su vez los conquistadores asociaron el trabajo no pagado a las razas dominadas, porque eran razas inferiores: estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos, a la vez que no eran dignos del pago de salario.

3.1.2. Eurocentrismo

El proceso de naturalización de la idea de raza, como eje articulador de la división social y del trabajo y, por ende, de la explotación indígena y la concentración de riquezas en manos de los españoles, no es comprensible sin el fenómeno del *eurocentrismo*.

El eurocentrismo refiere a la construcción intersubjetiva de una racionalidad específica y novedosa que concibió un solo orden *cultural* global válido, el de la sociedad europea occidental. Su supuesta superioridad la posicionaba como el modelo, el deber ser, al que se debían incorporar todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales del mundo.

El eurocentrismo es la cosmovisión que se fue imponiendo entre los conquistadores, fundamento, junto con la idea de raza, de la dominación y explotación de las comunidades indígenas – y que más tarde conformará también la subjetividad de los conquistados. Propio del blanco era saberse perteneciente a una sociedad naturalmente superior y más avanzada que el resto de las sociedades de la humanidad, construyendo una perspectiva temporal histórica que reubicaba a los pueblos coloniales en el pasado de una trayectoria que culminaba con ellos. Esta cosmovisión no sólo fue una creencia, sino que también un saber que formulaba teóricamente por qué «los pueblos colonizados eran razas inferiores y – por ello – anteriores a los europeos» (*Ibidem*: 211). Ello llevó a que las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa y el resto del mundo se fueran codificando en categorías binario-excluyentes, organizadas en referencia a lo inferior-superior y lo atrasado-avanzado (oriente/occidente, primitivo/civilizado, mágico-mítico/científico, irracional/racional, tradicional (moderno, Europa/no-Europa, respectivamente).

Así, el eurocentrismo fue la herramienta epistemológica y cultural que justificó el despojamiento a todos los pueblos de la *barbarie* de sus identidades históricas y los excluyera de la producción cultural e intelectual de la humanidad. El proceso de imposición del orden social europeísta en Latinoamérica necesitó de una teoría de la sociedad que legitimara a los colonizadores, pero que a la vez lo eximiera de culpa, a expropiar a los colonizados de sus descubrimientos culturales que sirviesen al desarrollo del capitalismo, la represión a las formas de conocimiento y patrones de producción de sentido de los colonizados y, por último, que los colonizados tuvieran que aprender la cultura de los colonizadores en todo cuanto fuera útil para la reproducción de esta relación asimétrica de dominación (Quijano, 2005).

En definitiva, idea de raza y eurocentrismo son los elementos constitutivos de un dispositivo de poder que justificó y legitimó la explotación de las poblaciones indígenas para la reproducción del capital en beneficio de la población. Los mecanismos de operación de la colonialidad del poder fueron tremendamente eficientes y sutiles. Permitía deslindar responsabilidad a los conquistadores de las empeoradas condiciones de vida de las poblaciones conquistadas: la pobreza e ignorancia de los indios era resultado de su cultura y orden social inferior y atrasado; el desarrollo y bienestar de la sociedad europea occidental era resultado de su superioridad intelectual, cultural y social dada por blanquitud racial.

Por último, la colonialidad del poder generaba y reproducía la dependencia de los dominados a los dominadores, no sólo por el despojo material continuo, sino también por la capacidad de inscribir en la subjetividad del colonizado su carácter de ser inferior, atrasado y necesitado de convertirse en aquello que nunca logrará ser: el ciudadano racional-moderno-blanco-europeo[10].

4. Edgardo Lander: utopía del mercado total

Manteniendo el patrón colonial del poder como base, Edgardo Lander[11], en el contexto de la pretendida configuración unipolar del mundo de la década de los Noventa, propone una interpretación para comprender y develar aquello oculto tras las contradictorias pretensiones del neoliberalismo de constituirse como único modelo de orden social posible y deseable: la utopía del mercado total y los mitos que la reproducen. Con ello, intentará dar cuenta cómo «las perspectivas de conocimiento eurocéntricas constituyen el eje central del discurso que naturaliza, y por ende le otorga el carácter de proceso inexorable, a las actuales tendencias que profundizan la

[10] Lo que obviamos es que el europeo-blanco-superior existe en tanto existe el indio-mestizo-negro inferior.

[11] Interesa mencionar el importante rol político-intelectual-crítico que en ha tenido Lander en el debate sobre la caída o crisis de los últimos gobiernos progresistas en América Latina y, sobre todo, de Venezuela (Lander, 2004, 2007, 2016, 2018). Afirma que los gobiernos contrahegemónicos de principios de siglo XXI no tuvieron o no han tenido la capacidad de superar la lógica colonial de las estructuras sociales y de poder. Esto sería consecuencia tanto de la dependencia con el extractivismo y la lógica rentista para financiar el gasto social, como por el papel del Estado como gran decidor sobre la organización social y la redistribución de las riquezas, lo cual ha defendido incluso con la represión al pueblo. Esto entra en contradicción con lo que los gobiernos progresistas o de izquierda prometían defender: la autonomía y participación de los movimientos populares e indígenas y, con ello, el respeto a las diferentes formas de organización social, cultural, política y económica (Lander, 2018, 2017, 2013). Un ejemplo de dichas contradicciones son las constituciones plurinacionales de Ecuador y Bolivia y el Petroestado venezolano (Lander, 2013).

polarización entre una minoría privilegiada y las mayorías excluidas y sometidas en todo el mundo» (Lander, 2004ª: 259)[12].

En el contexto de fines del siglo XX la utopía del mercado total refiere al paradigma de sociedad que cuenta como imaginario de construcción de futuro al mercado, siendo «los criterios de asignación de recursos y toma de decisiones por parte [de éste] […] [los que] conducen al máximo bienestar humano y que, por ello, es tanto deseable como posible la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo con [esta lógica]» (Lander, 2002: 52). Es una utopía eurocéntrica en tanto se autoconcebía como único y posible modo de organización social, económica, política y cultural, siendo el neoliberalismo el final del camino para arribar al máximo bienestar material.

La hegemonía de la utopía del mercado total se pregonaba aun cuando las condiciones de existencia en América Latina y el mundo ya venían empeorando, y alcanzaban lo que hasta ese momento era su punto más álgido (Lander, 2004ª)[13]. Así también su pretendida universalidad natural convivía con la destrucción, descalificación y/o invisibilización de otras formas de lo social que operaban con lógicas no mercantiles.

Son estas contradicciones las que hacen a Lander interpretar la hegemonía de la utopía del mercado total como un mecanismo que desdobla la realidad, creando *mitologías* que alteran las verdaderas cualidades del neoliberalismo, haciéndolo pasar como un modelo virtuoso y fructífero para mejorar las condiciones de vida de la población, aun cuando sólo beneficia a pocos. En lo que sigue, se describirán los mitos que se desprenden de algunas premisas operativas del patrón de poder neoliberal (Lander, 2004ª; 2002).

4.1. Crecimiento sin fin

Enmarcado en la tradicional tesis del derrame, el neoliberalismo aboga al crecimiento como salida a las problemáticas sociales en América Latina. Para lograrlo es fundamental incentivar la inversión extranjera y la liberalización del mercado, volviéndose el crecimiento «una exigencia estructural del funcionamiento de la sociedad» (Lander, 2002: 56).

Pero el crecimiento de los Países latinoamericanos ha tenido «poco que ver con los niveles de bienestar material y de consumo de la población» (*Ibidem*: 56). Por el contrario, ha mostrado que las políticas libre-mercantiles no permiten derramar riquezas sino concentrarlas. Así, su creencia oculta el que sólo con una «radical redistribución el acceso y uso de los recursos y capacidad de carga del planeta a escala global sería posible el logro de niveles de vida dignos para las mayorías pobres del planeta» (*Ibidem*: 57). Ya que, dado el carácter finito de los bienes materiales, el acaparamiento de riquezas de los ricos sucede necesariamente con el empobrecimiento de los más pobres.

[12] Para un análisis de la utopía del mercado total y de los mitos que la reproducen aplicado a los primeros meses de gestión del gobierno de Mauricio Macri en Argentina ir a Soto Pimentel (2017).

[13] Y seguirá así. En el informe de Oxfam (2017) se afirma que 8 personas poseen la misma riqueza que 3.600 millones de personas (la mitad de la humanidad); los ingresos del 10% más pobre de la población mundial ha aumentado menos de 3 dólares al año entre 1988 y 2011, mientras que los del 1% más rico han incrementado en 182 veces más sus ingresos.

4.2. Naturaleza egoísta del humano

El neoliberalismo supone que el humano es por naturaleza egoísta e individualista y que busca siempre su propio beneficio. Una sociedad de mercado, promotora de la libertad individual para elegir, se vuelve, entonces, «la sociedad que mejor expresa la naturaleza universal de lo humano, el único modelo de organización social que permite el despliegue máximo de todo el potencial de la creatividad y la libertad humana» (*Ibidem*: 57).

Este imaginario de lo humano contrasta con formas comunitarias y solidarias de existencia – el mundo popular, indígena, sindical, sistemas solidarios de protección social, etc. – y, con ello, se vuelve mitológico en tanto pretende hacer pasar como universal una forma de ser histórica y culturalmente particular, la de la utopía del mercado total. Sin embargo, este supuesto permite que las experiencias culturales o políticas diversas sean descalificadas y catalogadas como «obstáculo a superar, expresión de lo primitivo, atrasado, subdesarrollado, populista, comunitario, obstáculos que afortunadamente el mercado podrá superar si lo dejan operar sin trabas» (*Ibidem*: 57). La cuestión es, finalmente, fundamentar la implementación del neoliberalismo como la única alternativa posible.

4.3. Desarrollo tecnológico lineal y progresivo

Dado el desarrollo lineal, progresivo y rápido que ha tenido la tecnología ésta se asume como siempre mejor y más eficiente para establecer una base material de la abundancia en la sociedad de mercado (Lander, 2002).

Pero este supuesto contrasta con la realidad: poblaciones enteras del mundo aún viven en la pobreza y la miseria, aun cuando hay tecnologías capaces de evitarlo; el acceso a éstas está restringido por licencias y patentes; el alto costo de las mismas impide a los Países pobres obtenerlas. Se suma el que este supuesto sirve para negar, destruir y/o usufructuar otras opciones tecnológicas que no se inscriben en estos parámetros, aislando su capacidad para reproducir condiciones materiales de la existencia humana[14].

Así concebida la tecnología hace «opacas o invisibles sus relaciones de poder, y también su papel básico en las condiciones de reproducción de las relaciones de desigualdad y dominio propias de la sociedad capitalista» (*Ibidem*: 58).

4.4. Historia universal

Que el neoliberalismo sea concebido como «el punto de llegada de la historia, de toda historia, de la historia de todos los pueblos» (*Ibidem*: 58) implica tanto suponer la existencia de una historia universal, desde la cual ya ha sido trazada la evolución lineal y simétrica de todas las sociedades, como que el neoliberalismo, como última etapa, es el parámetro analítico de las carencias y deficiencias de toda otra experiencia.

[14] Esto ha sido muy común en la agroindustria, donde la expansión de los monopolios privados se ha hecho a costa de la destrucción de formas tradicionales y familiares de producción agrícola y ganadera. Los campesinos, que viven de la soberanía alimentaria, son expropiados de sus tierras y pasan al mercado laboral asalariado. Las condiciones de reproducción en este contexto se ven desmejoradas y la población rural empobrecida, sino también contaminada, por estas formas industriales de producción.

Pero, no es posible obviar el que las sociedades tienen sus propios caminos históricos, e, incluso, cuando intentan imitar los pasos de dicho camino no han obtenido los mismos resultados – esto es claro, por ejemplo, en América Latina y los procesos de industrialización de mediados de siglo XX para alcanzar el desarrollo.

La negación de experiencias históricas particulares y diversas junto con la afirmación de una sola historia universal ha permitido justificar la implementación, violenta y nociva, de la sociedad del mercado total para así estandarizar un mecanismo de acumulación de riquezas a nivel global que concentra el capital en manos de pocos y lo despoja de las manos de muchos.

4.5. Tolerancia y diversidad cultural

El carácter mitológico de la tolerancia y de la aceptación de la diversidad cultural del neoliberalismo choca con todas las premisas que justifican e invisibilizan la negación de la diferencia. De hecho, «aun celebrando la diferencia, el sometimiento de ésta a la lógica expansiva del mercado establece severos límites a la posibilidad misma de la preservación y/o creación de otros modos de vida» (*Ibidem*: 58).

Este mito oculta «la operación de las estructuras trasnacionales de la geopolítica y de la acumulación capitalista, [lo cual] no puede sino contribuir a legitimar las dinámicas globales de este sistema-mundo e invisibilizar la operación continuada de la guerra cultural colonial e imperial dirigida a la subordinación de toda diferencia y de toda autonomía» (Castro-Gómez, 2000, *cit.* in Lander, 2002).

4.6. Sociedad sin intereses, estrategias, relaciones de poder o sujetos

La caída del socialismo y la victoria del capitalismo como único orden global posible, termina legitimando al libre mercado como paradigma para la constitución social. La unipolaridad se entiende como el «mundo del fin de la política, la historia, y las oposiciones y conflictos ideológicos» (Lander, 2002: 59), una sociedad «sin sujetos capaces de imponer sus proyectos estratégicos» (*Ibidem*). Ello permite argumentar, como lo hace unos de los principales intelectuales del neoliberalismo, «que no se puede cuestionar la justicia de los resultados que produce el mercado ya que éstos no son el producto de la voluntad humana, sino de la operación de fuerzas impersonales y espontáneas» (Hayek, 1983, *cit*. en Lander, 2002: 59).

Lo mitológico de estas afirmaciones es que obvia «el extraordinario papel que tiene y siempre ha tenido el Estado en la sociedad capitalista» (Lander, 2002: 59). En efecto, no ha habido casos de capitalismo espontáneo, sin que éstos hayan sido propiciados y dirigidos por dicha institución. Así, esta creencia permitiría justificar el que el Estado no intervenga al mercado para una mejor redistribución de las riquezas, ocultando su complicidad con la reproducción de sociedades de la miseria.

4.7. El Estado como garante de la sociedad capitalista

En el contexto de la sociedad capitalista, «la sociedad de libre mercado, libre de toda injerencia extraeconómica, es la forma espontánea y natural de la vida social» (*Ibidem*:

60). Por ello, se considera «toda acción política, social o cultural que pretenda preservar o establecer alguna restricción a su libre operación, algo artificial, anormal, intervención externa que altera el orden natural de las cosas. Para esas distorsiones antinatura están reservados los calificativos peyorativos de estatismo, socialismo, proteccionismo o populismo» (*Ibidem*: 61). Paradojalmente, la intervención del Estado para garantizar el libre mercado no se considera «una acción política, [sino] (…) una simple restitución de lo que sería el orden normal de las cosas si no fuese por las distorsiones que han producido las injerencias extraeconómicas» (*Ibidem*: 61).

Por otra parte, cuando existe resistencia ciudadana a las medidas pro-mercado implementadas por el Estado, éste apela a los organismos internacionales de crédito y sus recomendaciones como única alternativa para superar la situación de pobreza de los Países latinoamericanos: préstamos condicionados a la implementación políticas que garanticen «niveles crecientes de desregulación, privatización y apertura económica en todo el mundo, políticas que además tienen como objetivo expreso el logro de que estas políticas no puedan ser revertidas. En la medida en que los Países se hacen altamente dependientes de capitales que pueden entrar o salir libremente, les otorgan a éstos derecho a veto sobre sus políticas económicas» (*Ibidem*: 62). Así, las decisiones político-económicas pro-mercado y sus consecuencias no quedan directamente relacionadas con el Estado, sino como un costo necesario para obtener recursos y superar las situaciones adversas de la población latinoamericana.

4.8. Disminución del papel del Estado en la sociedad global contemporánea

En la sociedad del mercado total el Estado se muestra limitado por las fuerzas trasnacionales del mercado que lo superan, elaborando incluso un discurso que pone su propia soberanía como impotente frente a éste, a las acciones de los organismos internacionales de crédito y a los gobiernos supranacionales (Lander, 2002).

Sin embargo, si bien «se ha producido una significativa reducción de sus respectivas soberanías y de su capacidad para regular las actividades económicas que ocurren en sus territorios» (Lander, 2002: 65), esto no le quita responsabilidad o injerencia sobre la implementación del neoliberalismo, sino que produce un «desplazamiento de funciones y atribuciones del Estado nacional hacia otras formas estatales supranacionales, ya sean regionales o trasnacionales» (*Ibidem*: 65).

En definitiva, «las relaciones entre Estado y mercado no operan como un juego suma-cero, en una competencia en que todo fortalecimiento del mercado se produzca a costa del debilitamiento del Estado» (*Ibidem*: 66). Quien argumenta en favor de la incapacidad de injerencia estatal sobre el mercado lo hará en función de «sectores políticos conservadores y por quienes se beneficiarían de dichas políticas […]. Este mito se ha convertido en una poderosa justificación para la imposición por parte de los Estados de políticas que, de haberse debatido democráticamente, habrían sido rechazadas por la mayoría de la población» (*Ibidem*: 67).

5. Conclusiones

El proyecto Modernidad/Colonialidad y el pensamiento decolonial constituyeron un aporte trascendente y rupturista en el contexto de la hegemonía del pensamiento único y

del neoliberalismo como único, posible y deseable modelo civilizatorio para la humanidad en los Noventa.

Tanto la colonialidad del poder de Quijano como la utopía del mercado total de Lander, permiten establecer un hilo conductor entre dos momentos históricos y sus relaciones de poder que, pese a su distancia, tienen interpretaciones similares sobre el *capital*: tanto en el periodo colonial-moderno como en los Noventa, éste se vuelve fin en sí mismo de la sociedad, constituyendo un sistema social, económico, cultural y político supuestamente beneficioso, el capitalista, pese a sus innumerables contradicciones, negaciones y perjuicios para parte importante de la población. Este hilo conductor, signado en la colonialidad del poder, es la herramienta que deformaría la realidad, ocultando las perversidades con que opera el modelo capitalista y que son reproducidas por los supuestos mitológicos descritos.

Ambos aportes son una herramienta de crítica, desprendimiento, desocultamiento y resistencia contra el poder colonial del capital y sus consecuencias, en sus variadas formas y disputas históricas. En sus variados niveles y maneras de explotación y despojamiento de sus riquezas de la mayoría de la población.

Tomando en consideración las reflexiones de Quijano y Lander dado el escenario multipolar actual, reseñadas brevemente – la subversión epistémica constante contra la hegemonía de la colonialidad del poder y la crítica a la caída o crisis de los gobiernos progresistas o de izquierda, respectivamente – se quiso destacar, como señala Mignolo, la importante utilidad del ejercicio decolonial como «una estrategia de desprendimiento consiste[nte] en desnaturalizar los conceptos y los campos conceptuales que totalizan UNA realidad» (Mignolo, 2014: 34). No sólo como crítica al capital, sino también a nuestros proyectos contrahegemónicos.

La decolonialidad es un ejercicio intelectual-transformador en tanto «punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres» (*Ibidem*: 34), sino la lucha por otro mundo posible, basado en la solidaridad, la autonomía y la construcción colectiva. Sobre estas cuestiones se hablará en un próximo escrito.

Referencias bibliográficas / References

Castro-Gómez S., Grosfoguel R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.9-23.

Lander E., *La utopía del mercado total y el poder imperial*, «Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales», 2, 2002, pp.51-79.

Lander E., *Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital*, in Dube S., Banerjee Dube I., Mignolo W. (ed.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, otros presentes*, Colegio de México, Ciudad de México, 2004ª.

Lander E., *Venezuela: la búsqueda de un proyecto contrahegemónico*, in Ceceña A.E. (ed.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, Clacso, Buenos Aires, 2004[b], pp.224-240.

Lander E., *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, in Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2005, pp.11-53.

Lander E., *El Estado y las tensiones de la participación popular en Venezuela*, «Revista Osal», 22, 2007, pp.65-86.

Lander E., *Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela*, in *Promesas en su laberinto: Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Iee/Cedla/Cim, La Paz, 2013, pp.1-44.

Lander E., *El Foro social mundial como apuesta de articulación*, in Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (ed.), *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 2015, pp.405-436.

Lander E., *La implosión de la Venezuela rentista*, Aporrea, Quito, 2016, www.aporrea.org/energia/a230770.html, acceso en mayo de 2018.

Lander E., *Notas para una reflexión colectiva sobre la situación de Venezuela*, en Svampa M., Tapia L., Atanassova D., Lander E., *América Latina, entre movilización y derechización*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 2017, pp.58-68.

Lander E., *El estado mágico sigue ahí. Las continuidades y rupturas en la historia del Petroestado venezolano*, «Nueva Sociedad», 274, 2018, pp.30-43.

Mignolo W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007[a].

Mignolo W., *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007[b], pp.25-46.

Mignolo W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Del Signo, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2014.

Oxfam, *Una economía para el 99%*, Oxfam, Oxford, 2017.

Quijano A., *América Latina en la economía mundial*, «Problemas del Desarrollo», 95, 1993, pp.43-59.

Quijano A., *El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?*, «Revista Osal», 13, 2004, pp.15-30.

Quijano A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2005, pp.201-246.

Quijano A., *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*, «Pasos», 127, 2006, pp.2-13.

Quijano A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.93-126.

Quijano A., *Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder*, «Ecuador Debate», Quito, 2011, pp.77-88

Quijano A., *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, in Mignolo W. (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Del Signo, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2014[a], pp.119-132.

Quijano A., *Presentación. Un nuevo debate latinoamericano*, Quijano A., (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Editorial Universitaria, Lima, 2014[b], pp.11-18.

Quijano A., *Conferencia magistral inaugural. iii congreso latinoamericano y caribeño de ciencias sociales*, Flacso Ecuador, Quito, 2017, https://www.youtube.com/watch?v=oxl5kwzgvdy, acceso en mayo de 2018.

Segato R., *Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder*, in Quijano A. (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Editorial Universitaria, Lima, 2014, pp.35-72.

Sousa Santos B., *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Fondo editorial de la Facultad de ciencias sociales, Programa de estudios sobre democracia y transformación global, Lima, 2006.

Soto Pimentel V., *La pesada herencia, inversión y normalización: tres ideas de Macri que reflejan la utopía del mercado total*, Documento de trabajo, *El neoliberalismo tardío. Teoría y Praxis*, 5, 2017, pp.171-182.

Recibido: 23/02/2018
Aceptado: 07/06/2018

La conformación de la asistencia privada en Veracruz, siglo XIX y principios del XX

Hubonor Ayala Flores[*]

Abstracts

The Author identifies some characteristics of various private assistance institutions founded in the State of Veracruz (Mexico) between the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century. It also reflects on their founding and sustaining mechanisms and identifies the actors and social groups that participated in these projects, as well as their main objectives.
Keywords: private assistance, Veracruz, Mexico, Catholic church, care institutions

El Autor identifica algunas características de las diversas instituciones de asistencia privada fundadas en el estado de Veracruz (México) entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. También reflexiona sobre los mecanismos de su fundación y sostenimiento, identifica quiénes fueron los actores y grupos sociales que participaron en estos proyectos, así como sus principales objetivos.
Palabras clave: asistencia privada, Veracruz, México, Iglesia católica, instituciones asistenciales

L'Autore individua alcune caratteristiche delle diverse istituzioni di assistenza privata fondate nello Stato di Veracruz (Messico) tra la seconda metà del XIX secolo e i primi anni del XX. Considera i meccanismi che portarono alla loro fondazione e al loro mantenimento. Individua attori e gruppi sociali che hanno partecipato a questi progetti e i principali obiettivi perseguiti.
Parole chiave: assistenza privata, Veracruz, Messico, Chiesa cattolica, istituzioni assistenziali

Introducción

Los estudios históricos sobre la asistencia privada en México han tenido varios aportes en los últimos diez años. En este período se han publicado interesantes escritos con horizontes historiográficos más amplios, que han permitido comprender con mayor profundidad las estructuras, los grupos y los actores sociales de la asistencia privada[1].

[*] Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz (México); e-mail: hayala@uv.mx hubonor@hotmail.com.

[1] S. Arrom, *Catholic Philanthropy and Civil Society: The volunteers of St. Vincent de Paul in 19th Century México*, en C. Sanborn y F. Portocarrero (editores), *Philanthropy and Social Change in Latin America*, Universidad de Harvard, Centro David Rockefeller para estudios latinoamericanos, Londres, 2005, pp.31-62; S. Arrom, *Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910*, en «Historia Mexicana», 226, vol.LVII, octubre-diciembre, 2007, pp.445-490; S. Arrom, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social¸ México, 2017; G. Guadarrama, *Tiempo, circunstancia y particularidades de la asistencia privada en el Estado de México*, El colegio mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 2007; J.M. Cerdá, G. Guadarrama *et. al.* (coordinadores), *El auxilio en las ciudades. Instituciones, actores y modelos de protección social. Argentina y México. Siglos XIX y XX*, El colegio mexiquense, A.C./Centro de estudios históricos «prof. Carlos S.A. Segreti», Zinacantepec, Estado de México, 2015; H. Ayala, *Caridad y beneficencia privada en el porfiriato, el caso del estado Veracruz*, en J. Villalobos (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.205-228; H. Ayala, *Mujer, familia y beneficencia en Orizaba, Veracruz, México, 1873-1930*, en «Historia Contemporánea», 49(II), 2014, pp.563-593, por mencionar sólo algunos escritos.

Desde el análisis de nuevas fuentes, antes pasadas por alto, también se han realizado reconsideraciones históricas que han venido a echar por tierra viejos mitos y discursos repetitivos en torno al desarrollo de la asistencia privada en este País. Entre otros, me refiero a los aportes de Silvia Arrom quien cuestiona los límites de la supuesta secularización en el terreno asistencial, así como la pretendida debilidad de los grupos católicos y conservadores a lo largo del siglo XIX o que bien han puesto a debate la importancia de la ayuda extra-institucional y la participación de hombres y mujeres en este proceso.

Por lo anterior, no es de extrañarse que «el foco puesto en la formación del Estado impidió también ver la importancia de organizaciones no gubernamentales en la construcción de la infraestructura social. Más aún a partir de la teoría de la modernización que equipara el progreso con la secularización, los grupos religiosos han sido considerados como obstáculos a la modernización y residuos de una época anterior, destinados a desaparecer y por consiguiente, indignos de estudio»[2].

Sin embargo, la historiografía sobre la asistencia privada, que aún está por escribirse enfrenta varios retos, el primero tiene que ver con la escasez de estudios regionales que permitan conocer y analizar diferentes procesos de la historia de la asistencia, para elaborar reflexiones comparativas más complejas, periodizaciones más críticas y una mejor síntesis histórica en el ámbito nacional. Otro reto consiste en superar las generalizaciones y lugares comunes acerca de varios aspectos de la asistencia privada, como su supuesta separación de la pública o el escaso desarrollo en los siglos XIX y XX, a través de la corroboración de estos mismos procesos en espacios distintos a la ciudad de México y de nuevas fuentes interpretativas. No podemos seguir disociando las esferas pública y privada en el plano asistencial, pues los benefactores e instituciones privadas contribuyeron en buena medida con la beneficencia pública, al tiempo que esta también recibió apoyos de los diferentes órdenes de gobierno.

La consulta de diferentes fuentes también constata el alcance de una amplia y variada gama de acciones, instituciones y programas de la asistencia privada, que no han encontrado su lugar en la historia, a pesar de su amplitud e importancia en muchos sentidos.

Siguiendo con las fuentes, encontramos que las referentes a la asistencia privada son esquivas, celosas, fragmentadas, de difícil acceso y en varios de los casos se encuentran perdidas. Fondos documentales custodiados celosamente por la Iglesia o las instituciones en activo; una multitud de fundaciones locales de las que no se conservaron archivos, así como una amplia serie de acciones fuera del marco institucional, difíciles de rastrear, constituyen algunos ejemplos de este reto, aun con lo anterior, las estadísticas, los informes y archivos oficiales, pero sobre todo la prensa, la folletería y los archivos notariales aún esperan a los historiadores de la asistencia para sacar a la luz la rica información sobre las acciones del sector privado.

El objetivo central de este artículo consiste en establecer las principales características de la conformación de la asistencia privada en el estado de Veracruz, México, espacio donde se fundaron varias e importantes instituciones y programas auspiciados por los particulares, pero que contaron con la ayuda del sector público. La temporalidad inicia en la segunda mitad del siglo XIX y termina en las primeras décadas del XX. Durante este periodo se registró un importante crecimiento de la infraestructura asistencial privada, parte de la cual llega hasta nuestros días. Las preguntas que guían a esta investigación tienen que ver con aclarar cuáles eran las

[2] S. Arrom, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la reforma hasta la revolución*, *op. cit.*, pp.22-23.

características generales de la asistencia privada en Veracruz durante el periodo de estudio, cuáles eran sus mecanismos de fundación, sostenimiento y crecimiento; qué actores y grupos sociales participaron en ella y cuáles fueron sus principales objetivos. Por la disponibilidad de las fuentes, me enfocaré principalmente en la estructura institucional y en menor medida abordaré las acciones extra institucionales.

La asistencia, tanto pública como privada, es un tema relevante para un País como México y la región latinoamericana, si consideramos que uno de los mayores retos es precisamente la permanencia de la pobreza como uno de los problemas históricos y estructurales. Según datos del Consejo nacional de evaluación de la política de desarrollo social, en México, lejos de haber resultados positivos de abatimiento de la pobreza en términos generales, ésta prácticamente se ha mantenido igual en los últimos años. El porcentaje de la población en situación de pobreza para el año 2008 fue de 44.4, para 2010 incrementó a 46.1, en 2012 se mantuvo con 45.5, en 2014 aumentó a 46.2 y en 2016 se registró un 43.6.[3] Respeto al estado actual de la asistencia privada en México en las últimas décadas, ésta no registra grandes fundaciones como en otros Países y no fue sino hasta 1986 cuando se creó la ley sobre el Sistema nacional de asistencia social que se empezaron a delinear más claramente los alcances y actividades relativas a este tema. Con la implementación de las políticas neoliberales a partir de la década de los Ochenta, que implicaron un repliegue de los programas sociales gubernamentales, la asistencia privada se fue diversificando y ganando terreno. Se constituyó en un sector más dinámico y plural. A lo largo de todos estos años, la Iglesia católica a través de diferentes acciones ha mantenido su lugar en la atención a las clases pobres, vinculada principalmente al sector privado.

1. Antecedentes

La caridad que practicaron los veracruzanos de los siglos XIX y XX estuvo marcada en buena medida por la herencia del espíritu caritativo católico de la época colonial, que tuvo sus expresiones más visibles en la construcción de iglesias, conventos, hospitales, asilos y toda clase de obras pías y caritativas no institucionalizadas. Al igual que en otras regiones del País, en Veracruz estas prácticas caritativas fueron impulsadas por los miembros de las oligarquías locales y regionales: comerciantes, terratenientes, empresarios, militares, profesionistas y propietarios urbanos, principalmente, por lo regular, asociadas con el clero católico, las autoridades civiles y militares.

Antes de la implementación de las leyes de reforma impulsadas por el grupo liberal, que separaron a Iglesia y Estado, entre la década de los Cincuenta y Sesenta del siglo XIX, y aún después de esas décadas, diferentes actores y grupos sociales siguieron participando activamente a favor del sistema asistencial público y privado en los años siguientes, como lo habían hecho sus antepasados. Prácticamente todos los hospitales, hospicios, asilos y casas de caridad públicos fueron erigidos o sostenidos en buena medida con las donaciones y herencias de los vecinos acaudalados, así como por diversas contribuciones de las clases sociales más bajas. Esta infraestructura asistencial de herencia colonial de la primera mitad del siglo XIX fue justificada política y jurídicamente como «beneficencia pública», por el sólo hecho de expropiar sus bienes y capitales; pero en la realidad sufrió un cambio de administración en la que siguieron

[3] Coneval, *Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos*, 2016, https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza_2008-2016.aspx, consultado el 7 de septiembre de 2018.

participando los particulares, además continuaron recibiendo herencias y donativos. De ahí en adelante se tuvo que justificar y conceptualizar la caridad o beneficencia privada, como aquella que no quedaba dentro de la esfera de la administración pública.

Veracruz contó con algunas de esas fundaciones, que incluso lograron pervivir hasta el siglo XX, como la establecida en la ciudad del mismo nombre desde 1775, administrada por la junta administrativa de los bienes de huérfanas herederas de Baltazar Naranjo y Francisco Gil. Ésta, además de establecer obras pías a favor de la parroquia de la Asunción y algunos conventos del puerto de Veracruz, también sorteó desde su fundación, 315 pesos entre huérfanas y mujeres pobres, así como otras cantidades para los presos pobres de la cárcel de Veracruz[4]. Años más tarde, en 1819, en el mismo puerto se fundó una obra pía de misericordia y bien público por Pedro del Paso y Troncoso, un acaudalado vecino del lugar. Su finalidad era repartir limosnas a mujeres pobres. En 1874 el ayuntamiento del lugar supervisaba su administración y auxilió a 473 personas con 1,032 pesos[5].

La fórmula de establecer sorteos para repartir dinero entre los pobres en general y particularmente las mujeres, continuó hasta el siglo XIX y muchas de estas disposiciones se siguieron cumpliendo incluso hasta el siglo XX. Entre 1911 y 1914, por ejemplo la junta de caridad de Xalapa se encargaba de celebrar el sorteo instituido por la testamentaría de Antonio Sayago de 1886, para rifar 30 pesos, productos de los réditos de un capital entre 10 doncellas y 20 pobres[6]. Los sorteos para pobres, especialmente mujeres fue una práctica tan importante de la asistencia privada, que la ley sobre fundaciones y asociaciones de beneficencia e instrucción pública de Veracruz del año 1900 la consideró como una forma específica de las fundaciones privadas y sabemos que el sorteo de la fundación Gil y Naranjo continuaba celebrándose a mediados del siglo XX.

Otra forma de ayuda a los pobres por parte de los particulares, entre los siglos XVIII y XX, consistió en brindarles educación, como el Colegio de Santa Rosa en la ciudad de Córdoba fundado con un capital de 78,000 pesos por la viuda Ana de Irivas alrededor de 1787. En la misma ciudad, Ana María Esteves legó 6,000 pesos para erigir una escuela para varones, que junto con otra donación de 3,000 pesos de Francisco Antonio Olaguíbel y los auspicios del ayuntamiento local se tradujeron en la fundación de la escuela en 1804[7].

A lo largo del periodo colonial, pero particularmente desde el siglo XVIII, el clero auspició, promovió o fundó escuelas gratuitas y nocturnas para pobres y presos, incluso en los siglos XIX y XX.

Por lo anterior, se establece claramente un *continuum* de varias características de la asistencia privada en Veracruz entre la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, si dejamos de lado los cortes políticos, que claramente fueron en otra dirección. Los casos anteriores constatan que las acciones caritativas y benéficas de las élites veracruzanas coloniales fueron heredadas en buena medida a sus relevos generacionales

[4] Ver F. Gil, *Fundación piadosa en Veracruz*, Editorial Citlaltépetl, México, 1964.

[5] Archivo histórico municipal de Veracruz, *Obra pía de misericordia y bien público. Lo relativo en el presente año*, 1874, caja 263, vol.37, fojas 63-69, Veracruz, Ver., 1874.

[6] Archivo general del estado de Veracruz, *Oficios de la jefatura política del Cantón de Xalapa al secretario de gobierno del estado*, Fondo secretaría de gobierno, Sección gobernación y justicia, Serie actividades sociales y culturales, Subserie juntas de caridad, expediente 6, caja 11, foja s/n, Xalapa, Ver., 1911-1914.

[7] E. Herrera, *El Cantón de Córdoba, Apuntes de geografía, estadística e historia*, Tomo 1, colección suma veracruzana, serie historiografía, Editorial Citlatépetl, México, 1959, p.266.

de los siglos siguientes, quienes reprodujeron parte de los esquemas culturales de ayuda de sus ancestros.

Una práctica establecida por la asistencia en general desde el siglo XVIII tiene que ver con su estructura organizativa, así como con sus fuentes de financiamiento y administración. En Veracruz, a lo largo de los siglos XIX y XX se reprodujo la estructura de las juntas de caridad, encargadas de la asistencia. Eran órganos compuestos y representados, tanto por miembros del ayuntamiento y otros órdenes de gobierno, como por autoridades eclesiásticas y vecinos "notables". El asunto no es menor, pues este sistema, funcionó sin mayores cambios hasta la década de los treinta del siglo XX, tanto en las instituciones de asistencia pública como privadas, salvo por la salida de los miembros del clero católico, a partir de las leyes liberales de mediados del siglo XIX.

En cuanto a las fuentes de financiamiento de las instituciones de asistencia privada y su administración, identificamos tres prácticas comunes: las herencias de inmuebles impuestas a censo consignativo; capitales impuestos a réditos con hipoteca y su dirección por miembros notables de la sociedad.

Por otro lado, una buena parte de la estructura de la asistencia privada, estuvo permeada por el clero católico, tanto regular como secular. De todas las instituciones contabilizadas en el periodo, sólo una, El Asilo Sayago para ancianos de Xalapa, no tiene una clara influencia o participación del clero, aunque sí la inspiración católica, en tanto que fue creada por una disposición testamentaria. Después de un recuento de las características de las fundaciones privadas, encontramos que el clero católico tuvo una importante participación, pues no sólo ayudó o colaboró con estas instituciones, sino que creó y mantuvo varias de ellas, incluso hasta la actualidad. En el caso de Veracruz, aunque algunas fundaciones han desaparecido y su lugar lo han ocupado principalmente las asociaciones civiles, varias de ellas perviven aún con el apoyo de la Iglesia y de estratos medios y altos de la sociedad.

2. El marco normativo y la postura gubernamental

El asunto de la continua participación de los particulares en la beneficencia privada fue un tema que llamó la atención de los gobernantes mexicanos de fines del siglo XIX y de ello derivó la reglamentación de finales de ese siglo y principios del XX. Por un lado las clases marginales formaban parte de una realidad social no deseada y que se contraponía a los proyectos de modernidad y progreso según las ideas de la época. Por otro, la ayuda al pobre debía regularse para impedir el resurgimiento del poder de la Iglesia en este campo, según el discurso liberal.

Al gobierno le convenía que los particulares participaran de una obligación que costaba dinero al erario público y a su vez brindaba alivio a los ciudadanos que no podían ser atendidos en las instituciones públicas y por el presupuesto del gobierno civil. A este respecto en 1886, el gobernador de Veracruz, Juan de la Luz Enríquez, expresó la posición de su gobierno sobre las fundaciones de beneficencia privada. Enríquez denunciaba que ciertos grupos de ideas conservadoras engañaban al pueblo al contraponer los términos de caridad y filantropía:

> Para los adeptos de esta escuela que confunden á sabiendas la significación de las palabras, asegurando á la ignorancia que caridad y filantropía son términos antagónicos, tiene más valor el

óvolo insignificante que alivia un dolor en un momento dado, que el donativo del filántropo, suficiente para establecer un hospital, un hospicio o un orfanatorio[8].

Lo sustancial era que tanto el gobierno como los particulares debían ejercer la tradicional caridad como la moderna filantropía. El gobierno estatal veracruzano no sólo vio con beneplácito a las fundaciones privadas, sino que las incentivó de una manera amplia, pero sin la intervención directa de la Iglesia o de personajes ligados a ella, que cómo se verá más adelante, era un mero discurso desvinculado de la realidad. Ésta, era que la mayoría de las fundaciones privados siguieron siendo auspiciadas por diferentes grupos de la Iglesia católica y en asociación con particulares.

La beneficencia privada representaba un fuerte apoyo para los gobiernos estatal y municipal, pues aligeraba la pesada obligación económica de atender a las masas desprotegidas, lo cual implicaba un cuantioso gasto al erario público, al tiempo que disminuía el peligro que podían representar las masas de pobres con respecto a la seguridad, las revueltas y la criminalidad. Años más tarde, Teodoro A. Dehesa, el último gobernador del porfiriato veracruzano reconoció la labor de los particulares y manifestó que «los establecimientos de beneficencia privada alivian, además, la carga inmensa que pesa sobre los fondos públicos contribuyendo a socorrer a los necesitados y á dar auxilio a los desvalidos»[9].

El Estado mexicano a través de los municipios y los gobiernos estatales se dedicó principalmente a administrar y mantener la infraestructura hospitalaria colonial y otras fundaciones asilares que habían pasado a su tutela con la nacionalización de los bienes del clero, pero la beneficencia privada utilizó los espacios en blanco de la beneficencia pública, como las instituciones especializadas: los asilos para ancianos, ciegos y niños pobres, casas de maternidad, visitas domiciliarias, escuelas gratuitas, desayunos escolares, sorteos de dinero para pobres, entre otros.

En 1893, precisamente durante el mandato del gobernador Dehesa se expidió la primera disposición legislativa en el Veracruz respecto a las fundaciones de beneficencia con fondos de particulares que antecedió a la del año 1900, con lo que sería anterior a la ley de beneficencia privada del Distrito federal de 1899. Según el decreto de la legislatura el gobierno estatal protegía dichas fundaciones siempre que sus fondos fueran administrados con independencia de las autoridades eclesiásticas. Los particulares que quisieran establecer una fundación con el carácter de perpetua o temporal debían cumplir algunos requisitos como informar el objeto y fin de la fundación, los fondos de que subsistiría y la manera de administrarlos. El Estado se obligaba a protegerlas en el marco de la ley y les permitía adquirir bienes y capitales. También quedaron exentas de contribuciones, pero los ayuntamientos serían informados periódicamente de sus movimientos y quedaban facultados para pedir noticias sobre las

[8] E. Juan, *Memoria presentada á la honorable legislatura del estado de Veracruz-Llave por el C. gobernador constitucional general Juan Enríquez. En la sesión del 17 de septiembre de 1886, y que corresponde al periodo de su administración comprendido entre el 1º de enero de 1885 y el 30 de junio de 1886*, en C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986*, tomo 5, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, Ver., 1986, p.2340.

[9] *Memoria presentada á la H. legislatura del estado libre y soberano de Veracruz-Llave el 16 de septiembre de 1896 por el C. gobernador constitucional C. Teodoro A. Dehesa. Comprende el periodo corrido de 1º de julio de 1894 á 30 de junio de 1886*, en C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986, op. cit.*, tomo 9, p.4709.

mismas cuando lo juzgaran necesario y sólo podrían intervenir en asuntos referentes a la moral, la higiene y la observancia de las leyes[10].

Sobre la reglamentación de este ramo, cabe hacer varias observaciones, en primer lugar es innegable la pertenencia o cercanía de los miembros del clero católico al grupo de benefactores y fundadores de instituciones filantrópicas, lo cual contradecía la ley. Si comulgamos con el pensamiento de que las leyes nos brindan una idea sobre la realidad deseada y no sobre lo que realmente sucedía, tenemos que el gobierno veracruzano manifestaba una cosa en la letra y realizaba otra muy diferente en la práctica. Lo mismo podemos decir sobre el manejo de la administración y los capitales de las fundaciones, pues no hemos encontrado muchas noticias o documentación sobre la vigilancia ejercida por parte de los ayuntamientos y el gobierno estatal, por lo menos hasta el periodo del gobierno constitucionalista, cuando las nuevas autoridades se quejaron de la excesiva independencia de tales instituciones y su marcado sesgo católico, aunque tampoco cambiaron mucho el estado de cosas.

Una de las formas más efectivas que el gobierno estatal de Veracruz implementó para promover la beneficencia y llevarla a cabo fue el apoyo y facilidades que le otorgó a las fundaciones asistenciales de carácter privado, tanto en el plano legislativo como administrativo. Ya en el año de 1893 se habían promulgado disposiciones acerca de este asunto, pero fue hasta 1900 cuando se expidió la ley sobre fundaciones y asociaciones de beneficencia e instrucción pública para el estado de Veracruz.

En el artículo 3º de la mencionada ley se especificaba lo que se entendía por fundaciones de beneficencia e instrucción:

> Hospitales, orfanatorios, manicomios, casas de expósitos, montepíos, cajas de ahorros, agencias de trabajo para obreros y todo asilo que tuviera por objeto socorrer á las clases menesterosas o desvalidas.
>
> Casas para la instrucción primaria, para la educación física, moral ó religiosa, ó para la enseñanza de artes útiles.
>
> Colegios ó institutos y bibliotecas, para la enseñanza ó de las ciencias, letras ó bellas artes.
>
> La imposición de capitales cuyos productos hayan de ser destinados, periódicamente, á dotar huérfanas; á conceder auxilios á estudiantes pobres que se distingan por su aprovechamiento; á premiar á autores de obras científicas ó literarias, ó á otros fines que se relacionen con la instrucción ó la beneficencia[11].

Como se observa, el concepto de beneficencia era amplio y la ley señalaba algunos tipos de fundaciones deseables, pero no todas existían en ese momento en Veracruz. Por otra parte, es claro que el gobierno estatal y municipal se encargaba primordialmente de hospitales, hospicios y el manicomio estatal, por lo cual la mayoría de las fundaciones arriba apuntadas quedaban más bien en el ámbito de la beneficencia privada. En la ley se daba libertad al fundador para elegir el grupo de la sociedad a la cual iba dirigida su ayuda, la forma de administrarla y quienes estarían a cargo de las instituciones. Lo anterior debía estar aprobado directamente por el ejecutivo estatal, requisito sin el que las nuevas fundaciones no estarían arregladas a derecho, pero esto no significaba que no

[10] Decreto número 48 de 30 de septiembre de 1893 acerca de las fundaciones de beneficencia pública en C. Blázquez y R. Corzo, (coordinadores), *Colección de leyes y decretos del estado de Veracruz, 1825-1919*, tomo 10, Universidad veracruzana, Xalapa, Ver., 1997, pp.336-337.

[11] Ley número 18 de 27 de agosto de 1900 sobre fundaciones y asociaciones de beneficencia e instrucción pública, en C. Blázquez y R. Corzo (coordinadores), *Colección de leyes y decretos del estado de Veracruz, 1825-1919, op. cit.*, tomo 12, pp.86-87.

pudieran funcionar de manera interina. En otros apartados se trataba de la personalidad jurídica de las fundaciones, su forma de administración y el carácter de las asociaciones. En este último punto se anotaba en el artículo 47 que a la desaparición de la sociedad, los bienes de la misma pasarían a manos del Estado.

En el plano nacional, Gloria Guadarrama y Paolo Riguzzi apuntan que antes de la legislación federal de 1899, «la existencia de las organizaciones de beneficencia privada estaba confinada en un limbo, una zona gris entre la informalidad y la ocultación».[12] Lo que pasaba era que la Constitución política mexicana prohibía a las corporaciones poseer bienes raíces, aunque en la práctica muchas instituciones se fundaron y sostuvieron a pesar de la legislación.

De esta forma, diversas organizaciones privadas permanecían ocultas, como en el caso de asilos, escuelas y sanatorios más cercanos a la Iglesia católica, o tenían una vida latente, estando su existencia sujeta a la incertidumbre jurídica. De hecho dos de los principales establecimientos, el célebre Hospital de Jesús Nazareno, fundado por Cortés, y el Colegio de las Vizcaínas, fueron objeto de reiterados intentos de denuncio, bloqueados sólo mediante decisiones *ad hoc* de los tribunales[13].

De esta manera tenemos que, por una parte, la política y legislación del Estado liberal prohibía la creación de instituciones privadas, sobre todo bajo el cuidado de la Iglesia, pero por otra, las diversas autoridades, no sólo toleraron, sino que ayudaron de diferentes formas a tales instituciones, como veremos a continuación.

3. Fundaciones hechas por la Iglesia y asociadas con particulares

En las ciudades de Orizaba, Veracruz y Xalapa fue donde se registró el mayor número de instituciones de beneficencia privada durante el periodo porfiriano en el estado de Veracruz, registrándose su mayor número en la primera ciudad. De estas tres ciudades provenía principalmente la élite económica y política. Estas ciudades y sus correspondientes regiones se caracterizaron por el creciente movimiento mercantil y de negocios, las propiedades de explotación agropecuaria, así como la prosperidad de las empresas y algunas fábricas textiles en Orizaba y Xalapa. Los grupos de poder de cada una de ellas destinaron o heredaron cuantiosos bienes y capitales para fundar instituciones filantrópicas o para la ayuda de las administradas por las autoridades civiles, la mayoría de las veces, con una fuerte orientación e influencia católica. Los miembros del clero regular y secular, sobre todo de las nuevas órdenes religiosas del siglo XIX, fueron otros de los fundadores de instituciones y obras asistenciales. Antes de pasar a las instituciones que hemos localizado hasta el momento, es necesario hacer una breve revisión sobre el contexto económico y social del País y de Veracruz en particular.

Entre el último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la composición social en México había sufrido algunos cambios. Entre 1870 y 1930 la población del País casi se duplicó; en el censo de 1870, se registró en la república mexicana una población cercana a 9 millones de habitantes y en 1930 llegó a más de 16 millones. Veracruz fue uno de los estados del País en que se tuvo uno de los mayores registros del crecimiento

[12] G. Guadarrama y P. Riguzzi, *La trayectoria legislativa de la beneficencia privada en México, del porfiriato hasta mediados de siglo XX: cambio institucional y gobernanza*, en J.M. Cerdá, G. Guadarrama *et al.* (coordinadores), *El auxilio en las ciudades. Instituciones, actores y modelos de protección social. Argentina y México. Siglos XIX y XX, ob. cit.*, p.33.

[13] *Ibidem*.

demográfico. La inmigración y el menor impacto de los efectos de la lucha armada, en contraste con otros estados, provocó que ascendiera la población en la entidad veracruzana. Para la década de 1930 Veracruz ocupó el primer lugar de población por entidad federativa del País.

Tal fenómeno se explica en buena medida, por el crecimiento de las actividades económicas y la inmigración. En los años Setentas del siglo XIX la agricultura parecía ser la punta de lanza que catapultaría a Veracruz hacia el progreso, a partir de la siguiente década, con la instalación de las primeras fábricas textiles modernas, cambió el discurso a favor de la industrialización. La industria textil fue la que tuvo mayor impacto, sobre todo en la región de Orizaba y en menor medida en Xalapa. Hacia 1912 había 11 fábricas textiles en el territorio veracruzano, en las cuales trabajaban 5,951 operarios, 5,057 hombres, 487 mujeres y 407 niños[14]. Desde años atrás la entidad ocupaba el segundo lugar en este ramo de la producción en el País, sólo superado por Puebla. Veracruz junto con otros estados productores de fibras textiles industrializadas se puso a la cabeza de un proceso exitoso de crecimiento y desarrollo. En 1911 la industria textil en México había crecido 50% y la cantidad de operarios y obreros en las fábricas textiles se empezó a contar por miles, como aconteció en Veracruz[15]. En el Cuadro 1 se puede apreciar el crecimiento de la población del estado de Veracruz y en el Cuadro 2 el de las ciudades más importantes, en donde se instalaron casi la totalidad de los establecimientos de asistencia privada.

Cuadro 1 - Población absoluta del estado de Veracruz, 1873-1940

Año	*Población*
1873	504,970
1885	621,476
1895	866,355
1900	981,030
1910	1,232,859
1921	1,159,935
1930	1,377,293
1940	1,619,338

Fuente: Ochoa y Velásquez, Dinámica y estructura de la población total del estado de Veracruz 1793-1980[16].

[14] L. Pérez, *La república mexicana, Veracruz: reseña geográfica y estadística* (edición facsimilar), Librería de la viuda de Ch. Bouret, México, 1912, p.65.

[15] S. Haber, *Mercado interno, industrialización y banca, 1890-1929*, en S. Kuntz (coordinadora), *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*, El Colegio de México/ Secretaría de economía, México, 2010, p.414.

[16] O. Ochoa y F. Velásquez, *Volumen, dinámica y estructura de la población total del estado de Veracruz 1793-1980*, Estadísticas demográficas del estado de Veracruz, vol.1, Instituto de investigaciones y estudios superiores económicos y sociales/Universidad veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1986, p.7.

La rápida expansión urbana y la consecuente falta de servicios de todo tipo empeoraron las condiciones de vida de las clases desprotegidas de la sociedad, sobre todo en los asentamientos con mayor población como Veracruz, Orizaba y Xalapa. En dichas ciudades las instituciones de asistencia pública y privada se fundaron para hacer frente a la creciente aparición de nuevos pobres. La falta de vivienda, la insalubridad, el alcoholismo, la prostitución, la vagancia, la mendicidad, entre otros problemas sociales estuvieron a la orden del día. El grueso de los migrantes, de origen rural, indígena o de pequeñas poblaciones muchas veces no logró encontrar acomodo en los espacios urbanos que crecían de forma desordenada y bajo condiciones laborales desfavorables para ellos. Una buena parte de quienes no pudieron insertarse con éxito a la sociedad, el entorno laboral y urbano, fueron a parar a las instituciones de asistencia pública y privada.

Cuadro 2 - Crecimiento poblacional de las principales ciudades del estado de Veracruz de 1873 a 1930

Población	*1873*	*1885*	*1895*	*1902*	*1910*	*1921*	*1930*
Orizaba	14,161	19,775	31,512	32,892	35,263	39,563	42,904
Veracruz	16,848	18,140	24,085	32,663	48,633	54,225	67,801
Xalapa	14,217	11,387	18,168	22,073	23,640	27,623	36,812
Córdoba	11,302	5,757	7,974	8,500	10,295	14,744	16,200

Fuente: Blázquez, Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986[17].

4. Escuelas y asilos para niños pobres

Entre las primeras noticias que localizamos sobre establecimientos de asistencia privada años antes y después de las leyes de secularización de hospitales y establecimientos de beneficencia de 1861 fueron las escuelas gratuitas para pobres. En 1858 fray José Mariano Borlado, corrector de servitas y fundador del Beaterio de señoras siervas de María, solicitó el auxilio del ayuntamiento orizabeño para subvencionar con 35 pesos a dos religiosas que debían enseñar a las niñas externas «principalmente pobres y menesterosas». Aunque su respuesta fue rechazada por el ayuntamiento, tenemos noticias que esa escuela funcionó en los siguientes años[18]. Mejor éxito tuvo el

[17] C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986, ob. cit.*, tomos 3,4 y 5, 1986; Secretaría de agricultura y fomento/Dirección de estadística, *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos correspondiente al censo de 1910. Estado de Veracruz*, Oficina impresora de la Secretaría de hacienda, Departamento de fomento, México, 1918; Departamento de la estadística nacional, *Censo general de habitantes, 30 de noviembre de 1921. Estado de Veracruz*, Talleres gráficos de la nación, México, 1928.

[18] Archivo histórico municipal de Orizaba (Ahmo en adelante), *Beaterio. Papeles relacionados a este establecimiento de beneficencia pública*, ramo diversos, caja 62, exp.1, f. 1-7, Orizaba, Ver., 22 de agosto de 1858.

legado hecho por el presbítero D.A. Pérez en el mismo año, con el que se fundó una escuela gratuita para niños llamada «La purísima concepción» en la misma ciudad[19]. En 1893 la escuela estaba bajo el patronato de José María Naredo y concurrían a ella alrededor de ochenta alumnos[20]. Ese mismo año, Naredo dirigió un escrito a la legislatura local solicitando se eximiera de contribuciones a las propiedades de dicha escuela; lo anterior traería como consecuencia la discusión en la Cámara de diputados estatal sobre la necesidad de reglamentar la beneficencia privada, que a la postre desembocó en la publicación del decreto número 48 de 30 de septiembre de 1893 de la misma legislatura, que protegía a las fundaciones privadas de beneficencia en el estado de Veracruz[21].

También en Orizaba, el religioso Juan G. Bustillos se encargó de una escuela llamada "La asunción", fundada anteriormente por el fraile Bernardino Osorio en el ex convento de San José de Gracia, la cual contaba con cuatro profesores, fundó otra para niñas denominada "La sagrada familia" y una más para niños y niñas llamada del "Niño Jesús" a la cual concurrían alrededor de cien niños. También se tienen noticias de una clase nocturna para adultos establecida por el referido sacerdote[22].

El asilo de fray Bernardino, fundado por Bernardino Osorio, atendía a los huérfanos pobres en la ciudad de Orizaba e inició su funcionamiento en 1877 en casa de su benefactor y al parecer también en otras, propiedad del señor Francisco Liguori.

El religioso:

> Acometió la empresa de establecer una casa de misericordia que llegó a contener hasta cien individuos de uno y otro sexo, de distintas edades, dándoles a la vez que el sustento necesario, la instrucción civil y religiosa, edificando al efecto una amplia casa contigua al templo del Tercer orden de San José de Gracia[23].

Se sostenía con la caridad de los vecinos y contó con su propio edificio, situado en una casa contigua al templo del Tercer orden, valuada en 6,000 pesos, además disfrutaba de varios capitales impuestos que en 1896 importaban 13,800 pesos, por lo que asilaba alrededor de cuarenta huérfanos de distintas edades que recibían educación civil y religiosa, aunque por algunos informes sabemos que en épocas anteriores había atendido entre cien y ciento sesenta asilados[24].

Si bien la institución se fundó por iniciativa de un religioso, se sostuvo gracias a las donaciones de algunos vecinos que encontraban en su contribución una forma de materializar sus deberes católicos de ayuda al necesitado. El ayuntamiento de Orizaba también apoyaba a esta fundación, como lo prueba el hecho de que la comisión encargada de visitar dicho asilo propuso en 1882 que «se le asociase otro facultativo»,

[19] C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986, ob. cit.*, tomo 11, 1986, p.410.

[20] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba*, tomo 1, edición facsimilar, Imprenta del hospicio, Orizaba, Ver., 1898, pp.1-10.

[21] Decreto número 48 de 30 de septiembre de 1893 sobre fundaciones de beneficencia pública, en C. Blázquez y R. Corzo (coordinadores), *Colección de leyes y decretos del estado de Veracruz, 1825-1919, ob. cit.*, tomo 10, pp.336-337.

[22] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba, ob. cit.*, tomo 2, p.204.

[23] *Ibidem*.

[24] Ahmo, *Actas de cabildo*, libro s/n, Orizaba, Ver., 19 de agosto de 1896, foja 48.

lo que fue aprobado, nombrándose al doctor Manuel María Fernández[25]. Según los informes proporcionados por José María Naredo, hasta finales del siglo XIX el asilo no tuvo mayores problemas para ministrar la ayuda a sus asilados, incluso después de la muerte de Bernardino Osorio en 1893, dado que su labor fue continuada por el padre Bernardo Parada, quien sostuvo al establecimiento sin mayores problemas[26].

En 1910 tenemos una noticia de la estructura y organización del asilo de fray Bernardino, la que suponemos no tenía en su primera etapa de funcionamiento. Para este año, el asilo se mantenía de los productos que le redituaba un capital de 12,700 pesos, su personal administrativo lo constituían el padre Bernardo Parada y una «señora» que le asistía, quienes prestaban su servicio de manera gratuita. También tenía un patronato presidido por Carlos M. Liguori, hijo de Francisco Liguori, «y una junta compuesta de cuatro respetables señoras de la ciudad (que) interviene en la discusión y resolución de todos los asuntos que interesan al asilo»[27]. El asilo seguía funcionando en 1924.

La figura caritativa del fraile franciscano Bernardino Osorio a través de su obra y particularmente por la fundación del asilo con su nombre fue de innegable presencia en la sociedad de Orizaba. Al parecer era un personaje muy respetado en la ciudad, pues se destacó por una intensa labor entre su feligresía a través del cuidado de las iglesias de San José de Gracia y del Tercer Orden[28].

Luis González Gómez, un acaudalado vecino de Orizaba, encargó al ingeniero Arturo B. Coca diseñar y construir un edificio con dos plantas y capilla que llevaría el nombre de asilo de San Luis Gonzaga, una de las fundaciones de beneficencia privada más importante del porfiriato veracruzano, el cual pervive hasta nuestros días. Para tal efecto el benefactor del asilo otorgó la escritura de fundación con un capital de 122,000 pesos, que se repartieron para la construcción del edificio y para obtener réditos para su manutención una vez concluido. Las primeras obras iniciaron a partir del año de 1895[29]. Esta fundación, junto con la de Mariana Sayago en Xalapa fue tal vez la que mayores simpatías despertó entre las autoridades estatales y municipales. Entre 1892 y 1894 el ayuntamiento de Orizaba donó a Luis González Gómez mil doscientas varas cuadradas del fundo legal del municipio para anexarlo a la propiedad en la que tenía planeado establecer su asilo[30]. Más tarde en 1895 a través de un decreto, la legislatura estatal dispensó al mismo benefactor de los impuestos por la introducción de materiales y útiles

[25] Ahmo, *Actas de cabildo*, libro sin número, foja 188v., Orizaba, Ver. Sesión del 15 de marzo de 1882.

[26] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba*, *op. cit.*, tomo 2, pp.218-219.

[27] Ahmo, *Fondo archivo municipal*, Sección archivo histórico, Subsección Porfiriato, Serie jefatura política, Subserie estadística, expediente 91, 22 fojas, *Oficio de Carlos M. Liguori al presidente municipal de Orizaba*, José Landero y Pasquel, Orizaba, Ver., 26 de julio de 1910.

[28] En 1896 el periódico católico, «El siglo que acaba», avisaba a sus lectores que en la «Botica Guadalupana» de Rafael Portas se vendían fotografías tomadas de un retrato al óleo del padre Osorio, por el pincel de José María Islas. «Poliantea», *El siglo que acaba*, año 9, número 408, Orizaba, Ver., 9 de agosto de 1896, p.3. Más adelante, en 1901, encontramos un poema de José Vázquez, publicado en un periódico y titulado *Gratitud. Ofrenda al R.P. fray Bernardino Osorio, en el octavo aniversario de su fallecimiento*, una parte del poema rezaba de la siguiente manera: «Tu corazón-la caridad ardiente / Nunca fue sordo a súplicas ajenas, / Pues aliviaba con dolor las penas / De la viuda, el anciano e inocente», «El Cosmopolita», año 10, 35, Orizaba, Ver., 25 de agosto de 1901, p.1.

[29] *Memoria presentada a la H. legislatura del estado libre y soberano de Veracruz Llave el 16 de septiembre de 1896 por el gobernador constitucional C. Teodoro A. Dehesa*, en C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986*, *op. cit*., tomo 9, p.4710.

[30] *Memoria presentada á la H. legislatura del estado libre y soberano de Veracruz Llave el 16 de septiembre de 1894 por el gobernador constitucional C. Teodoro A. Dehesa*, *op. cit.*, tomo 8, pp.4363-4364.

para la referida institución[31]. Dos años después González Gómez se dirigió al Ayuntamiento de Orizaba para solicitar una dispensa para tomar agua del canal surtidor de la población con destino al edificio que albergaba el asilo, lo cual se le concedió[32].

Como se observa, la ayuda brindada a esta fundación por parte de las autoridades estatal y municipal fue determinante para su erección y funcionamiento, por lo que cabe preguntarse ¿hasta qué punto la beneficencia y la filantropía fueron obra exclusiva de los particulares? Al menos en Veracruz, es evidente que estas instituciones y sus fundadores recibieron mucho apoyo por parte de las autoridades civiles, y éstos a su vez recibieron donaciones en dinero y en especie para las instituciones de beneficencia pública. Lo anterior contradice totalmente la idea de la separación de la esfera pública y privada en este tipo de asuntos y corrobora que en Veracruz, particulares y gobierno actuaron de manera conjunta para la realización de este tipo de proyectos.

El asilo tenía como orientación inicial el establecimiento de una casa de maternidad y orfanatorio, pero pasado un tiempo se decidió dedicarla exclusivamente a la educación de niñas de 7 a 10 años, pues no se tendrían a la vista «los malos ejemplos de las mujeres que irían á cubrir los efectos de sus desordenes á la casa de maternidad»[33]. El asilo funcionó con regularidad hasta alrededor del año 1915 cuando las tropas carrancistas de la División de Oriente ocuparon la ciudad y trasladaron al edificio el hospital militar. Después de la etapa bélica de la revolución, el asilo fue devuelto para su objeto inicial y hoy en día se encuentra en el mismo edificio que erigió su fundador y es colegio para niñas de escasos recursos.

En el puerto de Veracruz los miembros de la Iglesia también jugaron un papel central en la atención a los pobres y desvalidos. La religiosa josefina Luz Nava, quien era directora del colegio josefino de esa ciudad, fundó el asilo veracruzano junto con las demás religiosas de su orden el 7 de mayo de 1911, por instrucciones del fundador de la congregación de las Hermanas josefinas, José María Vilaseca. La institución inició como un albergue para niños en una vecindad, que la referida Nava alquiló, limpió y mejoró. Como sucedía en estos casos, la institución pronto vio rebasada su capacidad, pero continuó operando. «Para sostenerlo, las monjas tejían, cosían, vendían alimentos y recolectaban fondos a través de obras de teatro que montaban en la planta baja del colegio josefino con alumnas del plantel»[34].

Este asilo despertó las simpatías de la población de la ciudad de Veracruz desde su fundación y recibió la ayuda de diferentes grupos de la sociedad. Del mercado Hidalgo recibía carne y verduras y otras ayudas económicas o en especie del Club de leones, la Cruz roja y el Club rotario de Veracruz en fechas especiales como navidad o año nuevo[35].

De los ancianos también se ocupó la beneficencia privada, aunque de los cinco asilos de caridad que había en Orizaba en el periodo porfiriano, solo el asilo Santa Isabel estaba dedicado a las ancianas pobres. Fue fundado en 1894 y contaba para su sostenimiento con lo que recibía de la cariad de los vecinos, por lo que sus penurias eran

[31] C. Blázquez y R. Corzo (coordinadores), *Colección de leyes y decretos del estado de Veracruz, 1825-1919*, *op. cit.*, tomo 10, p. 628.

[32] Ahmo, *Actas de cabildo*, libro s/n, Orizaba, Ver., 22 de febrero de 1897, foja 201.

[33] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba*, *op. cit.*, tomo 2, p.220.

[34] A. Gil y M. González, *La invasión de 1914 a Veracruz en la mirada de Luz Nava*, Instituto nacional de antropología e historia, México, 2014, pp.34-35.

[35] R. Domínguez, *Veracruz en el ensueño y en el recuerdo. Apuntes de la vida jarocha*, Editorial Bolívar, México, 1946, pp.205-206.

constantes[36]. La institución tenía un rasgo característico de la asistencia a los pobres por parte de particulares en esa época, que consistía en la reunión de un grupo de señoras que arbitraban recursos para la casa de pobres[37].

De los ciegos también se ocuparon los benefactores privados. Antonio Llera, un vecino de Orizaba quien fuera ciego en vida ordenó en su testamento que se destinaran todos sus bienes a la fundación de una escuela de artes y oficios para niños y jóvenes ciegos como la que funcionaba en la ciudad de México. La fundación contaba con un capital de 75,000 pesos y tenía una fuerte inclinación católica en la formación de los jóvenes que a ella concurrían[38].

5. Hospitales

El presbítero español Juan G. Bustillos fundó y promovió varias instituciones de caridad en Orizaba como el hospital infantil para niños y niñas pobres, así como algunas escuelas gratuitas. El primer nosocomio se inauguró en mayo de 1898 por el propio Bustillos, quien apuntaba en una misiva al ayuntamiento que «los recursos con que cuenta para su sostenimiento, son los que la caridad cristiana quiera darle»[39]. Tenía el asilo un servicio médico a cargo de dos médicos de renombre en la población y contaba con un botiquín para las curaciones[40].

En Veracruz, el 3 de enero de 1869, un grupo de españoles residentes en el puerto formaron la Sociedad española de beneficencia, que funcionaría a semejanza de las ya establecidas en otras partes del País. Tendría como objetivo principal el auxilio a los españoles enfermos y necesitados. Para brindarles ayuda a sus compatriotas, en los primeros años de su fundación se alquilaban algunas salas en el hospital general de la ciudad. A finales de 1904 empezó a construirse su edificio, con la proyección de los planos del ingeniero Manuel Alvarado y sus dos primeros pabellones quedaron concluidos en 1908[41]. En 1917 la Sociedad española de beneficencia se fusionó con el Centro asturiano, lo que propició muchas mejoras que siguieron verificándose a lo largo de la primera mitad del siglo XX[42].

Gracias a la presencia en Xalapa de un grupo de españoles dedicados al comercio y las actividades empresariales, se creó 1906 la Beneficencia española en esta misma ciudad, pero su vida fue breve, pues como explica Lorenzo Laguarta: «debido a la existencia de la Beneficencia en Veracruz, y al escaso número de españoles que existía en esas fechas en esta ciudad, se acordó de forma inteligente proceder a su disolución, transformándola en Casino español»[43].

---

[36] Ahmo, *Actas de cabildo*, libro s/n, Orizaba, Ver., 19 de agosto de 1896, foja 48.

[37] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba*, *op. cit.*, tomo 2, p.220.

[38] *Memoria presentada á la H. legislatura del estado libre y soberano de Veracruz Llave el 16 de septiembre de 1896 por el gobernador constitucional C. Teodoro A. Dehesa*, en C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986*, *op. cit.*, tomo 9, p.4710.

[39] Ahmo, *Actas de cabildo*, libro s/n, Orizaba, Ver., 19 de mayo de 1898, foja 486.

[40] J.M. Naredo, *Historia de Orizaba*, *op. cit.*, tomo 2, p.204.

[41] F. Sardiña, *Veracruz, historia y encuentros*, Gobierno del estado de Veracruz/Instituto veracruzano de cultura, México, 1994. pp.113-114.

[42] P. Laguarta, *Historia de la beneficencia española en México. Síntesis*, Editorial España en América, México, 1955, p.394.

[43] *Ibidem*, p.402.

6. Fundaciones particulares sin participación religiosa

La única institución privada que hemos localizado en el periodo de estudio, sin una clara relación con la Iglesia católica es el asilo Sayago en Xalapa, la capital del estado de Veracruz. Antonio Sayago un acaudalado hacendado y empresario de la misma región había dispuesto en su testamento en el año de 1886 que se fundara un asilo para pobres con un legado de 50 mil pesos más lo resultante de unas acciones del ferrocarril Xalapa-Coatepec. Sin embargo el proyecto no se realizó inmediatamente y no fue sino hasta 1894 cuando su hermana Mariana, en calidad de albacea, dispuso la fundación del referido asilo con un capital de 72, 296 pesos colocado sobre fincas y la donación de una casa de su propiedad con su mobiliario donde se establecería la casa para ancianos. Su inauguración se verificó en enero de 1895 en la misma ciudad y sigue funcionando hasta la actualidad.

Además de lo anterior, en la referida testamentaría de Antonio Sayago se otorgaba un capital a censo por valor de 30,000 pesos, cuyos réditos serían repartidos mensualmente por rifa a diez doncellas desposeídas y veinte pobres de solemnidad. También se ordenaba la fundación de un hospital en Naolinco, población cercana a Xalapa, con un capital de veinte mil pesos, pero ese proyecto no cristalizó y se cambió por el sueldo de un médico que visitaría gratuitamente a los enfermos en sus casas[44].

El asilo abrió sus puertas en 1895 y fue confiado a la Junta de caridad de Xalapa, una comisión del ayuntamiento. En su reglamento interior se estableció claramente el objeto de la institución: «mejorar la condición de los desgraciados é imposibilitados de trabajar, proporcionándoles asistencia, alimentos, asilo y ropa»[45]. Sus fondos se componían de la donación hecha por Antonio Sayago y la casa que ocupaba el asilo, donada por su hermana. El gobierno estatal sólo se comprometió a suministrarle los recursos que «se digne dotar al establecimiento» y el gobierno municipal a administrar todo lo referente a la institución. Junto con el asilo San Luis Gonzaga y Santa Isabel de Orizaba, son dos de las instituciones de asistencia privada del porfiriato que perviven en la actualidad.

[44] Tanto Antonio Sayago como su hermana Mariana fueron personajes caritativos, miembros de la oligarquía xalapeña y con suficientes recursos para destinar sumas de dinero con destino a los pobres, ambos eran originarios de Naolinco pero avecindados en Xalapa, de ahí que también la primera población se viera beneficiada con los donativos de la familia Sayago. Mariana Sayago también fundó una escuela para niños en Naolinco que lleva su nombre y en varias ocasiones obsequió dinero para obras filantrópicas, como en 1895 para el Hospital Civil de Xalapa. Según el historiador Leonardo Pasquel era soltera, «caritativa y religiosa» hasta su muerte, acaecida el 17 de diciembre de 1896. Yace enterrada junto a sus hermanos, Bernardo y Antonio en el panteón antiguo de Xalapa y su tumba tiene un motivo de caridad: una mujer abrazando a un niño. *Memoria presentada á la H. legislatura del estado libre y soberano de Veracruz Llave el 16 de septiembre de 1896 por el gobernador constitucional C. Teodoro A. Dehesa*. en C. Blázquez (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-198*6, *op. cit*., tomo 9, p.4710; *Memoria que rinde el jefe político del Cantón de Xalapa al c. gobernador del estado de Veracruz, 28 de mayo de 1895*, en S. García y J.M. Velasco (coordinadores), *Memorias en informes de jefes políticos y autoridades del régimen porfirista. Estado de Veracruz*, tomo 3, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1997, pp.112-115 y L. Pasquel, *Cincuenta distinguidas veracruzanas*, Colección suma veracruzana, Serie biografías, Editorial Citlaltépetl, México, 1975, p.135.

[45] Junta de caridad de Xalapa, *Reglamento para el régimen interior del «Asilo Sayago» formado por la Junta de caridad de Xalapa y aprobado por el Gobierno del estado*, Tipografía del gobierno del estado, Xalapa, Ver., 1895, p.3.

7. Conclusiones

Al igual que en muchas ciudades del País, la beneficencia pública y privada en Veracruz tuvo un repunte significativo durante el Porfiriato, lo que se tradujo en la erección de numerosas y variadas instituciones de ayuda a las clases desvalidas. A los ricos caritativos de la época colonial y la primera mitad del siglo XIX que habían dejado de erigir hospitales y casas de caridad como consecuencia de la guerra de independencia y la posterior inestabilidad del País, les sucedieron los diferentes integrantes de las elites regionales de los siglos XIX y XX. Ellos fundaron varias instituciones benéficas con elevados capitales, sobre todo en el periodo porfiriano. Se dieron a la tarea de cubrir los vacíos de la beneficencia pública, que se ocupaba principalmente de los enfermos. Así, aparecieron nuevas casas para huérfanos, asilos de ancianos, escuelas para ciegos pobres entre otras instituciones especializadas.

Con el fortalecimiento de las oligarquías regionales en el territorio veracruzano, fueron apareciendo cada vez más instituciones de beneficencia privada y obras caritativas, la mayoría de las veces asociados a la Iglesia católica o con una marcada influencia de ésta. Por otra parte, la fundación de este tipo de instituciones también expresa la preocupación de las élites por la proliferación de personas pobres y sin oficio aglomeradas en las ciudades.

Entre la época colonial y principios del siglo XX, es posible encontrar una línea de continuidad, respecto a las prácticas de la asistencia privada como herencias, legados y donaciones hechos para fundar nuevas instituciones o dinero destinado a los pobres. Por otra parte, la participación de la Iglesia fue un factor determinante para la asistencia privada, pues la mayoría de la ayuda institucional en Veracruz, durante el periodo estudiado, fue realizada a instancias de miembros del clero o en asociación de este con los particulares. Por otra parte, la sonada separación Iglesia-Estado, como se constata en esta investigación, no fue una realidad, incluso en Veracruz, uno de los estados considerados históricamente como de los más liberales del País. Lo que observamos es más bien un continuum desde el periodo colonial de la ayuda a los necesitados a través de la caridad católica y la asociación de las élites gobernantes con los diferentes grupos de la sociedad para fundar y sostener instituciones asistenciales.

Referencias bibliográficas / References

Alanís M., *Algunas manifestaciones de filantropía en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX*, en Villalobos J. (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.177-204.

Archivo general del estado de Veracruz, años 1911-1919.

Archivo histórico municipal de Orizaba, años 1858, 1882, 1886, 1897, 1910.

Archivo histórico municipal de Veracruz, año 1874.

Arrom S., *Catholic Philanthropy and Civil Society: The Volunteers of St. Vincent de Paul in 19th-Century México*, en Sanborn C. y Portocarrero F. (eds.), *Philanthropy and Social Change in Latin America*, Universidad de harvard/Centro David Rockefeller para estudios latinoamericanos, Londres, 2005, pp.31-62.

Arrom S., *Filantropía católica en el siglo XIX: las asociaciones de voluntarios de San Vicente de Paul*, en Villalobos J. (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.59-85.

Arrom S., *Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910*, en «Historia Mexicana», 226(57), octubre-diciembre, 2007, pp.445-490.

Arrom S., *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la reforma hasta la revolución*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, México, 2017.

Ayala H., *Caridad y beneficencia privada en el porfiriato, el caso del estado Veracruz*, en Villalobos J. (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.205-228.

Ayala H., *Mujer, familia y beneficencia en Orizaba, Veracruz, México, 1873-1930*, en «Historia Contemporánea», 49, 2014, pp.563-593.

Ayala H., *Salvaguardar el orden social. El manicomio del estado de Veracruz (1883-1920)*, El colegio de Michoacán, A.C., Zamora, Michoacán, 2007.

Blázquez C. (compiladora), *Estado de Veracruz, informes de sus gobernadores 1826-1986*, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, Ver., 1986.

Blázquez C. y Corzo R. (coordinadores), *Colección de leyes y decretos del estado de Veracruz, 1825-1919*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1997.

Cerdá J.M., Guadarrama G. *et al.* (coordinadores), *El auxilio en las ciudades. Instituciones, actores y modelos de protección social. Argentina y México. Siglos XIX y XX*, el Colegio mexiquense, A.C./Centro de estudios históricos «prof. Carlos S.A. Segreti», Zinacantepec, Estado de México, 2015.

Consejo nacional de evaluación de la política de desarrollo social, https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza_2008-2016.aspx, consultado el 7 de septiembre de 2018.

Departamento de la estadística nacional, *Censo general de habitantes, 30 de noviembre de 1921. Estado de Veracruz*, Talleres gráficos de la nación, México, 1928.

Domínguez R., *Veracruz en el ensueño y en el recuerdo. Apuntes de la vida jarocha*, editorial Bolívar, México, 1946.

Espejo E., *La beneficencia privada en el D.F. Un breve panorama de su legislación (1861-1910)*, en Villalobos J. (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.145-175.

García S. y Velasco J. (coordinadores), *Memorias en informes de jefes políticos y autoridades del régimen porfirista. Estado de Veracruz*, Universidad veracruzana, Xalapa, Ver., 1997.

Gil A. y González M., *La invasión de 1914 a Veracruz en la mirada de Luz Nava*, Instituto nacional de antropología e historia, México, 2014.

Gil F., *Fundación piadosa en Veracruz*, Editorial Citlaltépetl, México, 1964.

Guadarrama G. y Riguzzi P., *La trayectoria legislativa de la beneficencia privada en México, del porfiriato hasta mediados del siglo XX: cambio institucional y gobernanza*, en Cerdá J.M., Guadarrama G. *et al.* (coordinadores), *El auxilio en las ciudades. Instituciones, actores y modelos de protección social. Argentina y México. Siglos XIX y XX*, El Colegio mexiquense, A.C./Centro de estudios históricos «prof. Carlos S.A. Segreti», Zinacantepec, Estado de México, 2015, pp.25-52.

Guadarrama G., *Tiempo, circunstancia y particularidades de la asistencia privada en el Estado de México*, El colegio mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 2007.

Haber S., *Mercado interno, industrialización y banca, 1890-1929*, en Kuntz S. (coordinadora), *Historia económica general de México. De la colonia a nuestros días*, El colegio de México/Secretaría de economía, México, 2010, pp.411-436.

Herrera E., *El Cantón de Córdoba, Apuntes de geografía, estadística e historia*, tomo 1, Colección suma veracruzana, Serie historiografía, Editorial Citlatépetl, México, 1959.

Herrera M.L., *La circulación de las ideas asistencialistas y su impacto en las obras de la beneficencia pública en Puebla durante la segunda mitad del siglo XIX*, en Cerdá J.M., Guadarrama G. *et al.* (coordinadores), *El auxilio en las ciudades. Instituciones, actores y modelos de protección social. Argentina y México. Siglos XIX y XX*, El colegio mexiquense A.C./Centro de estudios históricos «prof. Carlos S.A. Segreti», Zinacantepec, Estado de México, 2015, pp.53-82.

Junta de caridad de Xalapa, *Reglamento para el régimen interior del Asilo Sayago formado por la junta de caridad de Xalapa y aprobado por el gobierno del Estado*, Tipografía del gobierno del estado, Xalapa, Ver., 1895.

Laguarta P., *Historia de la beneficencia española en México «síntesis»*, Editorial España en América, México, 1955.

Lorenzo M.D., *Una ojeada a la indigencia. Los pobres y los proyectos asistenciales a finales del siglo XIX en la ciudad de México*, en Villalobos J. (ed.), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010, pp.87-117.

Naredo J.M., *Historia de Orizaba*, 2 tomos, edición facsimilar, Imprenta del hospicio, Orizaba, Ver., 1898.

Ochoa O. y Velásquez F., *Volumen, dinámica y estructura de la población total del estado de Veracruz 1793-1980*, serie estadísticas demográficas del estado de Veracruz, vol.1, Instituto de investigaciones y estudios superiores económicos y sociales/Universidad veracruzana, Xalapa, Ver., 1986.

Pasquel L., *Cincuenta distinguidas veracruzanas*, colección suma veracruzana, serie biografías, Editorial Citlaltépetl, México, 1975.

Pérez L., *La República Mexicana, Veracruz: reseña geográfica y estadística*, edición facsimilar, Librería de la viuda de Ch. Bouret, México, 1912.

Sardiña F., *Veracruz, historia y encuentros*, Gobierno del estado de Veracruz/Instituto veracruzano de cultura, México, 1994.

Secretaría de agricultura y fomento/Dirección de estadística, *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos correspondiente censo de 1910. Estado de Veracruz*, Oficina impresora de la secretaría de hacienda, Departamento de fomento, México, 1918.

Vázquez J., *Gratitud. Ofrenda al R.P. fray Bernardino Osorio, en el octavo aniversario de su fallecimiento*, «El Cosmopolita», 35, 25 de agosto de 1901, p.1.

Villalobos J. (editor), *Filantropía y acción solidaria en la historia de México*, Centro mexicano para la filantropía, México, 2010.

Recibido: 25/04/2018
Aceptado: 10/09/2018

Reciprocidad entre ancianos indígenas. El otro lado de las redes sociales de apoyo

Yolanda de Jesús Hernández Delgado[*]
Imelda Orozco Mares[**]

Abstracts

In the indigenous population and among older adults have been identified as survival strategies activation of social support networks. From the principle of reciprocity is an exchange of favors and gifts called social supports from various networks that contribute to access to material, emotional and instrumental resources that were identified among Otomi older adults (Mexico) through qualitative research.
Keywords: social networks of support, old age, reciprocity, indigenous people

La población indígena, incluidos los adultos mayores, ha identificado la activación de redes sociales de apoyo como estrategias de supervivencia. A partir del principio de reciprocidad se realiza un intercambio de favores y regalos, denominados apoyos sociales, que provienen de diversas redes y contribuyen al acceso a recursos materiales, emocionales e instrumentales. Tal estudio se realizó entre adultos mayores otomíes (México) a través de una investigación cualitativa.
Palabras clave: redes sociales de apoyo, vejez, reciprocidad, pueblos indígenas

Nella popolazione indigena e tra gli adulti più anziani sono state identificate come strategie di sopravvivenza l'attivazione di reti di supporto sociale. A partire dal principio di reciprocità avviene uno scambio di favori e di doni chiamati supporti sociali provenienti da varie reti che favoriscono l'accesso alle risorse materiali, emotive e strumentali identificate tra gli adulti più anziani di Otomi (Messico) con una ricerca qualitativa.
Parole chiave: reti sociali di supporto, vecchiaia, reciprocità, popoli indigeni

Introducción

México, al igual que muchos Países en el resto del mundo se encuentra inmerso en un proceso de envejecimiento poblacional. El alargamiento de la vida producto de los avances tecnológicos y médicos, la disminución en la tasa de nacimientos y mortalidad han generado que cada día más personas lleguen y experimenten la vejez. «El envejecimiento de la población en México se ha hecho evidente a partir de la última década del siglo XX»[1].

[*] Centro universitario de Tonalá, Universidad de Guadalajara, Jalisco (México); e-mail: yolandageronto@gmail.com.
[**] Centro universitario de Tonalá, Universidad de Guadalajara, Jalisco (México); e-mail: imelda.orozco@cutonala.udg.mx.
[1] R. Ham-Chande, *Diagnóstico socio-demográfico del envejecimiento en México*, en Consejo nacional de población, *La situación demográfica en México 2011*, México, 2011, p.141.

El Consejo nacional de población (Conapo) indica que la esperanza de vida en México para el 2015 fue de 74.95 años y para el 2030 pasará a ser de 76.97 años, lo que nos hace pensar en que hombres y mujeres podrán vivir alrededor de 17 años más a partir de que cumplan 60 años. Lo que significa, que la vejez podría ser una etapa de la vida más prolongada que la infancia que va de los 0 a 9 años, o la adolescencia. La extensión de la vida, la disminución de la mortalidad y por tanto, la coexistencia de un número mayor de adultos mayores han provocado cambios en las dinámicas sociales, esto ha colocado el proceso de envejecimiento y la vejez en el ojo de diversas disciplinas, este proceso ha de considerarse un fenómeno del siglo XXI, ya que hasta la década de 1930, la expectativa de vida media al nacer no sobrepasaba, en ningún lugar del planeta, los 50 años de edad. Actualmente en algunos Países desarrollados como España, Italia, Austria, Japón, Suecia entre otros la expectativa de vida supera los 80 años[2].

La vejez entendida como una construcción social, implica que su experiencia en la vida cotidiana se encuentra determinada por el territorio y momento histórico en el que se instaure. Su configuración se enlaza más allá de la edad cronológica como forma de delimitar las fronteras de periodos del curso de vida, con las condiciones económicas, políticas, culturales del contexto en que se vive, así como por condiciones de salud y marcos legales.

Por ello es necesario considerar la caracterización del proceso de envejecimiento poblacional que impera en América Latina y el Caribe: es un proceso generalizado, en la mayoría de los Países de la región, la población de 60 años y más muestra un incremento sustancial, tanto en términos absolutos como relativos. El ritmo del envejecimiento en la región es más rápido de lo que fue históricamente en los Países desarrollados. «El escenario social, económico y cultural en el que el proceso de envejecimiento poblacional se está desarrollando se identifica por la alta incidencia de la pobreza, persistente y aguda inequidad social, baja cobertura de la seguridad social y una probable tendencia hacia el deterioro de las estructuras familiares de apoyo al adulto mayor»[3].

Bajo estas premisas discuten sociólogos, epidemiólogos, políticos y economistas sobre el problema del envejecimiento poblacional, sin embargo, el alargamiento de la vida de hombres y mujeres no es un problema sino el resultado y logro de los avances en la tecnología y la medicina; se convierte en un problema cuando justamente el contexto en el que se envejece presenta desigualdad social, marginación, pobreza, exclusión social y por tanto, un escaso reconocimiento y atención a los sujetos envejecidos.

Dentro de ese marco en México la transición demográfica está ocurriendo de forma más veloz que en las regiones más desarrolladas, ejemplo de ello, para 1930 en el País

[2] Para el año 2016 la esperanza de vida en Alemania y Bélgica fue de 81 años, Italia y España de 83, Suecia 82 y Austria 81 (Banco mundial, *Esperanza de vida al nacer*, en https://datos.bancomundial.org/indicador/sp.dyn.le00.in, consultado el 8 de diciembre 2018).

[3] J.M. Guzmán, *El proceso de envejecimiento demográfico en América Latina y el Caribe*, en Centro latinoamericano y caribeño de demografía (Celade), División de población, *Envejecimiento y desarrollo en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, n.28, 2002, pp.9-12.

la población de adultos mayores era inferior al millón de personas, esto es, 5.3% de la población total. El censo de población y vivienda 2010, contabilizó 10.1 millones de adultos mayores lo que representa 9.0% de la población total[4]. Según las proyecciones recientes del Conapo se estima para el año 2050 casi 28.7 millones de mexicanos tendrán 65 y más años, representando el 22.54% de la población total. Para el 2018 la población a mitad de año fue de 124,737,789 de los cuales 13,442,600 son personas adultas mayores[5], lo que representa el 10.7% de la población mexicana.

1. Caracterización sociodemográfica de la población indígena en México

La vejez va a ser vivida y construida a partir del contexto y la ubicación social que ocupa el adulto mayor. Se han identificado como determinantes de la vejez: la clase social, el estado civil, la localidad donde se vive, el género y la pertenencia étnica. La relación entre vejez y etnia hace necesaria la reflexión de la vejez a partir de las diferencias, y con ello se ha contribuido desde la etnogerontología[6] que ha permitido considerar a la población envejecida como una población heterogénea, rebasando la edad como única barrera de análisis para acercarse al conocimiento e interpretación de la población envejecida.

En el caso mexicano, cada uno de los pueblos indígenas que cohabitan en el País tiene una tipificación de la vejez, de lo que es, de lo que la determina, de lo que significa, y que se va a objetivar en las formas de atender, en lo esperado, lo permitido y no permitido para quienes son identificados como viejos. La edad social se va a circunscribir a determinado espacio y tiempo, a una cultura.

[4] Censo de población y vivienda (2010), *Perfil sociodemográfico de adultos mayores*, Instituto nacional de estadística y geografía, México, 2014.

[5] Consejo nacional de población, *Datos de proyecciones*, en http://www.conapo.gob.mx/es/ conapo/proyecciones_datos, consultado el 21 de agosto de 2018.

[6] Para Laureano Reyes Gómez la etnogerontología es un campo multidisciplinario de las ciencias sociales que se aboca al estudio, análisis y explicación del último tramo del ciclo de vida conocido como vejez, en un grupo étnico determinado, cuyas particularidades y efectos externos a la cultura nativa influyen y modifican la manera de concebir, atender y vivir la vejez en contextos indígenas mayoritariamente en poblaciones rurales. Para una revisión más profunda se sugiere revisar los siguientes textos: S. Huenchuán, *Vejez, género y etnia. Grandes temas para el siglo XXI*, Primavera, Temuco, 1998, pp.1-18, en http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/ congresos/reg/slets/slets-016-054.pdf, consultado el 22 de abril de 2018; L. Reyes, *Etnogerontología social: la vejez en contextos indígenas*, «Revista del Centro de Investigación», 38(10), 2012, pp.1-70; L. Reyes, *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque*, Universidad autónoma de Chiapas, Chiapas, 2002; L. Reyes, *Etnogerontología. La ancianidad en poblaciones zoques de Chiapas*, Conacyt-Inger, México, 2016; W.F. Waters, C.A. Gallegos, *Salud y bienestar del adulto mayor indígena*, Organización panamericana de la salud, Uruguay, 2012; M.C. Guzmán, *El cuidado y atención del anciano y su significado social en una comunidad indígena*, Tesis para obtener el título de licenciado en antropología, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1999; Y. Grajales, *Envejecer en Filadelfia, una comunidad tzeltal de Chilón*, en L. Reyes, S. Villasana (editores), *Gerontología social. Estudios de Argentina, España y México*, Universidad autónoma de Chiapas, Chiapas, 2011.

México ha reconocido ser un País multicultural ante la existencia de 68 pueblos indígenas que lo habitan[7], «no obstante de vivir en situaciones de muy alta marginación estos pueblos indígenas han logrado sobrevivir a condiciones adversas de pobreza extrema y falta de servicios médicos en general, y de atención a los adultos mayores en específico así como la conquista de edades avanzadas»[8]. Cada pueblo indígena se desgrana en una variedad de identidades, los miembros de una comunidad indígena comparten con los otros diversos elementos como el territorio, cultos religiosos, usos y costumbres, formas de vestir, historia y pasado en común, creencias. La etnia se funda en el reconocimiento de valores compartidos, legitimados por creencias y discursos, usos y costumbres que los posicionan diferentes a los otros, «implica la afirmación del nosotros frente a los otros. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o personas a los cuales enfrenta»[9].

De acuerdo con el censo de población y vivienda 2010 se contabilizo a 6 millones 913mil 362 personas indígenas, de los cuales 3 millones 397 mil 199 eran hombres y 3 millones 516 mil 163 mujeres. Conforme a los datos de la encuesta intercensal 2015 se registró un total de 12 millones 25 mil 947 indígenas[10].

Considerando que en México las personas se definen como personas adultas mayores a partir de los sesenta años, según este criterio demográfico, 958 mil 259 indígenas mexicanos son adultos mayores, lo que representa el 13.8% del total de la población indígena, mientras que a nivel nacional la población anciana representó para el mismo año el 8.9%, revelando que en los grupos indígenas la población de 60 años y más está creciendo muy por encima de la media nacional, la proporción mayor de adultos mayores indígenas de los no indígenas se explica por el proceso de migración entre la población económicamente activa de sus comunidades indígenas, los niveles más altos de fecundidad que han presentado históricamente así como la identidad de los ancianos como miembros de una comunidad indígena a diferencia de las generaciones más jóvenes a quienes ya no se les enseñó su lengua, la niegan o ya no la usan. Pero a pesar de la mayor proporción, «se siguen registrando grandes diferencias en la esperanza de vida entre los indígenas y los no indígenas; en el País la diferencia es de seis años menos para la población indígena»[11].

---

[7] Sistema de información cultural, *Directorio de los pueblos indígenas*, en http://sic.gob.mx/datos.php?table=grupo_etnico, consultado el 21 de agosto de 2018.

[8] L. Gómez, *Etnogerontología, la ancianidad en población zoque de Chiapas*, Instituto nacional de geriatría, México, 2016, p.25.

[9] R. Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Universidad autónoma metropolitana, Universidad iberoamericana, México, 2007, p.55.

[10] Las diferencias en el número de población indígena respecto a los datos del 2010 y 2015 se debe a la metodología utilizada para su contabilización, ya que los datos retomados en el censo 2010 están basados en la población de 3 años y más que habla una lengua indígena, mientras que la encuesta intercensal se basa en la definición de hogar indígena siendo aquel donde el jefe y/o cónyuge y/o padre o madre del jefe y/o suegro o suegra del jefe hablan lengua indígena, contabilizando como tal a todos los integrantes del hogar como población indígena.

[11] Naciones unidas, *La situación de los pueblos indígenas del mundo*, Nueva York, 2010, p.7.

Según datos de la encuesta intercensal (2015) del total de la población indígena 10.4% se ubica en la etapa de la vejez, los ancianos indígenas suman 1 millón 247 mil 673 personas. La mitad de ellos son parte de sólo tres pueblos nahua con 315 mil 370 personas; maya 197 mil 853 y zapoteco 107 mil 724 cuyo porcentaje en relación al total de adultos mayores indígenas es, respectivamente, 25.3%, 16% y 8.6%[12]. Los Estados con mayor número de población indígena son Oaxaca, Veracruz, Yucatán, Puebla, Chiapas, México, Hidalgo y Guerrero concentrando el 78.5% de dicha población.

Para el presente trabajo se retoman los datos obtenidos del censo 2010[13] ya que se ha logrado recabar mayor información respecto a la presentada por la encuesta intercensal 2015; luego entonces, de los 958 mil 259 adultos mayores indígenas encontramos que el 15.3% de los hombres no hablan el español, situación que aumenta a 21.9% en las mujeres. En el contexto mexicano se vuele una limitante, ya que la falta de acceso al idioma dominante se ha traducido para los indígenas en «desventajas educativas, laborales, económicas, sociales, culturales y políticas; en el despojo de los recursos, las tierras y los territorios, en la explotación y en el olvido que forman parte de la condición subordinada de los grupos étnicos en nuestro País»[14].

De esta población adulta mayor, en materia de atención a la salud, el 59.3% es derechohabiente a alguna institución, el 16.5% en el Instituto mexicano del seguro social (Imss), 4.3% en el Instituto de seguridad y servicios sociales de los trabajadores del estado (Issste) y sólo el 0.6% es derechohabiente ya sea de Petróleos mexicanos (Pemex), Secretaria de defensa nacional (Sedena) o la marina; la mayoría que representa el 51.7% cuenta con servicio médico por la pertenencia al programa de seguro popular que va dirigido a la población en general sin considerar las necesidades en materia de salud de la población envejecida.

De acuerdo al Instituto nacional de estadística y geografía (Inegi) más de un cuarto de la población indígena envejecida tiene alguna discapacidad, siendo la principal la limitación para caminar o moverse (53.12%), seguida de las limitaciones para ver (26.87%), limitaciones para escuchar (16.26%) y por último la limitación para atender el cuidado personal con 3.7%. En materia de educación se observa un persistente bajo nivel de escolaridad. Inegi indica que 57.2% de la población adulta mayor indígena no cuenta con algún grado de escolaridad; en cuanto a la educación básica el 51% de los hombres viejos cuenta con ésta, mientras que de las mujeres sólo el 29.6% pudo acceder a ella, lo que da cuenta de la distinción a partir del género en el acceso a la educación durante el curso de vida.

Naciones unidas (Onu) sostiene que los índices de pobreza entre los indígenas son mucho más altos que entre el resto de la población en varios Países de América Latina; en México la diferencia es de 3.3 veces[15]. El Consejo nacional de evaluación de la

[12] Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, *Indicadores sobre adultos mayores indígenas de México*, México, 2016, en http://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-sobre-adultos-mayores-indigenas-de-mexico?idiom=es, consultado el 29 de mayo de 2018.

[13] Instituto nacional de estadística y geografía, *Censo de población y vivienda 2010*, en http://www.inegi.org.mx/default.aspx, consultado el 23 de marzo de 2017.

[14] G. Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, Ciesas-Sep, México, 1987, p.6.

[15] Naciones unidas, *La situación de los pueblos indígenas del mundo*, Nueva York, 2010.

política de desarrollo social (Coneval) expone que siete de cada diez personas hablantes de lengua indígena se encuentran en situación de pobreza. La vulnerabilidad que esta situación supone, implica entre otras cosas, la dificultad para acceder a la salud[16]. En México 15 de cada 100 indígenas no tienen filiación a servicios de salud, siendo los hombres los más desprotegidos. De la población de 15 años y más 46.9% es económicamente activa (desempeña una actividad laboral o busca trabajo); las actividades en las que se emplea dicha población son: 37.7% empleados u obreros, 28.7% trabajadores por cuenta propia y 11.5% desempeña labores en el campo y como jornaleros o peones.

Es de destacar la mayor participación de mujeres indígenas que trabajan por su cuenta (32.2%), en comparación con las mujeres no hablantes de lengua indígena (19.0%). Mientras que 15 de cada cien hablantes de lengua indígena son trabajadores sin pago, en comparación con dos de cada cien de no hablantes de lengua indígena[17]. El Banco interamericano de desarrollo asevera que la población indígena tiene menos años de educación especialmente las mujeres, esto se vincula principalmente a trabajos del sector primario y de baja calificación, lo que también contribuye a percibir remuneraciones menores que la población no indígena.

Podemos concluir que la población indígena no ha estado exenta al proceso de envejecimiento poblacional, que los datos demográficos nos pueden dar una fotografía general de las condiciones socioeconómicas en las que se encuentran y permiten identificar sus características particulares como la masculinización en algunos grupos etnolingüísticos destacando los mayas, tseltal, cho'ol, y huasteco; sin embargo es necesario profundizar más allá de la situación de pobreza en la que se encuentran, para remarcar aquellas estrategias que les han permitido llegar a la vejez y la forma en que la viven.

2. Las redes sociales de apoyo: una estrategia de sobrevivencia entre los adultos mayores

Ante un contexto de pobreza, poco acceso a servicios médicos, dependencia, una enfermedad o la restricción laboral por motivos de edad, resultan de suma importancia la activación de las redes sociales de apoyo sobre todo las del ámbito informal. Las redes de apoyo logran potencializar las habilidades de quienes la conforman para la toma de decisiones y la estabilidad personal, contando con una base de recursos movilizados por los contactos y la cercanía ofrecidos por la red, «es un mecanismo de afrontamiento para la pobreza y la desventaja social»[18]. Las funciones que estas redes de apoyo cumplen se convierten en la alternativa para dar solución o al menos hacer frente

[16] Instituto nacional de estadística y geografía, *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas*, 2016, en http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas 2016_0.pdf, consultado el 29 de mayo de 2018.

[17] *Ibidem*.

[18] J. Ávila-Toscano, *Redes sociales, generación de apoyo social ante la pobreza y calidad de vida*, «Revista Iberoamericana de Psicología, Ciencia y Tecnología», 2(2), 2009, p.71.

a las diversas necesidades de atención que tienen los adultos mayores, no sólo por condiciones biológicas sino que se vienen acarreando a través de su historia de vida y el contexto donde se ha desarrollado el constreñimiento de los ámbitos económicos, políticos y sociales.

Constantemente me pregunte:

¿Qué hacen aquellos hombres y mujeres adultos mayores que viven pobres, enfermos, carentes de servicios, lejos de las ciudades, que agotaron sus fuerzas y ahora no pueden trabajar, que los hijos partieron para formar su propia familia o que nunca los tuvieron

¿Cómo es que están sobreviviendo a su vejez?

¿Qué factores les permiten bajo estas duras condiciones vivir día a día?

La respuesta la encontré en las redes sociales de apoyo, aunque he de constatar que investigar este tema se vuelve una experiencia inesperada, no sólo por el complejo laberinto que implica su conocimiento, la introducción a los conceptos y perspectivas que de ellas se tienen, sino por la implicación de un análisis respecto a tu construcción y participación en las redes sociales de apoyo de las que formas parte. La vejez no es sólo resultado de las pérdidas, ganancias y todo lo que se vive a lo largo de la vida, en la vejez se siguen entretejiendo factores fisiológicos, psicológicos y sociales que han contribuido en la conformación de lo que se vive.

La investigación respecto al tema de las redes ha demostrado los diversos apoyos sociales e impacto que éstas otorgan a los adultos mayores. Los lazos que se forman entre los adultos mayores, su familia y miembros de la comunidad conforma las redes, y ellas se vuelven fuentes protectoras de la salud y bienestar de esta población. Se han reconocido como uno de los mecanismos que generan seguridad económica a la población adulta mayor junto con la participación laboral, las pensiones contributivas y no contributivas.

Para el año 2000, «en más de la mitad de los Países, alrededor de un 50% de las personas mayores no recibía ingresos ni del sistema de seguridad social ni del trabajo, lo cual supone que un peso muy significativo de su soporte económico recae en las familias y en las redes sociales. Si éstas fallan o son insuficientes, una proporción importante de las personas mayores se encontrará en situación de pobreza»[19]. Sin duda alguna las redes sociales de apoyo son parte fundamental en el proceso de envejecimiento, no sólo como apoyo al adulto mayor sino, como una manera en que él se sienta integrado y parte de una estructura social que no sólo le proporcione dinero o bienes materiales sino, que lo escuche, lo acompañe y pueda compartir su vida. Sin embargo, esto también se está viendo amenazado por la transición que se ha experimentado de las zonas rurales a las urbanas, el proceso migratorio que vive México hacia el extranjero y dentro del territorio, la modificación de la familia extendida a familias nucleares, la infraestructura de vivienda y la incorporación de la mujer al ámbito laboral[20].

[19] Naciones unidas, *Manual sobre indicadores de calidad de vida en la vejez*, Celade, Cepal, Santiago de Chile, 2006, p.48.

[20] C. Barros, M. Muñoz, *Relaciones e intercambios familiares del adulto mayor*, IV Congreso chileno de antropología, Colegio de antropólogos de Chile A.G, Santiago de Chile, 2001; Ma. Clemente, *Redes de*

A lo largo del transcurso de la vida necesitamos como seres sociales de otros, requerimos cuidado, guía, alimento, amor, y más; nos es necesario contar con diversas redes de apoyo que nos proporcionen no sólo herramientas necesarias para nuestro desarrollo personal, también necesitamos reconocimiento y cariño. Durante la vejez estas necesidades persisten, y ante situaciones particulares se incrementa la necesidad de contar con redes de apoyo, las cuales también sufren cambios durante esta etapa, ya que puede contraerse o expandirse. La muerte de seres queridos, de nuestros padres y amigos va reduciendo nuestra red. En algunas etapas otorgamos más apoyo, y en otras somos nosotros quienes lo recibimos. Situaciones económicas, enfermedades, accidentes, crisis del ciclo vital de la familia (divorcios, nacimiento de hijos, convertirse en abuela, la jubilación, la viudez), el trabajo, todo ello reconfigura nuestras redes.

Las redes sociales de apoyo son aquellas relaciones interpersonales que se construyen a lo largo de la vida y las cuales proporcionan a la población en general beneficios de tipo material, emocional, cognitivo e instrumental; durante la vejez se intensifica su importancia como soporte sobre todo ante la presencia de vulnerabilidad derivada de la inseguridad económica, problemas de salud, dependencia, las redes sociales «no sólo constituyen un sostén para compensar carencias de orden material; nos atrevemos a afirmar que su mayor repercusión en la calidad de vida se debe al grado de satisfacción o insatisfacción de los mayores con la vida misma»[21]. Las redes sociales de apoyo les proporcionan a hombres y mujeres envejecidos seguridad económica, protección, apoyo en las actividades de la vida diaria tanto en actividades del hogar como individuales, cuidado y cariño contribuyendo a mantener la percepción y sentido.

Estos mecanismos de afrontamiento pueden ser constituidos por los familiares de las personas mayores como son sus hijos, sus parejas, hermanos entro otros, así como aquellas personas que no tienen algún lazo sanguíneo: amigos y vecinos o grupos de personas organizadas en favor de proporcionar algún servicio a este grupo poblacional y los programas y servicios que instituciones gubernamentales o privadas proporcionan en su beneficio por parte de personas profesionistas. Se entiende como redes sociales de apoyo al conjunto de relaciones interpersonales que se construye a lo largo de su vida con su entorno social, basado en la reciprocidad, permitiendo cubrir necesidades no cubiertas. «A partir de la interacción recíproca establecida entre las personas se instaura un entramado de entregas sociales representadas en los favores ofrecidos como medio

apoyo en relación al proceso de envejecimiento humano. Revisión bibliográfica, «Interdisciplinaria», 20(1), 2003, pp.31-60; H. García, R. Madrigal, *Redes sociales y vejez: apoyos formales e informales en el área metropolitana de Monterrey*, «Papeles de Población», 19, 1999, pp.217-242; V. Montes de Oca, *Las redes de apoyo social: definiciones y reflexiones para gerontólogos*, en Z. Trujillo de los Santos, *Latinoamérica envejece. Visión gerontológica/geriátrica*, Mac Graw Hill, México, 2007, pp.57-65; J.C Meléndez, J.M. Tomás, E. Navarro, *Análisis de las redes sociales en la vejez a través de la entrevista Manheim*, «Salud Pública», 49, 2007, pp.408-414.

[21] S. Huenchuan, Z. Sosa, *Redes de apoyo y calidad de vida de personas mayores en Chile*, Reunión de expertos en redes sociales de apoyo a las personas adultas mayores, *El rol de Estado, la familia y la comunidad*, Santiago de Chile, 2002, p.110-111, en http://repositorio.cepal.org/handle/11362/12752, consultado el 15 de mayo de 2018. p.10.

de expresión del apoyo, que surte sus efectos tanto en lo afectivo como en lo económico»[22].

Dentro de la literatura sobre las redes sociales de apoyo se han distinguido aquellas de las que proviene el apoyo: fuentes formales e informales. El sistema formal se integra aquellas que se desprenden de una organización burocrática, con objetivos específicos y regularmente implementados por profesionistas. Aquí podemos ubicar los programas sociales, instituciones públicas y privadas, asociaciones civiles. Destacan: el Instituto nacional de las personas adultas mayores (Inapam), las instituciones de seguridad social como el Instituto mexicano del seguro social (Imss), el Instituto de seguridad y servicios sociales de los trabajadores del estado (Issste), los Servicios de salud de petróleos mexicanos, la Secretaría de la defensa nacional (Sedena), los hospitales y centros de salud gubernamentales, las residencias y centros de atención para el adulto mayor del Instituto para el desarrollo integral de la familia (Dif), el Programa federal de pensión universal no contributiva para adultos mayores así como las diversas asociaciones civiles que atienden desde diferentes enfoques de intervención a los adultos mayores.

En México se han llevado a cabo diversas acciones institucionales que buscan dar atención a las problemáticas que enfrentan los adultos mayores, sin embargo, ha sido insuficiente. Y hoy en día se sabe que la familia, la sociedad, el Estado y el mercado deben participar de forma conjunta en la atención a este grupo poblacional, pues de manera individualizada los logros serán pocos. Se reconoce que la familia sigue siendo la principal fuente de apoyo social de los adultos mayores. Las redes informales se cimientan a partir de redes personales y comunitarias que no tienen una estructura de programa de apoyo, y que se van construyendo en la convivencia, los lazos familiares y cercanos del día a día. Dentro de estas redes se encuentran las redes familiares, que son la base de las diversas redes sociales de apoyo, «pueden ser los hijos y el cónyuge en primera instancia, los colaterales y ascendentes sean hermanos, primos, familia política o nietos; con respecto al envejecimiento, son las personas que cohabitan con los adultos mayores y los parientes que residen distanciados de ellos pero que conservan relaciones a partir de un lazo de parentesco legal o consanguíneo»[23].

Esta red de apoyo continua siendo en nuestro País quien proporciona prácticamente la atención a los adultos mayores, es la cohabitación uno de los apoyos principalmente otorgados por ella. Sin embargo, existe hoy en día la duda de si la unidad básica de la sociedad continuará siendo la principal proveedora de apoyo social a los adultos mayores, ya que se han identificado tres hechos. Guzmán indica en primer lugar los cambios demográficos – baja fecundidad – que tendrá efectos en la disminución del número de miembros de la familia y potenciales proveedores; en segundo lugar, ya que los apoyos familiares se basan en la mujer, su creciente participación en la vía económica y la tendencia a su independencia en el plano social hace dudar de la

[22] J. Ávila-Toscano, *Redes sociales, generación de apoyo social ante la pobreza y calidad de vida*, «Revista Iberoamericana de Psicología, Ciencia y Tecnología», 2(2), 2009, p.66.

[23] V. Montes de Oca, *Las redes de apoyo social: definiciones y reflexiones para gerontólogos*, en Z. Trujillo, M. Becerra, M.S. Rivas, *Latinoamérica envejece. Visión gerontológica/geriátrica*, Mc Graw Hill, México, 2007, p.57.

continuidad del modelo de cuidado y finalmente el cambio de la cohabitación debido a que «este patrón puede modificarse en el futuro, producto de cambios en los patrones de nupcialidad y de las mayores necesidades de una población de la cuarta edad creciente y demandante de recursos médicos costosos»[24], así como la migración.

Encontramos también, la red no familiar de amigos y vecinos que es una fuente de apoyo importante, donde los vínculos se establecen por intereses comunes y actividades compartidas. Los apoyos que se brindan son más públicos, la red de amigos es esencial para el cuidado fuera del ámbito del hogar. «Se menciona en la literatura gerontológica que hay un patrón jerárquico de preferencia ante el trabajo de cuidado o la búsqueda de asistencia. Las personas mayores recurrirán primero a la esposa, luego a los hijos, después a los parientes y finalmente a los amigos»[25]. Por último, se ubica la red comunitaria, donde el sentido comunitario es un referente en el que transcurre la vida cotidiana y sobre el cual se organizan actividades y se resignifica el sentido de la vida en la vejez, pueden proporcionar una identidad colectiva a las personas adultas mayores a través de su participación en grupos organizados. Se caracteriza por una determinación de territorialidad y el sentido de comunidad o sentido de pertenencia. Las formas de apoyo que reciben o dan los adultos mayores en las redes comunitarias casi nunca son materiales, tiene que ver más con apoyo emocional y cognoscitivo.

La investigación respecto a las redes sociales de apoyo ha permitido identificar diversos componentes que permiten su evaluación, uno de ellos es a nivel estructural que se refiere a las propiedades de la red en su conjunto, la estructura de estas redes sociales de apoyo parte fundamental para visualizar de forma general aquellos posibles vínculos dadores de apoyo social, siendo las siguientes las características según Clemente[26]: el tamaño que indica el número de personas que conforman la red. Hay indicaciones de que las redes de tamaño mediano son más efectivas que las pequeñas o las muy numerosas.

La densidad que corresponde al grado de conexión entre los miembros independientes del informante, un nivel de densidad medio favorece la máxima efectividad del grupo al permitir cotejamiento de impresiones. La composición o distribución que alude a la proporción total de los miembros de la red está localizada en cada cuadrante y en cada círculo. La dispersión que es la distancia geográfica entre los miembros, lo que genera la facilidad o complejidad del acceso a la red. La homogeneidad o heterogeneidad abarca tanto la demografía como a lo sociocultural (edad, sexo, cultura y nivel socioeconómico, etc.), similitud o diferencia de características sociales, culturales y demográficas entre los miembros de una red, con

[24] S. Huenchuan, J.M. Guzmán, V. Montes de Oca, *Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual*, Cepal, Celade, Reunión de expertos en Redes de apoyo social a personas adultas mayores, *El rol del Estado, la familia y la comunidad*, Santiago de Chile, 9 al 12 de diciembre de 2002, p.12, en https://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/11497/JMGuzman.pdf, consultado el 2 de mayo de 2018.

[25] V. Montes de Oca, *Redes comunitarias, género y envejecimiento. El significado de las redes comunitarias en la calidad de vida de hombres y mujeres adultos mayores en la ciudad de México*, Notas de población, 77, 2003, p.145, en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12753/np77139174_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y, consultado el 13 de agosto de 2018.

[26] Ma. Clemente, *Redes de apoyo en relación al proceso de envejecimiento humano. Revisión bibliográfica*, *ob. cit*.

ventajas e inconvenientes en términos de identidad. Y los atributos de vínculos específicos: el compromiso y fuerza de la relación, durabilidad e historia en común.

Lo que las redes sociales de apoyo proporcionan puede entenderse a partir de las funciones que cumplen en la vida de los adultos mayores, las redes desempeñan diversas acciones y en grados varios, estas funciones se basan en el tipo prevalente de intercambio interpersonal entre los miembros de la red[27]. Las necesidades que se buscan cubrir son el afecto, afiliación, identidad, seguridad, pertenencia y aprobación, y es a partir de ello que se hace una diferenciación de las funciones de las redes a partir de los apoyos que otorgan, aunque es necesario indicar que la existencia de una red social no asegura que las personas puedan acceder a algún apoyo.

«La función de las relaciones sociales, o apoyo social, hace referencia a las interacciones personales dentro de dicha estructura, al contenido relacional de las mismas (apoyo instrumental, emocional, vinculación social o desarrollo de roles sociales, influencia social, e incluso la tensión social o efectos negativos de las relaciones sociales). El flujo de apoyo social opera sobre el bienestar a través de la estructura de la red social»[28].

Las funciones que mantienen las redes sociales de apoyo son: compañía social que es la realización de actividades conjuntas o simplemente el estar juntos; el apoyo emocional que son intercambios que connotan una actitud emocional positiva, clima de comprensión, simpatía, empatía, estímulo y apoyo; es el poder contar con la resonancia emocional y la buena voluntad del otro. Es característica de las amistades intimas y las relaciones familiares cercanas con un nivel bajo de ambivalencia. Esta función se diferencia de la primera por el grado de confianza o intimidad entre las personas. De acuerdo con algunas investigaciones[29] se hace referencia a apoyos emocionales como: expresiones de cariño, preocupación por el otro, visitas periódicas, ser escuchado y poder hablar con alguien.

La guía cognitiva y consejo, son las interacciones con el fin de compartir información personal o social, aclarar expectativas y proveer modelos de desempeño de rol[30]. Dentro de los apoyos aquí otorgados están el intercambio de experiencias, la transmisión de información (significado), al dar consejos que permiten entender una situación. La regulación o control social que permite que a través de las interacciones se recuerden y reafirmen las prescripciones sociales, correspondientes a los diferentes roles, neutralizan las desviaciones colectivas, permiten una disipación de la frustración

[27] *Ibidem*.

[28] M. Escobar, D. Puga, M. Martín, *Asociaciones entre la red social y la discapacidad al comienzo de la vejez en las ciudades de Madrid y Barcelona en 2005*, «Revista Española de Salud Pública», 86(6), 2008, p.639.

[29] A. Salinas, B. Manríquez, M. Téllez, *Redes de apoyo social en la vejez: adultos mayores beneficiarios del componente para adultos mayores del programa oportunidades*, Trabajo presentado en el III congreso de la Asociación latinoamericana de población, Córdoba, Argentina, 2008, en http://www.alapop.org/alap/ images/docsfinais_pdf/alap_2008_final_281.pdf, consultado el 21 de mayo de 2018.

[30] S. Huenchuan, J.M. Guzmán, V. Montes de Oca, *Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual, ob. cit*.

y la violencia, y favorecen la resolución de conflictos. Que dentro de la clasificación de apoyo social ha sido encasillado en el apoyo cognitivo.

La ayuda material y de servicios, que comprende la colaboración específica sobre la base de conocimientos expertos o ayuda física, así como la implicación de flujo de recursos monetarios (dinero efectivo de forma regular o no, remesas, regalos, etc.), y no monetario bajo la forma de otras formas de ayuda material (comida, ropa, pago de servicios, etc.), acciones o materiales proporcionados por otras personas y que sirven para resolver problemas prácticos y/o facilitan la realización de tareas cotidianas: ayudar en las tareas domésticas, cuidar niños, prestar dinero.

Y finalmente, el acceso a nuevos contactos que posibilitan la conexión con otras personas y redes que hasta entonces no eran parte de la red del individuo. Cada miembro de la red puede cumplir una o varias de estas funciones.

3. Principio de reciprocidad: nuestra investigación de las redes sociales de apoyo

A partir del principio de reciprocidad, los resultados aquí presentados muestran las funciones que hombres y mujeres envejecidos cumplen con sus redes de apoyo, reconociendo con ello su contribución al intercambio de apoyos sociales.

Cuando se habla de apoyos se fija la acción en quien la recibe; pero, visto globalmente, se trata de un intercambio en que se provee y se recibe apoyo. No se trata de procesos enteramente definidos en que uno da al otro en función de lo que recibe de éste, sino en un complejo sistema basado en normas y valores que premian ciertas conductas y penalizan otras y en el cual el equilibrio hacia la suma cero que caracterizaría a un intercambio balanceado es algo indeterminado, entre otras razones porque no es posible establecer un valor preciso de lo intercambiado[31].

En la población indígena se ha identificado la reciprocidad como aquellas redes que se van construyendo en ámbitos locales que permiten compensar el desequilibro económico pero que tampoco ha permitido superar la situación de pobreza en la que viven los pueblos indígenas, «los intercambios recíprocos están consagrados por la tradición, por la repetición, por lo que cambian lentamente y a partir de la reelaboración de otros previos»[32]. Son estrategias que permiten la reproducción de los pueblos indígenas, a partir de la reciprocidad como una forma de transacción, es el intercambio de favores y de regalos que es consecuencia y parte integral de una relación social. La reciprocidad se puede entender como parte de los senderos de la sobrevivencia que definió Bonfil Batalla[33] como los mecanismos que han hecho posible el estar aquí de los pueblos indígenas, y que ha implicado la resistencia en busca de su permanencia, ante el

[31] S. Huenchuan, J.M. Guzmán, V. Montes de Oca, *Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual*, Simposio, *Viejos y Viejas. Participación, ciudadanía e inclusión social*, 51 congreso internacional de americanistas, Santiago de Chile, 2003, en https://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/9/12939/eps9_ jmgshnvmo.pdf, consultado el 2 de mayo de 2018.

[32] A. Warman, *Los indios en el umbral del milenio*, Fondo de cultura económica, México, 2003, p.2.

[33] G. Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, Ciesas-Sep, México, 1987.

marco de colonialismo que limita y distorsiona su posición y desarrollo colectivo e individual.

La unidad familiar es la institución de reciprocidad y solidaridad por excelencia, y se constituye por parientes cercanos que conforman un hogar, considerándolo no solo como una unidad residencial, sino económica y social. Familia nuclear, familia nuclear ampliada donde se incluye a los padres, hijos solteros, el heredero de la casa su cónyuge y descendencia. Cada grupo étnico determina las normas para la composición de la unidad familiar. «La autoridad dentro de la unidad familiar indígena es abrumadoramente patriarcal y se concentra en el varón más viejo, que es titular de la propiedad agraria y representante de todos frente a otras familias e instituciones tradicionales y algunas públicas»[34]. Se deben entender los patrones de herencia específicas para cada uno de los grupos indígenas existentes en México. Las funciones de las unidades familiares son infinitas y no han sido completamente especificadas. Si se agrupan por su propósito encontramos:

a) actividades que persiguen el sustento y la reproducción biológica. Alimentación, cuidado de la salud, el abrigo personal, brindar una morada, estabilidad emocional, todo ello con el fin de la reproducción de la vida, que se pueden englobar en el trabajo reproductivo, y que dichas actividades están social y culturalmente establecidas, hasta en la forma de hacerlo;

b) actividades que persiguen la permanencia y reproducción de la familia dentro de un orden más amplio. Creencias, lenguas, educación, religión, formas y cortesías para la interacción personal y con otras unidades similares, respecto a la ley y a las autoridades, costumbres para la selección del cónyuge, en fin, las normas de convivencia se aprenden y practican en la unidad familiar;

c) actividades que contribuyan a la reproducción económica eficaz, considerando la producción y consumo, la orientación al auto abasto de alimentos;

d) «el acceso a la tierra, la combinación de esfuerzo de los integrantes de la unidad que no reciben un salario sino una participación en el consumo, el aprovechamiento del trabajo femenino e infantil en las múltiples actividades económicas, el ahorro de costos de producción en dinero aprovechando insumos domésticos, la conservación y almacenamiento total o de una porción de la producción de alimentos para su consumo directo»[35].

Así las prácticas productivas se combinan con el consumo para lograr satisfacer las necesidades tanto individuales como del grupo familiar. La distribución de esfuerzos y satisfactores no es igualitaria dentro de las unidades familiares, pero se considera justa y equitativa. «Los hombres y niños reciben un tratamiento preferencial sobre las mujeres en alimentos y gastos. El jefe de familia recibe o se arroga privilegios especiales, algunos de ellos para el consumo de bebidas alcohólicas. Los infantes y enfermos reciben atención temporal especial»[36].

Siendo las mujeres las más afectadas, pues la reciprocidad no implica igualdad sino la diferenciación legitimada. La parentela o parentesco es otra de las unidades de

[34] A. Warman, *Los indios en el umbral del milenio*, *ob. cit*. p.223
[35] *Ibidem*. p.225.
[36] *Ibidem*. p.229.

reciprocidad. Pues las unidades reproductivas se agrupan para acceder a ciertos servicios o la conjunción de esfuerzos, se hace necesaria la vinculación con otras unidades para fundar nuevas familias. Así, la parentela se conforma por los lazos de consanguinidad, predominando un parentesco bilateral: línea paterna y materna. «Conforme a los límites establecidos por el grado de afinidad y las normas preferenciales en el parentesco se establece una red de reciprocidad por la que circulan herencias y regalos, se otorgan prestamos de bienes o dinero sin lucro o pago y se crean redes migratorias, se brinda apoyo en emergencias o calamidades, se ofrece protección frente a persecuciones o amenazas y a veces se comparten las venganzas»[37].

Existe una jerarquía entre una o varias unidades familiares según los recursos que posee y el liderazgo que tenga. Se tiene lealtad al parentesco, y pueden identificarse como unidades corporativas dentro de las comunidades indígenas a partir de la organización de representación y poder. «Las redes de reciprocidad no sólo impactan a sus integrantes directos, se extienden a las relaciones entre estos y su entorno con consecuencias económicas, políticas y hasta vitales cuando la violencia es un factor presente en la vida comunal»[38].

Como podemos observar tanto para la población indígena como para los adultos mayores se ha identificado como estrategias de supervivencia la activación de redes sociales de apoyo que les permiten compensar el desequilibrio económico en el que se encuentran y les permite reproducir su vida. A partir de ello, y como resultado de romper con la idea de que los adultos mayores solo reciben apoyo es que nace el interés por conocer desde la narrativa de personas adultas mayores que apoyos otorgan ellos a las diferentes redes de las que forman parte, en este caso son adultos mayores otomíes que viven en San Antonio el Grande una comunidad otomí ubicada en el corazón de la sierra otomí-tepehua del municipio de Huehuetla, estado de Hidalgo, justo en la parte alta de una montaña, donde las casas se apilan una tras otra de manera descendiente, divididas por veredas que suben y bajan. Y donde la principal actividad es el cultivo, el tiempo parece pasar más lento, mientras el sonido de la naturaleza va cubriendo el ruido de la vida diaria.

Dentro de este espacio se realizó un estudio etnográfico, que buscó recuperar la secuencia de acciones, comportamiento y cercanía con un grupo de 13 adultos mayores de los cuales 7 son mujeres, a quienes a través de la observación participante y la entrevista semiestructurada se logró conocer cuáles son sus funciones dentro de algunas de las redes sociales de apoyo de las que forman parte. Estar en el lugar con ellos, recorrer su comunidad y acercarse a su vida cotidiana permitió constatar sus relatos, y darles un sentido más cercano, a partir de conocer las cosas tangibles de las que ellos hablan.

Este texto es parte de un trabajo más amplio que tuvo por objetivo identificar las funciones de las redes sociales de apoyo que tienen personas adultas mayores otomíes.

El interés por dicha investigación y las preguntas que la guían surgen a partir de la realización del servicio social que después de concluir mi formación como trabajadora social tenía que desarrollar, yo junto a una compañera elegimos realizar una

[37] *Ibidem*. p.229.
[38] *Ibidem*. p.231.

intervención comunitaria y aventurarnos a una comunidad que no conocíamos, ese lugar fue San Antonio el Grande, una de las comunidades más accesibles territorialmente para nuestro proyecto.

Ya instaladas en la comunidad iniciamos la elaboración de un diagnostico situacional, visitando casa por casa para recabar información respecto a las condiciones de vida de las personas que ahí habitaban. De todos los rostros que miré fueron las personas adultas mayores el grupo poblacional que llamó mi atención, encontrarlos en casa, verlos pasar llevando sus botes de agua, sus cargas de leña o secando el café. Todos esos instantes de su vida generaron que yo me cuestionara diversos aspectos de su vida.

Del total de adultos mayores de dicha comunidad, los participantes seleccionados para la investigación fueron seleccionados a partir de la identificación como *ancianos* por otros miembros de la comunidad. Dos de ellos estaban casados pero se entrevistaron sin su pareja; tres mujeres y dos hombres perdieron a sus respectivos esposos (as). Casi todos ellos(as) tuvieron hijos, excepto una de las mujeres, sin embargo, ella cuidó a los hijos del hombre con quien hizo vida en pareja y los considera como hijos propios. Ninguno de ellos cuenta con educación primaria terminada. La principal ocupación fue el campo, a excepción de uno de ellos quien siendo joven, emigró a la ciudad de México, donde desempeñó labores de limpieza de la vía pública y aprendió otros oficios, actualmente se dedica ocasionalmente a la carpintería.

En cuanto a cohabitación, son en total cuatro parejas que viven juntas, sólo dos entrevistados comparten su casa con sus hijos y/o nietos, y los restantes tres viven solos. Siete de ellos trabajan y reciben apoyo por parte de algún programa gubernamental para cubrir sus necesidades diarias, cuatro sólo tienen el apoyo institucional como forma de sobrevivencia y uno solo cuenta con lo que percibe por su trabajo como carpintero.

En cuanto a la condición de tenencia de la tierra, cuatro de ellos no son propietarios de «algún pedazo de tierra» para sembrar. El común de las viviendas de esta comunidad es, que todas ellas se fueron construyendo poco a poco alrededor del paso de la calle principal, y de ahí surgieron como pequeñas arterias, numerosas veredas que fueron dando forma a la comunidad.

4. Resultados de la investigación

Con base en la caracterización de las diferentes redes sociales de apoyo es que se presentan los resultados de la investigación, sin embargo, es necesario señalar en primer lugar que dentro del grupo poblacional de adultos mayores también existe un intercambio de apoyos, aquí los hemos condensado como apoyo entre congéneres, y atraviesan el tipo de relación que tienen. De esa forma se puede identificar a los cónyuges con quienes se cohabita, con quienes comparten los días, así que resulta importante la identificación que hacen los entrevistados sobre el apoyo que reciben de su pareja, que puede estar motivado por la ausencia de otras redes de apoyo como la lejanía de los hijos. Ante los problemas de salud, o discapacidad que padece uno o los dos integrantes del matrimonio se observa que uno y otro se cuida, y que contrario con

lo que se piensa, algunos de los hombres indígenas también llevan a cabo actividades de reproducción, en apoyo a sus esposas.

> Aquí nosotros nos la arreglamos, cuando ella está enferma yo soy el que hace la tortilla y la comida, o cuando soy yo el que está enfermo es ella la que me atiende (Erasto, casado, 80 años).

> Sí, porque no tenemos más a nadie, nos cuidamos solos (Rosa, casada, 80 años).

En el caso de Gerardo y Juana también comparten las condiciones de vivir solos y reconocen el desapego de sus hijos; sin embargo ellos siguen realizando sus labores diarias con el objetivo de cumplir cada uno con la parte de los apoyos que uno y otro necesita.

> Si tenemos hijos pero nadie nos viene a ver, ni cuando estamos enfermos. Parece que somos diferentes, parece que no somos nada, nos echaron. ¿Cómo esta mamá? ¿Cómo esta papá?, no dicen así (Juana, casada, 74 años).

Algunas de las estrategias que como pareja realizan para apoyarse son el compartir los gastos, distribuyendo los ingresos entre sus necesidades básicas como la salud y la alimentación.

> No, no hacemos nada y si pasa algo nos cuidamos, es como cuando yo me fracture mi pie, caí aquí afuera de mi casa, me fui a rodar allá abajo, mi cabeza cayó sobre una piedra y hasta ahorita me duele mucho mi cabeza, mi espalda, me fracture mi pie, ahora ya casi no puedo caminar, por eso ando aquí en mi casa, no puedo salir a pasear, a veces tiembla mucho mis pies, y el dinero que me da el gobierno me compro unos pastillas para el dolor, si yo no me comprara los medicamentos ya me hubiera muerto (Rosa, casada, 84 años).

> El dinero que le dan a ella es lo que ocupamos para el medicamento para los dos, y lo que me dan a mi ese es el gasto que hacemos los dos (José, casado, 83 años).

Ya en un espacio más abierto, entre personas envejecidas se puede identificar la conformación de una red, entre las amistades o vecinos de la misma edad, Quina es una mujer viuda que vive en la parte más alta de la comunidad, en una casa de madera con piso de tierra y que constituye sólo un cuarto, vive sola pues hace poco murió su esposo a quien tuve oportunidad de conocer, sin embargo, en las visitas que le realice siempre se encontraba acompañada por otra mujer a la que se le notaba la edad, y con quien platicaba y reía; ellas siempre tenían una servilleta bordando en la mano. Ambas indicaban que al igual que se hacen compañía, se ayudan entre sí.

> A veces cocinamos, y ya cuando terminamos de comer nos sentamos a hacer nuestras servilletas, igual a mí me da miedo quedarme en mi casa porque nadie vive conmigo […] platicamos de lo que sea, pues qué más podemos decir, más que hacer las servilletas, nos dedicamos a hacer, ella hace la servilleta y yo también la hago, y no sestamos haciendo compañía el uno al otro […] cuando viene aquí estamos bromeando o a veces más que nada trabajar, hacer las servilletas, cuando estoy comiendo, cuando tomo café igual les invito, con ella hago compañía pero si no, no tengo a quien hablarle (Quina, viuda, 64 años).

En el caso de los hombres también se identificó la compañía y escucha como los apoyos que comparten entre sí, un tiempo de convivencia, la visita a sus amigos o el encontrarse en puntos de la comunidad, como las canchas, la banquita de la tienda, lugares donde hablan, se escuchan.

> [¿Quién lo visita?] Unos amigos que tengo en el pueblo, nada más te platican y así, cosas que vivimos, de lo que sucedió (Antonio, casado, 81 años).

> Vienen los compañeros del trabajo, a veces dos veces a la semana, aquí estamos platicando o tomando refresco o así (Juan, viudo, 73 años).

Esto nos permite vislumbrar que las redes de apoyo se van construyendo conforme pasa el tiempo, que los lazos del matrimonio y las amistades se van cultivando en la convivencia diaria.

Respecto al apoyo que otorgan a miembros de la comunidad, los adultos mayores contribuyen con la reproducción de su cultura, Guadalupe indica que ella dio apoyo a los mayordomos en la organización de las fiestas y ritos que llevan a cabo. Otro de los momentos que ejemplifica la activación de las redes sociales de apoyo tiene que ver con la vivencia de alguna crisis vital, como es el caso de la muerte de algún familiar.

> Si, si les ayudo, cuando veo que alguien hace algo yo participo. Porque así tiene que ser, nos tenemos que ayudar del uno al otro, o cuanto tengo un poquito de mi dinero les apoyo en algo, es como los mayordomos, siempre los he ayudado. Y Dios ve lo que hago porque lo hago de corazón. […] Yo si trabajo, yo sí participo de lo que sea que me digan y eso es lo que hago yo en los días, es como la persona que acaba de llevar su cruz a su esposo, ese es lo que hacemos y no me quejo de que me desvelo porque todas las noches dormimos (Guadalupe, viuda, 60 años).

Gerardo y Juana, tienen un papel importante dentro de la cosmovisión indígena de esta comunidad ya que se dedican a picar el papel utilizado durante las ceremonias que se realizan como es, el día de la cruz. Ellos conocen las tradiciones y saben la forma en que se realizan las fiestas. Es por eso que acuden a ellos para solicitarles su apoyo en la realización de ciertas festividades, como el acompañamiento de los mayordomos.

> Como ellos dicen cuando vienen: queremos que nos ayuden, que nos apoyen, porque ustedes ya conocen y ya tienen la experiencia de esas fiestas, y nos piden acompañemos por favor, vienen juntos, viene el esposo y viene la esposa, pero cuando no nos dicen nada, no vamos […] cuando nos invitan les decimos que es lo que tiene que comprar, que es lo que tiene que hacer, todo. Por eso nos vienen a ver, pero de verdad te digo, el que no participa en la mayordomía nunca va a tener experiencia de nada (Juana, casada, 74 años).

Esto se relaciona con los roles que se han identificado en adultos mayores tzeltales, donde ellos contribuyen con la educación endógena, ya que ellos llevan a cabo la transmisión y reproducción de sus prácticas, costumbres y creencias, tanto en el ámbito espiritual, como el material y de la vida diaria. «Se le deja al niño en libertad para que germine y crezca en la interacción con el abuelo; quien ejerce sus prácticas didácticas, de moral y sabiduría para propiciar que se reforme quien no es correcto con su pueblo, que sea cooperativo, siga los valores y tradiciones más antiguas a través de la

educación endógena para lograr en cada individuo un compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo»[39].

El apoyo se extiende a los requerimientos de la educación de las nuevas generaciones, los maestros de las escuelas les piden a sus alumnos los trajes típicos, y son Juana y Gerardo quienes se los prestan, la falda o la blusa que usaba la gente de antes. Y que ellos ven estas acciones, el acercase a ellos para solicitar estos apoyos como una forma de respeto, pues ellos son los que saben del tema.

Es importante dar cuenta de que los adultos mayores indígenas en algunos casos poseen tierras y por impedimentos físicos se ven en la necesidad de buscar quien haga el trabajo, y eso les permite dar trabajo a personas de su comunidad. Rosenda considera que eso también es una forma de apoyar a las personas.

> Yo les ayudo en lo que pueda, cuando voy a cortar mi café yo les digo que vayan a cortarlo, de esa manera yo les ayudo, y yo les pago, yo les doy unos cinco pesos por cuartillo […] Yo en todo les ayudo. Dios sabe cómo les ayudo, cuatrocientos, quinientos pesos que les pago, porque ese si es un apoyo económico (Rosenda, casada, 68 años).

Otro apoyo que ellos otorgan desde su perspectiva es el consejo.

> Las personas que igual les hace falta un consejo, yo les digo como deben hablarle a sus hijos, como deben de vivir, como no deben buscar problemas (Francisco, viudo, 85 años).

Esto resulta interesante cuando el acceso a la información para las generaciones más jóvenes es más sencillo, sin embargo, la información que se pueda leer en una computadora o un libro no tiene el mismo impacto que las palabras que una persona a la que tú le das tu reconocimiento te aconseja.

En la red familiar se pudo identificar que los adultos mayores proporcionaban el cuidado a los nietos, mientras los padres salían o se van a trabajar y sobre todo en los casos en que hay cohabitación. Por lo que las mujeres ancianas no solo juegan papeles importantes en la transmisión del conocimiento, como parteras o rezadoras, también han sido las responsables de llevar a cabo los ritos de iniciación y enseñanza para las nuevas generaciones, pero sobre todo y como un continuo en su trayectoria de vida las actividades reproductiva les han sido asignadas, jugando un papel fundamental en el cuidado de la familia y todas las extensiones de labores del hogar.

Los adultos mayores también proporcionar apoyo económico.

> A veces cuando me dan mi apoyo de la tercera edad, hora voy a decir lo que yo hago, cuando me dan mi dinero, yo les compro lo que vayan a ocupar mis hijos, no todo pero un poco, por eso a veces no me alcanza mi dinero. Les compro poco de carne, pan, a todos les compro por iguales, no nada más a uno solo (Francisco, viudo, 85 años).

Finalmente, podemos ver indicios de algunas de las características de los apoyos que los adultos mayores otorgan a sus diferentes redes. El caso particular de Margarita da cuenta que la forma de ver a las personas se relaciona con la religión que se profese,

[39] Y. Grajales, *Envejecer en Filadelfia, una comunidad tzeltal de Chilón*, *ob. cit.*, pp.97-98.

pues ella como parte de una de las 6 iglesias cristianas que se han establecido en la comunidad informa, que:

> al ser hermanos, lo que nos enseñan en la iglesia [es] que nos hablemos el uno al otro, [por eso] voy a visitar a los enfermos, a quienes aparte de otorgarles compañía, en ocasiones les lleva "lo que puede" y que ese apoyo "tiene que ser de corazón" (Margarita, viuda, 80 años).

Entre los apoyos que otorga a las personas enfermas son un tercio de leña, o le compra algo para comer o directamente les da dinero. Otra característica del apoyo que dan los adultos mayores se relaciona con el conocimiento práctico que ellos tienen:

> Yo los apoyo con lo que yo sé hacer, yo se los hago, en sobar huesos, de esa manera los ayudo (Margarita, viuda, 80 años).

En el caso de Rosenda quien se distingue en la comunidad como curandera, y conocedora de la tradición, nos dice que la vienen a visitar y le solicitan consejo.

> Yo los cuido y los apoyo en algún problema de alguna enfermedad, yo voy a verlos también, llego a su casa y por esa razón también llegan aquí a mi casa (Rosenda, casada, 68 años).

A partir de las entrevistas con el delegado de la comunidad y algunos de los pastores de las iglesias se puede observar que más que la justificación de la edad, es la consideración de que los adultos mayores ya hicieron el trabajo necesario por su comunidad aunado al proceso de deterioro físico por lo que los adultos mayores de su comunidad quedan excluidos de ciertas actividades, como es el caso de la faena, que implica la limpieza de la comunidad en general por parte de todos los habitantes de San Antonio el Grande.

> Si, lo que tenemos aquí en San Antonio es que el pueblo entero, o sea es muy abierto, es muy abierto, es muy participativo casi en todas las actividades se puede decir, aquí la gente participa el parejo, cuando es una invitación abierta, o sea toda la gente se concentra, toda la gente participa, al menos que una persona por equis motivo no pueda participar, pero ya es por su parte […] lo que estamos haciendo ahorita últimamente es no obligarle a la gente de tercera edad que participen, porque ellos ya dieron lo que tuvieron que dar, y entonces lo que más invitamos a participar en faenas y todo eso son los jóvenes, son los jóvenes y hasta cierta edad, pero aun así hay muchas personas de tercera edad que por costumbre, o sea, ellos ya tienen ya esa costumbre, ellos vienen sin que nosotros le obliguemos, sin que nosotros le invitemos, ellos vienes y participan (Delegado de San Antonio el Grande, 37 años, casado).

No se puede dejar de lado, que algo que se encuentra marcado en las narrativas de los adultos mayores, es la reiteración de que el apoyo que ellos dan debe ser de corazón, lo que implica, de esta manera ello podría explicarse si entendemos que la relación entre confianza y cooperación está influida por la creencia del actor en que los otros cooperarán y, a la vez, dicha creencia afecta su propia voluntad de cooperar en algún

momento posterior o en otro contexto[40], así en la forma de dar un apoyo se puede suponer la reciprocidad.

5. Conclusión

Dentro de las investigaciones que analizan las redes sociales de apoyo en la vejez, se ha ubicado a las personas mayores únicamente como beneficiarias de estas estrategias, sin embargo, es necesario poner atención en los apoyos que se otorgan entre coetáneos así como los apoyos que otorgan a su red familiar.

Esto coincide con lo que se ha identificado en otras investigaciones[41], que indican que las personas mayores recurrirán primero a la esposa/o; sin embargo, el acercamiento cualitativo nos permite inferir que podría deberse a la cohabitación de la pareja y a la distancia geográfica que puede existir con los hijos por la migración o por las relaciones lejanas con ellos.

Lo que lleva a una segunda reflexión a partir de los datos obtenidos, que contribuyen a desmitificar la idealización de los vínculos familiares dentro de las comunidades indígenas, donde la familia ha sido considerada como la institución de reciprocidad y solidaridad por excelencia. Sin embargo, a través de los relatos de los hombres y mujeres, se puede observar la distancia y desapego entre los hijos y los padres viejos, que podría ser un proceso producto de las distancias geográficas y culturales que la migración ha traído consigo, como las distancias intergeneracionales entre la educación tradicional que recibieron los viejos, y las normas de la educación formal en la que interactuaron sus hijos así como los requisitos de participación social en el mundo mestizo. Esto contribuye a romper con el imaginario de protección a los viejos en las comunidades indígenas. Que también contribuye a pensar en los más viejos de la unidad familiar como agentes pasivos que únicamente reciben. Sin embargo, se ha logrado identificar la participación de las personas mayores indígenas en actividades que persiguen el sustento y la reproducción biológica, a través del cuidado de los nietos así como el cuidado de la salud.

Respecto a la red de amigos se ha identificado en la literatura[42] como una fuente de apoyo importante, resaltando especialmente el apoyo emocional y de compañía. Bajo

[40] S. Gordon, S. Murillo, *Confianza, redes y cooperación entre los pobres*, en G. Ordoñez (coordinador), *La pobreza urbana en México: nuevos enfoques y retos emergentes para la acción pública*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2012.

[41] V. Montes de Oca, *Las redes de apoyo social: definiciones y reflexiones para gerontólogos*, en Trujillo Z., Becerra M., Rivas M.S., *Latinoamérica envejece. Visión gerontológica/geriátrica*, Mc Graw Hill, México, 2007.

[42] J.C. Meléndez, J.M. Tomás, E. Navarro, *Análisis de las redes sociales en la vejez a través de la entrevista Manheim*, «Salud Pública», 49, 2007; V. Montes de Oca, *Las redes de apoyo social: definiciones y reflexiones para gerontólogos*, en Trujillo Z., Becerra M., Rivas M.S., *Latinoamérica envejece. Visión gerontológica/geriátrica*, Mc Graw Hill, México, 2007; V. Montes de Oca, *Redes comunitarias, género y envejecimiento. El significado de las redes comunitarias en la calidad de vida de hombres y mujeres adultos mayores en la ciudad de México*, Notas de Población, 77, 2003, en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12753/np77139174_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y, consultado el 13 de agosto de 2018.

esa idea, considerando la reciprocidad como parte fundamental de las redes, y pensando en la reciprocidad como la oportunidad de dar pero también de recibir, de saber que aquello que hoy doy, mañana podría recibirlo, se podría decir que entre pares el intercambio de apoyos se vuelve más equitativo, pues comparten situaciones relacionadas con la vejez, como podrían ser: la viudez, la edad, la enfermedad, la soledad entre otras.

En torno a la red comunitaria, se ha reconocido como un espacio donde se propicia una identidad colectiva a las personas mayores a través de su participación en grupos organizados, sin embargo, para el caso de las comunidades indígenas podríamos indicar que son los adultos mayores los que contribuyen al fortalecimiento o continuación de la identidad indígena a través de la reproducción de sus prácticas, usos y costumbres, el compartir con las generaciones más jóvenes sus conocimientos y objetos que hacen tangible su cosmovisión.

La reciprocidad es hilo conductor de la dinámica social, y los adultos mayores siguen siendo parte de ella. No sólo como receptores, sino, como proveedores. Por ello es necesario pensar en las redes sociales de apoyo más allá de una estrategia individual para hacer frente a la situación de pobreza. Las redes sociales de apoyo se vuelven vínculos que permiten seguir siendo parte de una familia, una comunidad y una sociedad, son esos intersticios de las relaciones sociales donde se les permite a los adultos mayores seguir otorgando sus conocimientos, sus experiencias, y los recursos materiales con los que cuentan.

Finalmente, esta investigación permite reconocer aquellos apoyos sociales que la población adulta mayor indígena otorga a sus diferentes redes, y que podrían ser la base para proponer algunas políticas sociales, destacando la implementación de programas intergeneracionales que contribuyan a fortalecer los lazos y la identidad étnica a través de la cercanía y cooperación entre la generación más vieja y los más jóvenes de la comunidad. La apertura de espacios físicos para la convivencia y aprendizaje dentro de su localidad, que les permita el reconocimiento y cohesión como grupo social.

Referencias bibliográficas / References

Ávila-Toscano J., *Redes sociales, generación de apoyo social ante la pobreza y calidad de vida*, «Revista Iberoamericana de Psicología, Ciencia y Tecnología», 2(2), 2009.

Barros C., Muñoz M., *Relaciones e intercambios familiares del adulto mayor*, IV congreso chileno de antropología, Colegio de antropólogos de Chile, Santiago de Chile, 2001.

Bonfil G., *México profundo. Una civilización negada*, Ciesas-Sep, México, 1987.

Cardoso de Oliveira R., *Etnicidad y estructura social*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Universidad autónoma metropolitana, Universidad iberoamericana, México, 2007.

Censo de población y vivienda (2010), *Perfil sociodemográfico de adultos mayores*, Instituto nacional de estadística y geografía, México, 2014.

Clemente Ma., *Redes de apoyo en relación al proceso de envejecimiento humano. Revisión bibliográfica*, «Interdisciplinaria», 20(1), 2003.

Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, *Indicadores sobre adultos mayores indígenas de México*, 2016, en http://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-sobre-adultos-mayores-indigenas-de-mexico?idiom=es, consultado el 29 de mayo de 2018.

Consejo nacional de población, *Datos de proyecciones*, en http://www.conapo.gob.mx/es/conapo/proyecciones_datos, consultado el 21 de agosto de 2018.

Escobar M., Puga D., Martín M., *Asociaciones entre la red social y la discapacidad al comienzo de la vejez en las ciudades de Madrid y Barcelona en 2005*, «Revista Española de Salud Pública», 86(6), 2008.

García H., Madrigal R., *Redes sociales y vejez: apoyos formales e informales en el área metropolitana de Monterrey*, «Papeles de Población», 19, 1999.

Gordon S., Murillo S., *Confianza, redes y cooperación entre los pobres*, en Ordoñez G. (coordinador), *La pobreza urbana en México: nuevos enfoques y retos emergentes para la acción pública*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2012.

Grajales Y., *Envejecer en Filadelfia, una comunidad tzeltal de Chilón*, en Reyes L., S. Villasana (editores), *Gerontología social. Estudios de Argentina, España y México*, Instituto de estudios indígenas, Universidad autónoma de Chiapas, Chiapas, 2011.

Guzmán J.M, *El proceso de envejecimiento demográfico en América Latina y el Caribe*, en Celade, División de población, *Envejecimiento y desarrollo en América Latina y el Caribe*, Serie población y desarrollo n.28, Santiago de Chile, 2002.

Guzmán M.C., *El cuidado y atención del anciano y su significado social en una comunidad indígena*, Tesis para obtener el título de licenciado en antropología, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1999.

Ham-Chande R., *Diagnóstico socio-demográfico del envejecimiento en México*, en Consejo nacional de población, *La situación demográfica en México 2011*, México.

Huenchuan S., Guzmán J.M., Montes de Oca V., *Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual*, Cepal, Celade, División de población, Reunión de expertos en redes de apoyo social a personas adultas mayores, *El rol del Estado, la familia y la comunidad*, Santiago de Chile, 9 al 12 de diciembre de 2002, en https://www.cepal.org/ celade/noticias/paginas/7/11497/JMGuzman.pdf, consultado el 2 de mayo de 2018.

Huenchuan S., Guzmán J.M., Montes de Oca V., *Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual*, Simposio *Viejos y viejas. Participación, ciudadanía e inclusión social*, 51 Congreso internacional de americanistas, Santiago de Chile, 2003, en https://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/9/12939/EPS9_jmgshnvmo.pdf, consultado el 2 de mayo de 2018.

Huenchuan S., Sosa Z., *Redes de apoyo y calidad de vida de personas mayores en Chile*, Reunión de expertos en redes sociales de apoyo a las personas adultas mayores, *El rol de Estado, la familia y la comunidad*, Santiago de Chile, 2002, pp.110-111, en http://repositorio.cepal.org/handle/11362/12752, consultado el 15 de mayo de 2018.

Huenchuán S., *Vejez, género y etnia. Grandes temas para el siglo XXI*, Primavera, Temuco, 1998, en http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-016-054.pdf, consultado el 22 de abril de 2018.

Instituto nacional de estadística y geografía, *Censo de población y vivienda 2010*, en http://www.inegi.org.mx/default.aspx, consultado el 23 de marzo de 2017.

Instituto nacional de estadística y geografía, *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas*, 2016, en http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas 2016_0.pdf, consultado el 29 de mayo de 2018.

Meléndez J.C., Tomás J.M., Navarro E., *Análisis de las redes sociales en la vejez a través de la entrevista Manheim*, «Salud Pública», 49, 2007.

Montes de Oca V., *Las redes de apoyo social: definiciones y reflexiones para gerontólogos*, en Trujillo Z., Becerra M., Rivas M.S., *Latinoamérica envejece. Visión gerontológica/geriátrica*, Mc Graw Hill, México, 2007.

Montes de Oca V., *Redes comunitarias, género y envejecimiento. El significado de las redes comunitarias en la calidad de vida de hombres y mujeres adultos mayores en la ciudad de México*, «Notas de Población», 77, 2003, en https://repositorio.cepal.org/bitstream/ handle/ 11362/12753/np77139174_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y, consultado el 13 de agosto de 2018.

Naciones unidas, *La situación de los pueblos indígenas del mundo*, Departamento de información pública de las Naciones unidas, Nueva York, 2010.

Naciones unidas, *Manual sobre indicadores de calidad de vida en la vejez*, Celade, Cepal, Santiago de Chile, 2006.

Reyes L., *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque*, Universidad autónoma de Chiapas, Chiapas, 2002.

Reyes L., *Etnogerontología social: la vejez en contextos indígenas*, «Revista del Centro de Investigación», 38(10), julio-diciembre, 2012.

Reyes L., *Etnogerontología, la ancianidad en población zoque de Chiapas*, Instituto Nacional de Geriatría, Conacyt, Instituto de estudios indígenas, Red temática envejecimiento, salud y desarrollo social, México, 2016.

Salinas A., Manríquez B., Téllez M., *Redes de apoyo social en la vejez: adultos mayores beneficiarios del componente para adultos mayores del programa oportunidades*, Trabajo presentado en el III congreso de la Asociación latinoamericana de población, Córdoba, Argentina, 2008, en http://www.alapop.org/alap/images/docsfinais_pdf/alap_2008_final_281.pdf, consultado el 21 de mayo de 2018.

Sistema de información cultural, *Directorio de los pueblos indígenas*, en http://sic.gob.mx/datos.php?table=grupo_etnico, consultado el 21 de agosto de 2018.

Warman A., *Los indios en el umbral del milenio*, Fondo de cultura económica, México, 2003.

Waters W.F., Gallegos C.A., *Salud y bienestar del adulto mayor indígena*, Organización panamericana de la salud, Uruguay, 2012.

Recibido: 11/08/2018
Aceptado: 08/11/2018

Organización gremial de los maestros de las artes plásticas en el virreinato de la Nueva España. Acontecimientos sociológicos y principales manifestaciones

Juan Luque Carrillo[*]

Abstracts

The Author analyzes the implantation of European culture in the New Spain´s Viceroyalty during the centuries of Colonization, through the guilds specialized in the production of plastic arts, their role in the *novohispana* society and main creations until beginning of the XIX century. The global vision of this artistic fact allows deepening in the social and religious life of the viceroyalty.
Keywords: viceroyalty of New Spain, guild, sculptor, painter, baroque

El Autor analiza la implantación de la cultura europea en el virreinato de la Nueva España durante los siglos de la colonización, a través de las organizaciones gremiales especializadas en la producción de artes plásticas. El Autor reflexiona sobre su papel en la sociedad *novohispana* y las principales creaciones realizadas hasta principios del siglo XIX. La visión conjunta de este hecho artístico permite profundizar sobre la vida social y religiosa del virreinato.
Palabras clave: virreinato de Nueva España, gremio, escultor, pintor, barroco

L´Autore analizza l´introduzione della cultura europea nel vicereame della Nuova Spagna durante i secoli della colonizzazione spagnola, attraverso le corporazioni specializzate nella produzione di arti plastiche, il loro ruolo nella società *novohispana* e le principali creazioni fino agli inizi del XIX secolo. La visione congiunta di questo sviluppo artistico consente di approfondire la vita sociale e religiosa del vicereame.
Parole chiave: vicereame della Nuova Spagna, gilda, scultore, pittore, barocco

Introducción. Los gremios: un legado medieval de articulación social

Durante las últimas décadas, la historiografía europea ha generado un espacio de gran interés sobre la función de los gremios en la sociedad y economía de los siglos XVI, XVII y XVIII, tanto en Occidente como en el ámbito latinoamericano, integrándolos en la narración de numerosos acontecimientos sociológicos que marcaron el transcurso y transición de la Edad media a la Época moderna. Lejos de la visión rígida y retardataria que se tenía de ellos, esta historiografía ha rescatado a los gremios de su fortuna crítica y ha valorado su capacidad de resistencia, flexibilidad y diversidad en el marco social de época moderna (Farr, 2000; Ogilvie, 2008; Nieto y Zofío, 2015). El estudio detallado de estas corporaciones laborales permite analizar el sistema de aprendizaje de sus integrantes, los procesos de ejecución de sus obras, los recursos asistenciales hacia los propios miembros y en algunos casos, hasta sus ascensos profesionales, muchos de ellos recompensados con distinciones de tipo social.

[*] Universidad de Córdoba (España); e-mail: juanluque317@gmail.com.

Los gremios fueron corporaciones nacidas en Europa en época medieval para integrar a personas que ejercían una misma profesión, oficio o actividad, debiéndose a una serie de estatutos y ordenanzas que señalaban sus principales actuaciones y métodos laborales. A partir de 1500 y el avance del proceso colonizador en Latinoamérica, estas asociaciones fueron proyectadas por españoles y portugueses en las distintas sociedades virreinales, con idénticas características y sistema de organización europeo. La existencia de estas corporaciones hasta la llegada de la industrialización fue tan determinante que se les podría considerar un verdadero sistema de articulación social, siempre bajo control del poder público, que arbitraba su cooperación con los ayuntamientos a cambio de reconocimientos y concesiones de tipo social (González, 2010).

Con el presente trabajo, fruto de la investigación centrada en el estudio de la sociología en las artes plásticas novohispanas, se pretende dar una visión de conjunto sobre la aparición y desarrollo de los gremios productores de pinturas y esculturas en el virreinato de Nueva España, desde los comienzos de la evangelización a principios del siglo XVI, hasta el proceso de emancipación de la metrópoli del primer tercio de la centuria decimonónica. Esto nos obliga a seleccionar los oficios artísticos que se vieron comprometidos en este tipo de encargos y cuyas competencias no siempre estuvieron bien definidas; de hecho, poner orden en este asunto fue una de las tareas más arduas de los gremios. Pintores, doradores, escultores y ensambladores representan las cuatro ramas dedicadas al trabajo de las artes plásticas en Nueva España, agrupadas en dos gremios diferentes aunque muy relacionados entre sí dado el origen de las obras: por un lado el de pintores y doradores, y por otro, el de escultores y entalladores, ambos dominados particularmente por un tipo de manifestación de gran singularidad: el retablo.

Es evidente que la dilatada andadura de los gremios novohispanos no es en sí un argumento sólido para justificar su éxito o fracaso. Sin embargo, sí que merece una explicación su capacidad de adaptación a las diferentes circunstancias históricas en las que se inscribieron: auge de la economía virreinal, incorporación de nuevos mecenas y modelos artísticos, decadencia u ocaso de las monarquías prehispánicas, etc. En suma, una serie de hechos que permitió un desarrollo muy particular de ambos gremios, y que permitió una amplia producción artística tanto en los principales focos como en los núcleos más pequeños y alejados de las urbes (Bayón, 1991).

La necesidad de defender sus intereses laborales, condujo a las diferentes corporaciones gremiales a dictar sus propios estatutos u ordenanzas de funcionamiento interno. En este proceso de consolidación, la aparición de los concejos como órganos representantes del poder real contribuyó indudablemente al desarrollo de los gremios y sus colectivos. Desde la Península ibérica, los diferentes monarcas, conscientes de su valor como forma de control de los oficios artísticos, comenzaron a promulgar estas ordenanzas para optimizar el buen funcionamiento de la vida ciudadana.

Durante el tránsito del Medievo a la Edad moderna, en época de los reyes hispanos Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, ya encontramos la estructura jerárquica característica de los gremios: asociaciones formadas por un alcalde a la cabeza y una serie de veedores (también denominados diputados o mayordomos) que configuraban las distintas funciones ejecutivas de inspección y reglamentación del trabajo y del

aprendizaje. Se trataba de una reglamentación que perseguía el control del intrusismo, el exceso de oferta y la competencia abusiva mediante la imposición de exámenes para garantizar la calidad técnica de los integrantes y de los resultados (Aranda, 2005).

Paralelamente, los gremios cumplían también una finalidad religiosa y asistencial de gran importancia en la sociedad de la época, mediante el culto y veneración a su santo patrón por medio de hermandades y cofradías, al tiempo que proporcionaban sistemas de ayuda a los integrantes más necesitados; los más boyantes, de hecho, disponían hasta de hospitales propios donde paliaban enfermedades concretas y ramas especializadas.

Las ordenanzas regulaban también un sistema de aprendizaje de larga tradición, mediante el que el aspirante entraba a aprender el oficio en casa de un maestro desde muy joven, a la edad de 12-14 años, desligándose durante un tiempo de su hogar familiar y entorno más cercano. Esta estancia solía durar, por lo general, entre cuatro y seis años, formalizándose mediante un contrato notarial o "carta de aprendizaje" por el que el padre o tutor pagaba una cantidad en metálico a cambio de la enseñanza del joven, y el maestro se obligaba a hospedar al aprendiz en su casa, a darle comida, bebida, vestido, calzado y a cuidar de su salud. El aprendiz, a su vez, se obligaba a servir fielmente al maestro y a realizar los encargos que le encomendase. Sin embargo, algunas veces estos encargos se alejaban de sus cometidos, imponiéndoles otras tareas como la limpieza del obrador, tramitar recados, aprovisionamiento de material de trabajo, etc. Por este motivo, la mayoría de los contratos de aprendizaje trataban de evitar esta serie de negligencias y añadían entre sus clausulas, la condición de que el aprendiz se limitara a su formación sin realizar "labores bajas" (Buchbinder, 1999).

En el caso de los gremios de pintores y escultores, el aprendizaje comenzaba siempre por aquellas operaciones básicas del oficio, como la adquisición de las herramientas y materiales, preparar las colas animales, moler los pigmentos, fabricar los pinceles, cocer aceites y aglutinantes, extraer las maderas, desbastarlas y afilar las gubias y resto de instrumentos para la talla. Más adelante se les enseñaba, en el caso de los pintores, a dorar y a dibujar, con nociones básicas de geometría, perspectiva, colorido y empleo de las diferentes técnicas pictóricas, para finalmente pintar del natural, es decir con modelos humanos. Mediante métodos muy similares se formaban los jóvenes aspirantes en los talleres de escultores y entalladores.

Pasado este periodo de instrucción, los aprendices eran obligados a realizar un examen exigido por las ordenanzas para la obtención del título de oficial y con el que quedarían capacitados para desempeñar libremente el oficio. Ello les permitía ejercer la profesión de forma independiente, con su propio taller u obrador en caso de no querer seguir trabajando en los talleres de sus maestros en calidad de oficiales asalariados (Casado, 2004).

Las mujeres también trabajaban en los talleres familiares, incluso hasta el punto de poder continuar a su frente en caso de enviudar o enfermedad grave de sus maridos. Sin embargo no se les permitía trabajar de forma independiente, ni optar a derecho de examen, como tampoco se les permitía a los esclavos, negros, mulatos o cristianos nuevos, condiciones de larga tradición medieval que hubieron de ser aceptadas en las distintas sociedades europeas y latinoamericanas de la época.

Eran nuevamente las ordenanzas las que regulaban la forma y el contenido de las pruebas de examen, dónde debían realizarse y la composición del jurado. Normalmente tenían lugar en presencia del máximo representante del gremio y de varios veedores y examinadores acreditados en la especialidad a examinar. También podía estar presente la autoridad municipal, en unos casos mediante un diputado o notario, o bien nombrando sus propios representantes entre los oficiales examinadores. El aspirante debía responder a una serie de preguntas para demostrar sus conocimientos teóricos, más un ejercicio práctico consistente en la ejecución de una determinada obra. El contenido de las pruebas de examen variaba de unas ciudades a otras, siempre en relación con el medio físico y las características naturales de cada zona (Epstein, 2008).

Dentro de cada gremio se establecían las diferentes especialidades o maestrías, cuyo ejercicio se regulaba por la existencia de diferentes tipos de pruebas. Por lo general, cada especialidad se situaba dentro de un rango o escala jerárquica determinada por el grado de conocimientos y habilidades adquiridos, lo que en muchos casos implicaba la subordinación de algunas especialidades respecto a otras. Esto se apreciaba especialmente en el caso de los oficios agrupados en torno al retablo, donde intervenían ensambladores, escultores, entalladores, pintores y a veces doradores.

Finalmente, un cambio en la organización interna de ambas corporaciones artísticas a finales del siglo XVIII, propició su desaparición tras numerosas deliberaciones surgidas en el seno de las principales academias de bellas artes europeas. Como medida inmediata, se eliminó el examen obligatorio exigido para ejercer la profesión. La real cédula de 1785 extendió esta decisión a todos los reinos españoles, permitiendo la práctica libre de la escultura, pintura y resto de manifestaciones artísticas a los aspirantes (naturales y extranjeros) que mostrasen intuición para su creación. Sin embargo esta liberación, muy positiva en algunos aspectos, acarreó por otro lado el paulatino alejamiento de ese saber de antaño transmitido de maestro a aprendiz y de generación en generación, y que aportaba a los artistas un profundo conocimiento, necesario para cumplir la finalidad vital de perpetuidad de las piezas. Era, sin duda, el ocaso de estas organizaciones de tan larga tradición histórica y social en Europa y Latinoamérica (González, 1998). Su desaparición, como era de esperar, no provocó conflictos sociales ni alteraciones sustanciales en la economía del momento, pues la artesanía gremial estaba ya definitivamente superada y ni la burguesía tenía especial interés en ella, ni la clase feudal apoyaba semejante estructura productiva ante los nuevos avances de la centuria decimonónica.

1. Categorías de los artistas plásticos novohispanos

La bibliografía acerca de los gremios relacionados con las artes plásticas en el virreinato de la Nueva España es bastante limitada y, por lo general, tiende escasamente a profundizar en sus orígenes y evolución. Muy elocuentes son, sin embargo, algunos trabajos de investigación, ponencias en congresos y monografías que versan sobre algunos aspectos concretos de estas corporaciones, tanto en materia artística como desde el punto de vista social, histórico y económico/laboral. En nuestro caso nos interesa el

producto estético y sus consecuencias en el marco social, debiendo señalar al respecto el estudio de 1992 de Tovar de Teresa *pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, donde el autor se ocupa de los primeros pintores y escultores que, procedentes del Viejo continente, se instalaron en la Nueva España y junto a las posteriores generaciones de maestros formados en México capital y Puebla de los Ángeles, crearon una extraordinaria escuela artística organizada en gremios y de gran proyección en el resto de Latinoamérica (Tovar, 1992). Paralelamente los clásicos trabajos de Toussaint, Carrera Stampa, Kubler y Gisbert, entre otros, ayudan a fijar el papel de estas organizaciones en el desarrollo de la cotidianidad y sociedad del virreinato (Toussaint, 1940; Carrera, 1968, Kubler, 1982; Mesa y Gisbert, 2004).

Los pintores fueron esencialmente de dos clases: de imaginería y los dedicados a la técnica del dorado. Los primeros podían ejecutar trabajos tanto para empresas artísticas como para particulares aunque sus ganancias, en la mayoría de los casos, solían ser muy insignificantes, a pesar de la calidad de los trabajos y el tiempo invertido en ocasiones. Otras veces, estos artistas podían contratar ricas telas para decorar dependencias conventuales como claustros, coros, refectorios o salas *de profundis*, pero a pesar de ello sus beneficios económicos seguían siendo muy escasos. De igual modo, cuando participaban en decoraciones de retablos junto a ensambladores y escultores, sus ganancias eran muy exiguas, motivo por el que algunos de estos pintores se aventuraron a buscar otra profesión de igual provecho que le fuesen compatible con la de pintor y que, al mismo tiempo, le proporcionasen un medio más seguro de reforzar sus economías. De este modo, muchos terminaron dedicándose al comercio de chocolate y azúcar, caso del pintor de origen español Sebastián López de Arteaga (1610-1656), quien hubo de compaginar sus encargos artísticos con los trabajos comerciales y envíos de mercancías al Viejo continente.

Por otro lado, los maestros dedicados al dorado requerían la continua colaboración de los denominados *batihojas*, aquellos artesanos que obtenían manualmente las láminas de oro y plata tras un largo proceso mineral, y que los doradores compraban en formato de libros para sus trabajos en retablos, muebles y libros. Sus ganancias y nivel económico eran superiores que las de los pintores. En 1693, por ejemplo, el escultor Manuel de Nava hizo los marcos para las telas que adornaron el claustro del convento de Santo Domingo en México; José de Rojas cobró 2.500 pesos por dorarlos, mientras que Jerónimo Marín, en el proyecto de 1688 de ejecución del retablo de Los Reyes de la catedral, cobró hasta 12.000 pesos por dorarlo, cifras inimaginables para los trabajos de un pintor. Verdaderamente gastaban mucho dinero en materiales y en el pago a operarios y oficiales, pero aún así sus ganancias debieron ser muy sustanciosas (Gallegos, 1999).

El otro gremio productor de piezas de arte, el de los escultores y entalladores, estuvo desde sus orígenes muy vinculado al de carpinteros y violeros. A fines del siglo XVII, y durante todo el primer tercio del Setecientos, estos maestros tuvieron tal demanda de obras y encargos especializados que, en 1703, el alcalde y una representación de veedores solicitaron a don Francisco V Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque y virrey de Nueva España, su autorización para constituir una rama específica dentro del gremio, dedicada exclusivamente a la arquitectura, traza y diseños de los retablos. En

consecuencia, la demanda y proliferación de estas obras les permitió a sus artistas poseer una mejor posición económica y social frente a los carpinteros y violeros.

Por modestos que fuesen, los retablos eran adquisiciones costosas: piezas normalmente de grandes dimensiones donde intervenían numerosos oficiales, operarios y técnicos. El retablo de Los reyes de la catedral mexicana, proyectado en 1688 por José de Sáyago, se concertó por 35.000 pesos, de los cuales 3.200 correspondieron al pintor Cristóbal de Villalpando, una cantidad muy pequeña en comparación con el resto de maestros que colaboraron en la ejecución, aunque exagerada si se compara con los precios que normalmente solían cobrar los pintores por este tipo de obras (Angulo, 1980).

Vemos, por tanto, cómo la presencia escultórica en los retablos trajo grandes y cuantiosos beneficios económicos y sociales a los escultores y ensambladores, lo cual se sumó a la demanda de este tipo de obra para las iglesias y templos de muchas localidades de regiones, en donde se iba produciendo un desarrollo del retablo en paralelo al esplendor económico experimentado durante los años finales del Seiscientos y toda la primera mitad de la centuria siguiente. Para ello, muchas veces intervenían los "apoderados", o agentes de ventas, que contrataban las obras con los artistas para enviarlas a los municipios más lejanos, cuando las circunstancias geográficas no eran del todo favorables.

Con todo, las ordenanzas de estos gremios eran muy estrictas en su organización interna y su principal aspiración social siempre fue convertirse en asociaciones cerradas, jerarquizadas y con poder para monopolizar sus factorías y producciones. Además de su preocupación por la calidad de las pinturas y esculturas, sus prescripciones se dirigían a limitar las esferas laborales, obteniendo así un control seguro de la producción artística sin irregularidades (Ruiz, 1988).

Dentro del gremio de pintores, los doradores solo podían contratar obras de escultura y ensamblaje, mientras que los pintores de imaginería tenían más posibilidades de conciertos, pudiendo contratar además dorados e incluso retablos con o sin pinturas suyas. Por otro lado los escultores y ensambladores contrataban directamente las obras de dorado. No obstante, las autoridades de cada miembro no eran siempre respetadas y podían contratar encargos a miembros no autorizados. Y es que la verdadera autoridad en la ejecución de las piezas de arte siempre la tuvo, al fin y al cabo, el comitente, quien podía contratar las obras con quien creyera más conveniente. En estos casos, el cliente disponía cómo debía realizarse el encargo e indicaba las principales características a tener en cuenta, lo que indica un cierto conocimiento artístico y un gusto bien definido por su parte. Al respecto, el artista se obligaba a cumplir las condiciones firmadas en el contrato y a entregar la obra en la fecha acordada a contento del comitente, recibiendo la cantidad estipulada y lo más importante, la confianza del mecenas para nuevos y futuros encargos.

El incumplimiento de las ordenanzas, sin embargo, resultó beneficioso para los consumidores más modestos y para los artistas no examinados, ambos efectivos sujetos a la demanda de piezas artísticas durante los siglos XVII y XVIII, especialmente en materia de retablos e imaginería exenta. La necesidad de decorar interiores de capillas e iglesias dio lugar a una intensa actividad artística no siempre controlada por las autoridades gremiales, poniendo de entredicho algunas de las normas reglamentadas

para el buen desarrollo de la profesión. Por tanto, la producción artística de pintores y escultores debió ser muy grande en estos siglos. No hay capilla, templo conventual, parroquia o catedral novohispana desprovista de un retablo principal, siempre al alcance y posibilidades de cada caso (Tovar, 1981).

Los primeros obradores artísticos se instalaron a mediados del siglo XVI en las ciudades de México y Puebla, con un elevado número de oficiales y técnicos al servicio de monasterios y catedrales fundamentalmente. Sin embargo, tras la famosa inundación de México del año 1629, la capital quedó alarmantemente inundada durante casi cinco años y la actividad de estos talleres artísticos disminuyó considerablemente. En consecuencia el foco poblano se benefició sustancialmente, coincidiendo con los años del esplendor cultural de la urbe motivado por la llegada del obispo Juan de Palafox (1640-1653) y toda la generación de artistas – Arrúe, Gándara, Gutiérrez y Abel, entre otros – que trabajaron durante su episcopado e incluso durante la década de 1660 (Laramurillos, 2017).

Superada esta crisis y restablecido nuevamente el centro económico, político y social, la ciudad de México recobró su intensa actividad artística, aunque ahora la influencia poblana era muy poderosa y se manifestaba estilísticamente en la mayoría de los pintores y escultores de la capital. Podría afirmarse que la influencia entre Puebla y México fue mutua en los años finales del Seiscientos; los maestros de las artes plásticas mexicanos se hicieron presentes en Puebla, mientras que los artistas poblanos introdujeron materiales y estilos típicos en la capital, caso del “tecali” y la preferencia de materiales como el estuco, el ladrillo o la talavera, frente a los tradicionales trabajos en cantería (Fernández, 1998).

Finalmente otros interesantes focos de producción donde aumentó la demanda artística, a partir sobre todo de 1680, fueron Oaxaca, Querétaro, Guadalajara, Valladolid de Michoacán, Zacatecas y Potosí. Los grandes talleres establecidos en la capital comenzaron a producir obras exclusivamente para las iglesias de nueva construcción o aquellas que hubieron de ser reedificadas tras la inundación del 29. Junto a este factor, la profunda recesión económica que vivía la capital en estos momentos, provocó que la producción artística se expandiera a estos otros puntos de la geografía novohispana y sentara su influencia en nuevos maestros formados durante todo el Setecientos, con producciones muy singulares y de exquisita calidad en numerosos casos.

Este sistema de organización gremial permite conocer la producción artística de los principales escultores y pintores novohispanos e indagar en sus procedimientos de trabajo y obras más destacadas, partiendo del análisis contextual del medio geográfico, sociedad y circunstancias que se dieron en el terreno artístico y que propiciaron, sin duda, el feliz desarrollo de las manifestaciones plásticas hasta la llegada de los primeros síntomas de la corriente neoclásica, como demostraremos en el siguiente epígrafe.

2. Procedimientos y obras

Desde la llegada de los primeros españoles en 1520 a Tenochtitlán, las artes plásticas se convirtieron en el medio más idóneo para propagar los principales mensajes

impuestos por la Corona y la Iglesia, como medio eficaz de evangelización y aculturación. La palabra oral o escrita resultaba mucho más segura, si se hacía gráficamente, especialmente aquellos pasajes de mayor relevancia y a la vez difícilmente comprensibles, como escenas de la pasión de Cristo o algunos dogmas universales. Estos nuevos conceptos religiosos eran enseñados a la población autóctona en las escuelas creadas junto a los conventos fundados por las órdenes mendicantes donde, además de la catequesis, los frailes enseñaban a los indígenas a leer, escribir, cantar y aprender un oficio. En torno a este sistema de aprendizaje y de catequización surgieron los primeros grandes ciclos de pinturas murales desarrollados en atrios y claustros, a veces con fines estrictamente didácticos y devocionales, otras con intereses más bien de tipo propagandístico. En cualquier caso, se trata de una de las manifestaciones artísticas de mayor desarrollo de todo el periodo virreinal, circunscrita siempre a ámbitos conventuales y fechables, la mayoría, en la centuria del Quinientos (Garrido, 2009).

Exactamente no son frescos, pues domina la técnica del temple a base de pigmentos de origen vegetal y mineral, con una gama cromática muy limitada y un especial dominio de los colores blanco y negro. No siempre se pintaba directamente sobre el muro, sino que a veces se hacía sobre papel amate o pergamino adherido a la pared, dependiendo de las características de cada espacio y del presupuesto invertido para cada caso.

Gran interés y categoría artística tiene el ciclo de pinturas del convento de la orden de San Agustín de Actopan, fundado a mediados del siglo XVI por fray Andrés de Mata. Se trata de un conjunto organizado en cuatro grandes ámbitos murales (escalera, sala de *profundis*, portería y capilla abierta), centrados iconográficamente en la exaltación de la orden agustina y la representación de algunos pasajes del Antiguo y nuevo testamento (Espinosa, 2000).

Otro interesante ejemplo de pintura mural quinientista lo tenemos en el convento franciscano de Tecamachalco, con exquisitas pinturas al óleo sobre papel amate adheridas a los distintos plementos de la bóveda del sotocoro, donde dominan los tonos azules, dorados y ocres. Debe indicarse la autoría, felizmente documentada, de este conjunto de pinturas de hacia 1560. Se trata del indígena Juan Gerson, es decir un *tlacuilo*: artista autóctono formado y educado por los colonizadores (Escalante, 1998).

En estos primeros momentos de la cristianización los objetos de culto eran muy escasos. Todo tenía que ser importado desde el Viejo continente, motivo por el que pronto se echó mano de la destreza de los artistas naturales. Sin embargo durante el siglo XVI, la producción artística en la Nueva España estuvo en manos de artistas europeos afincados en el virreinato, quienes supieron imprimir a sus trabajos unas soluciones y expresiones propias que permiten hablar de una “escuela pictórica novohispana” a la manera del Viejo mundo, en materia sobre todo de pintura de caballete.

Desde el punto de vista técnico domina el óleo, tanto por su facilidad de aplicación, como por la brillantez de los colores y su resultado lustroso. El soporte durante casi todo el Quinientos fue el lienzo sobre tabla, más como sucedía en Europa, no se pintaba directamente sobre la madera, sino sobre la tela, adherida previamente a gruesos tablones trabados que le imprimían mayor consistencia. Como alternativa, a comienzos del siglo

XVII, la tabla dejó paso al lienzo. El uso del cobre fue mucho más reducido, aunque su textura final resulta más exquisita y refinada, dadas las características del material.

La gama cromática era muy limitada al principio, con especial preferencia de los tonos azules, ocres, marrones y blancos. Igual sucedió con la temática, donde hubo un claro predominio del tema religioso, pues la pintura se entendió como el mejor complemento para la evangelización. Los principales pasajes representados eran del Antiguo y nuevo testamento, las vidas de Cristo y María y algunas escenas hagiográficas, siempre desde la más pura ortodoxia para no caer en manos de la Inquisición. Temas tan comunes en Europa como el paisaje, el bodegón, las pinturas de género o la mitología, fueron muy escasos hasta bien avanzado el siglo XVII. Únicamente se salvó el retrato de algunos virreyes y arzobispos, generalmente de tipo convencional, casi inexpresivos, dentro de composiciones simples donde las únicas innovaciones quedaban reflejadas en el vestuario y mobiliario de la época.

El hecho de que los artistas novohispanos vivieran bastante aislados con respecto a lo que se hacía en Europa, limitó sustancialmente su formación y horizonte profesional. No era fácil viajar a la metrópoli, lo que les hubiera permitido evolucionar hacia las nuevas fórmulas estilísticas. Tampoco existió una labor de mecenazgo al modo europeo, siendo la clientela fundamental los conventos, cabildos catedralicios, ayuntamientos y, en contadas ocasiones, célebres personajes de la sociedad del momento (Fernández, 1994).

Muchos de los primeros pintores que trabajaron en Nueva España cultivaron en sus producciones la estela renacentista hasta los comedios del siglo XVI, alcanzando su máxima plenitud con la llegada de dos grandes pintores extranjeros: el flamenco Simón Pereyns y el sevillano Andrés de la Concha. Junto a ellos, ya en el último tercio de la centuria, encontramos a otros como Francisco de Zumaya, Francisco de Morales o Alonso Franco, pintores quizá poco conocidos pero que constituyeron la base de una tradición pictórica rica y de gran calidad, muy distinta de la pintura mural de los conjuntos conventuales.

Tiempo después apareció una segunda generación de pintores oriundos de España cuya producción muestra una serie de rasgos difíciles de explicar, a partir de un aprendizaje español con elementos autóctonos del ámbito mexicano. Entre ellos destacaron Alonso Vázquez, Baltasar de Echave Orio y Juan de Urrúe, quienes difundieron en territorio novohispano los grabados del pintor flamenco Martin de Vos, con escenas que se encuentran a caballo entre la estética tardorrenacentista y el naturalismo típico de la corriente barroca.

Décadas después el maestro sevillano Sebastián López de Arteaga introdujo en Nueva España la tendencia tenebrista, de origen caravaggiesco y deudora, por tanto, de los grandes contrastes de luces y sombras, del realismo como principal recurso expresivo, así como de la construcción de sombríos y austeros ambientes que sirvieron de fondo a figuras mayoritariamente religiosas.

Sin embargo, esta moda claroscurista comenzó a decaer en el último tercio del Seiscientos, retornándose a la manera luminosa, idealista y directa, tan tradicional en el mundo pictórico novohispano. Fue un tránsito progresivo, en el que tuvieron mucho que ver los nuevos aires que, provenientes de la Península ibérica, comenzaron a sentirse; por un lado, el estilo agradable y emotivo de Murillo, y por otro, el arte sublime, rico y

complejo de Valdés Leal. Esta singular etapa quedó felizmente representada por dos artistas de compleja personalidad: Cristóbal de Villalpando y Juan Correa, junto a los cuales trabajaron otros muchos pintores, menos conocidos y valorados, que también contribuyeron al enriquecimiento de la pintura barroca novohispana, creando un mundo de vibrantes formas y colorido en consonancia con el esplendor de la escultura y arquitectura de la época. Algunos de estos artistas fueron Nicolás de Angulo, Juan Sánchez Salmerón, Tomás Conrado o Juan Salguero (Zorrilla, 1998).

Al igual que en España, el segundo y tercer cuarto del Setecientos fue una época de auténtica fecundidad artística, en gran medida fruto de la prosperidad económica que experimentaba la sociedad novohispana. En consecuencia, la labor de mecenazgo se incrementó, apostando fuertemente por la pintura religiosa, el retrato y, como novedad, las denominadas "pinturas de castas", centradas en la representación de las distintas castas o mezclas de razas que coexistieron en el Nuevo mundo. Al mismo tiempo cobraron fuerza una serie de rasgos propios que ya apuntaron en el siglo anterior, y que dieron ahora un aire muy personal a las artes plásticas. Aparte de un mayor dinamismo en las composiciones, la gama cromática se amplió, por influencia de la estética del flamenco Rubens. Era una nueva manera de expresión, tanto en lo pictórico como en lo decorativo, de acuerdo con la nueva mentalidad del virreinato que parecía traslucir esa sensación de optimismo social.

De especial importancia artística fue el intento de creación de una academia mexicana de pintores a mediados del siglo XVIII, bajo la dirección de José de Ibarra, quien quiso obtener el reconocimiento de la española Academia de San Fernando mediante negociación a través de la Corte, y no a través del virrey, lo que provocó numerosos desencuentros entre ambas instituciones. Finalmente en 1785, quedó oficialmente inaugurada la academia de San Carlos de México, que reunió a los más prestigiosos pintores novohispanos del momento.

Por otro lado, ya hemos adelantado cómo la escultura también jugó un papel clave en la labor evangelizadora de los religiosos. De hecho, en un primer momento fue preferida con respecto a la pintura, dada su mejor comprensión de cara a la contemplación del indígena, usualmente acostumbrado a ver personificados a sus dioses prehispánicos.

Fue nuevamente en los conventos donde se les enseñó a los *tlacuilos* las principales técnicas escultóricas, así como a copiar los modelos a partir de las estampas y grabados que les proporcionaban los frailes. Por tanto, al igual que en pintura, la temática predominante fue siempre la religiosa, pudiendo encontrar muy pocos ejemplos de escultura funeraria, mitológica o retrato, salvo las piezas destinadas a decorar las arquitecturas efímeras, como arcos de triunfo levantados para conmemorar la llegada de algún virrey o túmulos funerarios para exequias. Únicamente al final del periodo virreinal, aparecieron algunos ejemplos alegóricos y mitológicos adornando fuentes y jardines.

La principal característica de toda la escultura novohispana fue su constante anonimato, frente a lo que sucede, por ejemplo, con la pintura. Ello justifica, además, la escasa consideración artística que socialmente tuvo tanto la obra como su autor, pues el escultor y su obra no eran más que partes integrantes de un complejo sistema de producción de obras portadoras de valores religiosos (Tovar, 1979).

De todas las manifestaciones escultóricas, el retablo fue sin duda la más completa, en cuanto en él se hermanaban la arquitectura, la escultura y la pintura. Su proliferación en Nueva España desde los inicios de la evangelización, es un hecho incuestionable, si bien los que nos han llegado a la actualidad son una mínima parte del total de la producción. Las primeras manifestaciones fueron trabajadas en piedra (especialmente para portadas de iglesias, atrios y fuentes y pilas bautismales), madera y pasta de maíz (ambas estofadas y policromadas, tanto para retablos como para imágenes exentas). En el primer caso, primó la mano de obra indígena frente a la europea, por lo que pervivieron en estas primeras obras algunos rasgos prehispánicos. Generalmente son relieves con unas características muy particulares. Así, por ejemplo, fueron tallados con poca profundidad, con un grosor muy homogéneo y con perfiles angulosos, presentando rostros de gran ingenuidad. Los relieves que adornan las capillas posas de los conventos franciscanos de Calpan o Huetjozingo, la portada lateral del convento de Huaquechula o la capilla abierta de Tlamanalco, son algunos de estos ejemplos que acabamos de mencionar (Tovar, 1990).

En cuanto a la imagen lígnea, rápidamente adquirió un gran desarrollo en Nueva España, debido a la influencia de artistas europeos afincados en el virreinato, caso de Diego de Pesquera o Pedro de Requena, quienes trabajaron a menudo con *tlacuilos* de las ciudades de Puebla y México capital. Sin embargo, la imagen por excelencia del mundo novohispano fue la realizada en pasta de caña de maíz, por cuya ligereza, precio y fácil manejo, adquirió un gran desarrollo. Fueron los *tarascos* – los indígenas de Pátzcuaro – los creadores de esta técnica escultórica, consistente en extraer la pulpa de la caña de maíz para obtener una masa modelable, que al mezclarse con cola obtenida generalmente de la planta del lago Pátzcuaro, permitía modelar la figura a partir de un soporte formado por cañas secas, papel amate, etc. Una vez seca se policromaba al igual que las de madera, obteniendo un resultado de gran riqueza plástica, como se puede apreciar en la imagen de la *Virgen de la salud*, patrona de la ciudad de Pátzcuaro, realizada hacia 1538 por el autóctono Juan del Barrio.

Por lo que respecta al retablo, el número de los conservados es muy limitado, a pesar de considerarse la manifestación más singular de la corriente renacentista en Nueva España, evolucionando estilísticamente desde un acentuado clasicismo hasta un manierismo vignolesco ejemplarizado en el caso de Xochimilco. Sus esquemas arquitectónicos se desarrollan verticalmente en pisos, partiendo de un banco, donde se suelen colocar los apóstoles, los evangelistas o los padres de la iglesia occidental, coronando los distintos pisos un Calvario y la figura de Dios padre bendiciendo en la cúspide. Horizontalmente se compartimentan en varias calles, la central siempre a partir del sagrario, decorada con esculturas de los titulares del templo en cuestión y, en las entrecalles, pinturas con escenas de la vida de Cristo o de María. Finalmente, en algunos casos envuelve el conjunto un guardapolvo, normalmente decorado con una galería de santos.

A partir del segundo tercio del Seiscientos se produjeron una serie de cambios que nos introducen decididamente en el ámbito y cultura del barroco. Este período artísticamente es considerado uno de los más brillantes y originales de toda la época virreinal. En el campo del retablo, se impuso con fuerza a partir del modelo de la catedral de Puebla, que introdujo por primera vez en Nueva España la columna

salomónica como elemento fundamental para articular cuerpos y calles. Fruto de esta evolución estilística, se comenzaron a romper los frontones y a curvar los entablamentos centrales, acentuando y potenciando su axialidad, junto a una compleja decoración vegetal y geométrica que lentamente terminó inundándolo todo. Estos mismos maestros escultores y ensambladores se encargaron también de tallar los grandes programas decorativos, ahora en piedra, de portadas de templos y catedrales, así como otra serie de bienes muebles sumamente necesarios para la vida cotidiana virreinal, tales como las sillerías corales, las cómodas de las sacristías o las cajas de los órganos.

Para las imágenes de bulto redondo se siguió prefiriendo la pasta de maíz, policromada y estofada, aunque con el tiempo se le empezó a añadir algunos elementos postizos para darle un mayor realismo: pelo natural, dientes de marfil, ojos de cristal y ricas vestiduras, pese a su expresa prohibición en los sínodos diocesanos. La mayoría de estas piezas siguen siendo obras anónimas, pues el escultor – que a partir de 1705 tuvo su propio gremio y ordenanzas –, socialmente seguía siendo nada más que un buen artesano, sin consideración artística. Fueron años en que se siguieron importando obras, especialmente del ámbito andaluz, como sucede con el famoso *niño Jesús cautivo* de la catedral de México, atribuido al jienense Juan Martínez Montañés. Aunque la madera siguió siendo el material fundamental, ahora se generalizaron otros nuevos materiales como el marfil, la cera, el tecali y otros tipos de piedra fundamentalmente.

En cuanto a los artífices, muchos son los maestros escultores y ensambladores que podríamos traer a colación en estos momentos, más solamente citaremos a Salvador de Ocampo y a Juan de Rojas, cuya producción rebasa los límites cronológicos del Seiscientos. El primero es autor de uno de los retablos más monumentales del barroco novohispano: el retablo mayor del convento agustino de los Santos reyes de Meztitlán, compuesto de banco, tres calles, dos pequeñas entrecalles y ático, con alternancia de esculturas y pinturas. Junto a estas dos importantes figuras, la mayoría de los maestros escultores trabajaron fundamentalmente en talleres repartidos entre México capital, Puebla de los Ángeles y Oaxaca.

La cantidad y calidad de los retablos ejecutados en Nueva España durante el Setecientos, es algo realmente excepcional, de ahí que ésta sea precisamente la manifestación artística donde mejor se integran y desarrollan las artes plásticas. En este entramado desempeñó un papel fundamental la Iglesia, que buscaba un rejuvenecimiento de sus templos y capillas a base de la sustitución de los viejos retablos por otros de nueva fábrica, más modernos y acordes con las coordenadas estilísticas del momento. Junto a este factor, la bonanza económica que experimentó el territorio novohispano, auspició esta feliz expresión del retablo barroco durante el segundo y último tercio de la centuria (Tovar, 1988).

Ahora, más que nunca, son obras de un completo taller propiedad de un arquitecto o ensamblador, donde trabajaban especialistas en madera, en pintura, en policromado y en la técnica del dorado. Por tanto, la escultura seguía formando parte de ese gran proceso constructivo que integra la fábrica de un retablo. En 1705 los escultores lograron convertirse en un gremio independiente al de entalladores, y pasaron a ser regulados por una normativa muy específica con ordenanzas propias. Fueron muchos los artistas que, desde el último cuarto del siglo XVII, cultivaron grandes máquinas barrocas donde la

columna salomónica y la abundante decoración vegetal se convirtieron en las principales protagonistas junto a la imaginería devocional. Este es el caso de Mateo de Pinos, Manuel de Nava o Francisco Rodríguez de Santiago, entre otros.

Sin embargo, la llegada a Nueva España en 1718 del artista español Jerónimo Balbás, significó un nuevo punto de partida para el desarrollo de la estética barroca en el territorio mexicano y su proyección en las principales ciudades del virreinato. Autor del gran retablo de la Capilla de los Reyes de la catedral metropolitana (1718-1725), este maestro contaba con una gran experiencia artística en España, tanto en la Corte como en Andalucía, debiéndose precisamente a él la introducción en México del estípite. Otro ejemplo interesante de retablo barroco diseñado por Balbás fue el del trascoro catedralicio, en parte reconstruido tras el incendio de 1967, donde el maestro se muestra más ortodoxo en cuanto a elementos compositivos y sistema de articulación. A su muerte en 1748, su hijo adoptivo Isidoro Vicente Balbás continuó la incesante labor artística del taller paternal (Sierra y Tovar, 1991).

Junto a la dinastía de los Balbás, otra figura fundamental en el campo de la retablística novohispana del Setecientos fue Miguel Cabrera, a quien debemos uno de los más imponentes conjuntos de la segunda mitad de la centuria. Se trata de los tres retablos que presiden desde 1757 la cabecera del templo jesuita de Tepotzotlán, dedicados a San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola y a la Virgen de Guadalupe.

Por lo que atañe a la escultura exenta del momento, la mayoría de las piezas siguen siendo anónimas. Su barroquismo no deriva tanto de su propia configuración anatómica, en casos especialmente de desnudos en imágenes cristíferas, sino en el tratamiento de los pliegues y paños de las vestiduras y especial dinamismo conferido a los movimientos. Paulatinamente se fue imponiendo la policromía de tonos puros, más claros y tenues que en las épocas anteriores, aunque el dorado y el estofado seguían estando presentes. Los escultores combinaban la madera con telas endurecidas con yeso y policromadas, abaratándose de este modo los costes y ofreciendo una visión mucho más sutil y dinámica. Estos mismos parámetros se pueden aplicar también a las grandes portadas arquitectónicas de las iglesias que, en muchas ocasiones, como en el siglo anterior, eran verdaderos retablos que anticipaban el de la capilla mayor. Ejemplos como los de Taxco o San Felipe Neri de Oaxaca, son muy representativos.

Por último, la tendencia neoclásica apareció en Nueva España durante el último periodo colonial, entre 1780 y 1820, iniciado ya el declive de las organizaciones gremiales. Expresión de la alta y más culta sociedad del momento, el Neoclasicismo puede considerarse – en materia artística –, una reacción contra el barroco de los últimos años del virreinato y, por tanto, el inicio de la contemporaneidad para el nuevo país latinoamericano ya desligado de España y con un sistema de gobierno propio. Finalmente, al igual que en Europa, los gremios quedaron definitivamente disueltos y se abrió paso a una nueva etapa industrial que trajo consigo la modernización de la sociedad, sistemas de trabajo y una nueva mentalidad con tendencia al patriotismo como reacción a los siglos de influencia española.

Referencias bibliográficas / References

Angulo D., *Historia del arte*, T.III, Raycar, Madrid, 1980.

Aranda A., *Los gremios en Sevilla. La articulación del medio artístico durante la Edad moderna*, «Creación y forma», Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2005, pp.21-32.

Bayón D., *El arte de México: de la colonia a nuestros días*, Akal, Madrid, 1991.

Buchbinder P., *Maestros y aprendices: estudio de una relación de producción (España, siglos XVI-XVIII)*, Biblios, Buenos Aires, 1999.

Carrera M., *Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII*, «Estudios de Historia Novohispana», 2, 1968, pp.233-261.

Casado H., *Guilds, Technical Progress and Economic Developement in Preindustrial Spain*, Massa P.Y, Moioli A. (cur.), *Dalla corporazione al mutuo soccorso. Organizzazione del lavoro tra XVI e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp.309-327.

Epstein S.R., *Craft Guilds in the Pre-modern Economy: a Discusion*, «The Economic History Review», 61, 2008, pp.155-174.

Escalante P., *Iconografía y pintura mural en los conventos mexicanos: la aportación indígena*, Actas del Congreso *Felipe II y el arte de su tiempo*, 1998, pp.235-258.

Espinosa G., *Fuentes documentales para el estudio de la arquitectura mendicante novohispana del siglo XVI*, «Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada», 31, 2000, pp.191-203.

Farr J.R., *Artisans in Europe, 1300-1914*, University, Cambridge, 2000.

Fernández M., *Arte tequitqui y arte mestizo: el artista Americano o arte tequitqui y arte mestizo: el artista mexicano*, «Simpatías y Diferencias. Relaciones del Arte Mexicano con el de América Latina», s/n, 1998, pp.91-110.

Fernández M., *El barroco mexicano visto a distancia*, «Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», 65, 1994, pp.201-213.

Gallegos J., *La artesanía, un modelo social y tecnológico para los indígenas*, «Política y Cultura», 12, 1999, pp.223-241.

Garrido E., *La pintura mural mexicana, su filosofía e intención didáctica*, «Sophia. Colección de Filosofía de la Educación», 6, 2009, pp.53-72.

González A., *Los gremios y el crecimiento económico*, «Memoria y Civilización», 1, 1998, pp.111-137.

González J.D., *Los gremios contra la construcción del libre mercado*, «Revista de Historia Industrial», 42(1), 2010, pp.15-42.

Guadalupe J., *Patronos, artistas y obras en los virreinatos americanos durante el siglo XVI*, «Simpatías y Diferencias. Relaciones del Arte Mexicano con el de América Latina», s/n, 1998, pp.129-162.

Kubler G., *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de cultura económica, México, 1982.

Laramurillo C., *El barroco en el arte latinoamericano como parte del proceso de la Modernidad*, «Index. Revista de Arte Contemporáneo», 3, 2017, pp.16-21.

Mesa J. y Gisbert T., *La pintura mexicana del siglo XVII*, T.VIII, Espasa Calpe, Madrid, 2004.

Nieto J.A. y Zofío J.C., *Los gremios de Madrid durante la Edad Moderna: una revisión*, «Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales», 34, 2015, pp.47-61.

Ogilvie S.C., *Rehabilitating the Guilds: a Reply*, «The Economic History Review», 61(1), 2008, pp.175-182.

Ruiz R., *El gremio de escultores y entalladores en la Nueva España. Imaginería nacional. Memorias de un seminario*, Instituto nacional de antropología e historia, México, 1988, pp.27-44.

Sierra L.A. y Tovar G., *Diversas facetas de un artista de dos mundos. Jerónimo Balbás en España y México*, «Atrio», 3, 1991, pp.79-107.

Toussaint M., *Veinte siglos de arte mexicano*, «Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», 5, 1940, pp.5-10.

Tovar G., *Bibliografía novohispana de arte. Primera parte: impresos mexicanos relativos al arte de los siglos XVI y XVIII*, Fondo de cultura económica, México, 1988.

Tovar G., *Jerónimo de Balbás en la Catedral de México*, Asociación amigos de la catedral metropolitana, México, 1990.

Tovar G., *La iglesia de San Francisco Xavier de Tepotzotlán: eco de la vida artística en la ciudad de México en los siglos XVII y XVIII*, «Archivo Español de Arte», 244, 1988, pp.355-372.

Tovar G., *Los escultores mestizos del barroco novohispano*, Blanca Serfín, México, 1990.

Tovar G., *México barroco*, Sahop, México, 1981.

Tovar G., *Miguel Cabrera: pintor de cámara de la reina celestial*, InverMexico Grupo financiero, México, 1995.

Tovar G., *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, Instituto nacional de antropología e historia, México, 1979.

Tovar G., *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, Grupo Azabache, México, 1992.

Tovar G., *Renacimiento en México: artistas y retablos*, Secretaría de asentamientos y obras públicas, México, 1982.

Zorrilla V., *Exponente barroco: Cristóbal de Villalpando*, «Cambio», 16(1379), 1998, pp.74-75.

Recibido: 25/06/2018
Aceptado: 10/08/2018

Note, commenti, dibattiti, conversazioni

I contributi ospitati in questa sezione vogliono essere tangibile e praticata espressione di dialogo interdisciplinare e interculturale, che sa avvalersi di approcci differenziati e divergenti.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, sociologa e antropologa brasiliana nel suo centesimo compleanno

Roberto Cipriani[*]

Abstracts

Maria Isaura Pereira de Queiroz, a Brazilian socio-anthropologist and pupil of Roger Bastide, is well known for her ethno-anthropological studies of indigenous and popular cultures. Her research on the carnival of Salvador de Bahia, *cangaceiros*, peasants and messianisms remains fundamental.
Keywords: Maria Isaura Pereira de Queiroz, anthropology, *cangaço*, popular culture, carnival, peasants

María Isaura Pereira de Queiroz, antropóloga brasileña y alumna de Roger Bastide, es conocida por sus estudios etno-antropológicos de las culturas indígenas y populares. Su investigación sobre el carnaval de Salvador de Bahía, los cangaceiros, los campesinos y los mesianismos sigue siendo fundamental.
Palabras clave: María Isaura Pereira de Queiroz, antropología, *cangaço*, cultura popular, carnaval, campesinos

La figura di Maria Isaura Pereira de Queiroz, antropologa brasiliana, allieva di Roger Bastide, è ben nota per gli studi etno-antropologici sul terreno delle culture indigene e popolari. Restano fondamentali le sue ricerche sul carnevale di Salvador de Bahía, sui *cangaceiros*, sui contadini e sui messianismi.
Parole chiave: Maria Isaura Pereira de Queiroz, antropologia, *cangaço*, cultura popolare, carnevale, contadini

Premessa

Il 26 agosto 2018 sono trascorsi cento anni dalla nascita della sociologa e antropologa Maria Isaura Pereira de Queiroz, allieva di Roger Bastide, vincitrice del Premio Jabuti nel 1967 e del Premio Almirante Álvaro Alberto del Consiglio nazionale delle ricerche brasiliano (Cnpq/Mcti), nonché cattedratica dell'Università di São Paulo del Brasile e direttrice del Centro studi rurali e urbani.

Al termine di un mio periodo d'insegnamento presso l'Universidade de São Paulo (Usp), negli anni Novanta, mi venne fatto omaggio di un libro fotografico sul *sertão*, la vasta regione semiarida del Nordeste del Brasile. A donarmelo fu proprio Maria Isaura

[*] Università degli studi Roma Tre (Italia), e-mail: roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it.

Pereira de Queiroz, che mi accennò alla singolare bellezza di quel territorio. In verità sulle prime non ne compresi sino in fondo l'importanza. Ora a distanza di tanti anni ho finalmente potuto capire in pieno la rilevanza storica, culturale ed ecologica di quella vasta zona che molti considerano come la vera culla del Brasile, il *sertão* appunto.

Tale considerazione da parte di molti cittadini del Nordeste ma anche di altre regioni non è solo di tipo sentimentale, tesa a ipotizzare radici mitiche, leggendarie, in un particolare contesto geografico. Ormai è accertato anche scientificamente che in effetti in quella medesima area ebbero ad abitare - molto tempo prima della "scoperta" dell'America e dello stesso inizio dell'era cristiana - i primi brasiliani, alcuni dei quali furono autori di una serie di graffiti rupestri che l'archeologa Niède Guidon (nata nel 1933) ha messo in luce e valorizzato, anche attraverso il suo insegnamento presso la parigina École des hautes etudes en sciences sociales, istituzione presso la quale pure la nostra Maria Isaura è stata dì casa per molti anni.

Il *sertão* dunque si può considerare quasi il luogo di nascita dell'antico *homo brasiliensis* (ma anche della donna). Inoltre sempre il *sertão* è 1'ambiente entro il quale ha origine e si diffonde il fenomeno del *cangaço* che tanta parte ha avuto nella storia brasiliana soprattutto negli anni dal 1870 al 1940.

1. I cangaceiros

Nella collana *Anthropos* diretta da Vittorio Lanternari (il noto autore di *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*) è apparsa nel 1993 la traduzione italiana di un volume di Maria Isaura Pereira de Queiroz dal titolo *I cangaceiros. I banditi d'onore brasiliani* (Liguori Editore, Napoli, traduzione di Laura Ferrarotti).

Direi che non si tratta di un testo accademico nel senso pieno del termine. Le note a piè di pagina sono minime, ridotte veramente all'essenziale. Il linguaggio è semplice, didascalico, persino divulgativo, usufruibile anche da un lettore non necessariamente colto, tipico frequentatore delle biblioteche municipali a consultazione rapida e con scaffali accessibili al pubblico (un modello, questo, abbastanza diffuso in Brasile, com'è facile constatare anche a Marilia, sede universitaria, dove le opere della nostra Autrice sono ben presenti).

La stringatezza del discorso non è però indice di superficialità, giacché alcuni passi proprio nella loro forma sintetica sono allusivi, hanno il carattere di una voce da enciclopedia, asciutto, breve ma ricco di contenuti, di rinvii, di sottintesi, frutto comunque di approfondimenti previi. Forse un po' dispiacerà – a qualche studioso abituato diversamente – la mancanza di sviluppi ulteriori di idee e ipotesi appena affacciate, di interpretazioni solo avviate, di problematiche sollevate e non del tutto risolte. Il discorso resta come sospeso, vago, non definito una volta per sempre. È la prudenza tipica dello scienziato serio, rigoroso, che sa bene come in futuro possano esservi altri dati più circostanziati, meglio convincenti, probanti in misura maggiore.

Del resto non deve costituire un problema la scelta tutta isauriana di porre le ipotesi alla fine e non all'inizio del rapporto di ricerca. In realtà per lei sono i dati a parlare e a fornire piste ipotetiche. Così la sua metodologia sembra incontrarsi con la *grounded*

theory (la teoria a base-dati) di Strauss e Glaser, i quali espungono del tutto le ipotesi dal loro percorso d'indagine, volgendosi al solo esame delle risultanze empiriche .

Se però le ipotesi giungono solo al termine è anche vero che l'epilogo del volume della Pereira è ricco di osservazioni su molteplici aspetti, ognuno dei quali meriterebbe un capitolo monografico: dall'industrializzazione alla *leadership*, dall'economia del caucciù ai sistemi ereditari, dall'igiene sociale all'espansione demografica, dalla mobilità ai rapporti (e conflitti) parentali e familiari, dalla stratificazione sociale all'urbanizzazione.

Invero il nodo centrale è stabilire il carattere del banditismo impersonato dai *cangaceiros*. Si tratta dì un banditismo sociale?

No, risponde l'Autrice: è piuttosto un fatto di onore (offeso e da riparare, in pericolo e da difendere). E neppure c'è nulla a che vedere con il celebre Robin Hood.

Peraltro non è il caso di paragonare i *cangaceiros* ai *cow boys*. Differenze sostanziali sì registrano anche in un eventuale confronto con esempi italiani: con il bandito siciliano Salvatore Giuliano, attivo nella prima metà del secolo scorso, o con Michele Pezza, detto fra' Diavolo, vissuto tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento.

Tuttavia non mancano elementi di somiglianza fra quest'ultimo personaggio e quello di Lampião: entrambi sono sospettati di aver stretto un patto diabolico per rimanere invincibili; il primo fu a capo dei briganti calabresi nell'insurrezione del cardinal Ruffo, mentre il secondo su richiesta di padre Cicero capitanò i suoi *cangaceiros* contro la *Coluna Prestes* (un gruppo di rivoltosi dell'esercito); l'uno fu pure colonnello di Ferdinando di Borbone, l'altro fu nominato capitano dell'esercito federale brasiliano; fra' Diavolo trovatosi in difficoltà si ritirò nella regione dell'Abruzzo, Lampião braccato ebbe a rifugiarsi in quella del Raso da Catarina; da ultimo, il brigante italiano fu preso ad Avellino e impiccato a Napoli, Lampião fu ucciso ad Angicos, dopo di che la sua testa venne trasportata a Santana do Ipanema, mostrata dinanzi alla chiesa principale del paese e poi condotta nella capitale della provincia, a Maceiò, e infine a Salvador. Fin qui le possibili affinità tra i due; è difficile trovarne ancora.

D'altra parte del tutto improponibile è il paragone tra il banditismo del *cangaço* con la mafia. È vero che c'è in comune il sistema dell'onore, nondimeno le diversità sono abissali, incomparabili fra loro.

L'Autrice quasi sussurra un'ipotesi: «non siamo lontani dal bandito corso». Ma limitarsi a dire questo non basta. Occorrerebbero prove più salde, ben al di là di un semplice spunto.

2. Altre interpretazioni

L'approccio di Maria Isaura al *cangaço* può definirsi un tipico prodotto di una sociologia della conoscenza applicata alle diverse fortune, letture, percezioni del fenomeno storico di cui sono protagonisti i banditi di onore. La sua periodizzazione di tali ricezioni appare fondata, convincente.

Anche le falsificazioni degli eventi, le idealizzazioni dei personaggi (da Antonio Silvino a Corisco) e le costruzioni sociali delle diverse leggende legate ai *cangaceiros*

tornano utili per capire la reale portata di una dinamica storica che è durata più di due terzi di secolo.

La conclusione della socio-antropologa di São Paulo è che il *cangaceiro* è un fuorilegge perché agisce contro la legge, però allo stesso tempo egli è proteso verso la creazione di una nuova legge, più rispettosa dei singoli e sovvertitrice dell'ordine vigente. Ecco perché Lampião e i suoi sarebbero dei rivoluzionari. Dico "sarebbero" in quanto il fenomeno è assai più complesso di quello che possa apparire. Se esso nasce in un quadro contestativo della realtà e dell'ingiustizia, strada facendo assume altri connotati che non escludono motivazioni meno nobili, contraddittorie, incomprensibili talora (basti pensate al mutevole agire di Lampião ora generoso, ora spietato).

Colpisce particolarmente la compresenza di violenza e delitti insieme con una forte carica di religiosità: i *cangaceiros* hanno delle loro preghiere (in parte modificate), credono in Dio, coltivano la religione, venerano i santi, rispettano e ascoltano i sacerdoti e intanto ammazzano.

Come spiegare tutto questo?

Forse si può tentare di mettere in campo qualche spiegazione, come vedremo in seguito.

Per il momento è sufficiente considerare 1'emblematicità di questa doppia contingenza: pietà religiosa e spietatezza comportamentale. In proposito non si può fornire uno schema interpretativo omogeneo, senza sfilacciature. Occorre un sano realismo alla maniera di Maria Isaura: ognuno (*cangaceiro* o meno) costituisce un mondo a sé, con le sue diverse sfaccettature. E dunque Lampião può essere in pari tempo coraggioso e timoroso, rispettoso e sprezzante, tenero e sbruffone, democratico e dispotico. Infatti, per esempio, a volte egli attacca senza timore e allo scoperto, a volte se la batte in ritirata più o meno strategica.

3. Influenze

Certamente la Nostra ha subito una forte influenza da parte di Roger Bastide ma ha anche avuto la capacità di prescindere dal suo modello di riferimento, costruendone uno suo proprio, che ha offerto spunti e suggestioni ad una cospicua schiera di seguaci, specialmente donne, che costituiscono quasi una scuola.

Del tutto assente è invece la traccia di un altro antropologo francese che ha lavorato in Brasile: Claude Lévi-Strauss. Il suo strutturalismo le è apparso troppo complesso, poco interessante e – quel che più conta – inefficace sul piano scientifico.

Maria Isaura preferisce piuttosto la soluzione di una indagine non paludata, ma non per questo meno seria.

Segnatamente questa indagine sui *cangaceiros* risulta rimarchevole in quanto analizza soggetti ed eventi abbastanza singolari, poco noti e mal compresi.

È uno studio fuori del seminato solito del messianismo, ma in continuità metodologica con altri saggi della medesima Autrice.

In definitiva sì può dire che è un volume da cui molto si apprende, soprattutto se non lo si recensisce con fraintendimenti madornali (come di fatto è accaduto in qualche caso).

4. La religiosità nel *cangaço*

Si diceva dunque della contraddizione fra religiosità e violenza dei *cangaceiros*. Ma di che tipo di religiosità si tratta? Ed è forse diversa da quella dei *coroneis* (colonnelli) loro avversari?

La risposta non è agevole, anche perché vi è una forte carenza di documenti scritti, che rendono impossibile una ricostruzione precisa di eventi e comportamenti.

Si può altresì sostenere che la religiosità di Lampião e compagni sia solo una supposizione priva di fondamento o meglio una credenza popolare a carattere mitologico. Se anche così fosse, la natura della discussione non cambierebbe di molto, in quanto rimarrebbe comunque il dato di fatto di un sentire religioso che permea la cultura del popolo brasiliano. E dunque come non pensare che essa abbia influenzato gli stessi *cangaceiros*? Nondimeno, al di là della situazione concreta, non è possibile trascurare la valenza di una costruzione sociale che nasce dal basso e si diffonde a macchia d'olio sino a coinvolgere altre classi sociali e molte espressioni artistico-culturali (dalla letteratura alla scultura, dal disegno alla poesia, dalla musica alla pittura).

Ma procediamo con ordine e seguiamo la metodologia stessa di Maria Isaura, partendo cioè dai dati, punto per punto.

1 - Il primo elemento concerne, non a caso, il cappello di Lampião. Su di esso risultano attaccate due medaglie d'oro con la scritta «che il Signore sia la tua guida». Si può obiettare che le medaglie non appartenessero sin dall'origine al bandito. Sia pure così. Perché allora collocarle in bella vista, se esse non hanno alcun significato per chi le mostra? Dunque se ne deve dedurre che Virgulino Ferreira ossia Lampião intendeva esplicitare anche in tal modo la sua fede religiosa.

2 - Appartiene alla cultura *sertaneja* il ricorso a pratiche previsionali relative alle possibilità di pioggia nei mesi a venire. La sera del 12 dicembre si pongono all'aperto sei mucchi di sale (che rappresentano nell'ordine i mesi da gennaio a giugno). L'indomani il mucchio o i mucchi sciolti indicheranno il mese o i mesi durante i quali pioverà. Questa modalità divinatoria non sarà stata del tutto estranea alla prassi comportamenta1e dei *cangaceiros*, così legati – in termini di sopravvivenza – alle condizioni socio-ambientali del *sertão*.

3 - Particolare rilievo assume nella cultura del *cangaço* il *compadrío* (comparatico) battesimale, ricordato anche nella festa dei fuochi di San Giovanni. Il *compadre* è più che un fratello: questo aspetto specifico regola molti rapporti nell'ambito del banditismo d ' onore.

4 - Quando il colonnello Chico Romão, alla stregua di suo nonno, attacca gli avversari esclama: «il mio pugnale è l'unghia del Padre eterno; il mio fucile è il cero con il quale rendo grazie al Signore». Ecco quindi che pure i *coroneis* si presentano con una loro religiosità, per quanto contraddittoria (come quella dei *cangaceiros*), strumentale e legittimatrice di azioni cruente.

5 - João Calangro quando ha bisogno di aiuto, nel 1879, ricorre ad un ecclesiastico, il Padre Manuel Antonio che lo aiuta a sottrarsi alla cattura.

6 - Per evitare i rischi del banditismo e offrire una buona educazione scolastica, sovente i *cangaceiros* inviavano i loro figli presso qualche sacerdote che li salvaguardasse e li istruisse.

7 - Nel 1912 Antonio Silvino chiese proprio ad un prete dì intercedere per lui presso il governo per ottenere il perdono dei suoi misfatti.

8 - Nel 1922 la banda di Lampião assaltò il municipio di Belmonte al grido di «Evviva Nostra signora dei sette dolori». Forse lo fece per darsi coraggio. Nulla vietava però di scegliere un'altra espressione più laica, più neutra. Pertanto l'opzione fatta acquista una sua valenza esplicitamente religiosa.

9 - Un fratello maggiore, di nome Livino (che poi morrà in uno scontro a Tenório), rimprovera Lampião (per aver ordinato una ritirata) dicendogli: «la tua vera vocazione è quella del beato. Abbandona il fucile, va' a cantare la novena in chiesa. Non hai che l'apparenza di un uomo». Così marcata è la sua sensibilità religiosa che Virgulino Ferreira (Lampião) dà l'impressione di essere poco virile (voce che sarà ripresa in seguito sino a far sospettare una sua omosessualità di fondo).

10 - Lampião dà spesso a vedere di preoccuparsi della moralità sessuale per motivi etico-religiosi (ma invero egli stesso non è proprio impeccabile a questo riguardo).

11 - Alla morte del fratello Livino, Lampião prende il lutto e si lascia crescere barba e capelli.

12 - Nel marzo 1926 il padre Cicero (personaggio ritenuto taumaturgico, in fama di santità, ma pure abbastanza discusso e avversato per la sua grande influenza) invita Lampião a vivere altrove in tutta tranquillità (una simile operazione gli era già riuscita con Sinhô Pereira e Luiz Padre). Il bandito obbedisce almeno in parte; infatti evita di entrare nelle regioni da cui il padre lo aveva pregato di allontanarsi e risparmia le case in cui trova un'immagine di Cicero. Un mese dopo riceverà un altro invito dallo stesso religioso che lo pregherà di combattere la già citata *Coluna Prestes*, penetrata nel *sertão*.

13 - Virgulino Ferreira partecipa a molte feste di santi patroni. Sono sicuramente delle buone occasioni per mescolarsi tra la folla e sfuggire allo sguardo dei soldati federali, uscendo anche da lunghi periodi di isolamento e procurandosi il necessario per continuare a vivere alla macchia. Intanto però non è assente la motivazione religiosa.

14 - Nel giugno 1927 decide di non assalire Mossoró dicendo che «non è bene per i *cangaceiros* assalire una città che possiede più di una chiesa». Anche in questo caso si può immaginare che la motivazione sia fittizia e che la ragione reale della ritirata sia un'altra, cioè 1'impossibilità di compiere impunemente un'azione troppo impegnativa per la banda. Tuttavia resta il fatto che la presenza di luoghi religiosi svolge una funzione apotropaica di allontanamento del possibile danno (il che era già riscontrabile – come si è detto – nei posti in cui si trovasse affissa un'immagine di padre Cicero).

15 - La *cangaceira* Maria Bonita, diletta compagna di Virgulino, è soprannominata *santinha*, piccola santa, appellativo che fa bene il paio con quello di beato attribuito dal fratello Livino a Lampião. Ad onor del vero il chiamare *santinha* una donna brasiliana non è del tutto infrequente.

16 - Virgulino Ferreira ha con sé la *Vita di Cristo* di Papini. Non è un suo acquisto, è un regalo di un commerciante. C'è da chiedersi comunque perché il donatore abbia

scelto quel testo: evidentemente conosceva il sentimento religioso del ricevente. Quest'ultimo peraltro non si disfa del libro e presumibilmente ha avuto modo di leggerlo durante i lunghi periodi di inattività.

17 - Sovente si è detto di Lampião che avesse il corpo *fechado*, chiuso cioè ad ogni colpo esterno. Alcuni parlano di un suo patto con il diavolo, altri invece con Dio.

18 - Persino la macabra esposizione delle teste dei *cangaceiros* nel 1938 davanti ad una chiesa sembra chiudere simbolicamente il cerchio del loro legame con la religione.

19 - Tra i reperti trovati addosso a Lampião c'è anche una medaglietta raffigurante padre Cicero; in alcuni sacchetti poi sono contenute delle preghiere (ma non mancano amuleti magici).

20 - Sul versante opposto, il colonnello José Rufino, della volante contro Lampião e Corisco, dice: «Pregavo sempre il Signore di Bonfim». Ed in combattimento gridava (probabilmente per darsi animo): «Viva il Signore di Bonfim».

21 - Lampião aveva obbligato i suoi a recitare un tipo particolare di Padre nostro (di cui non resta traccia).

22 - Ancora Lampião pretendeva da suoi che avessero una sola donna, secondo i canoni della dottrina cattolica.

23 - Egli era generoso con i poveri, cui dava denaro senza nemmeno contarlo.

24 - Allo stesso tempo disprezzava i negri reputandoli «immagine del diavolo», espressione che in ogni caso scaturisce da una visione re1igioso-manichea della vita.

25 - La prova più pregnante della religiosità di un *cangaceiro* come Lampião è costituita dal suo comportamento dimesso, dalla sua bontà accentuata, dalla sua rinunzia a combattere di venerdì. Di lui si racconta molto in relazione alla sua «passione personale» rivissuta ogni settimana. «Il venerdì non conversava con nessuno, neanche con Maria Bonita. Restava solo, isolato da tutto e da tutti, perso in una lunga meditazione, borbottando a mezza voce preghiere, guardando ora il cielo, ora un punto all'orizzonte. Quel giorno non mangiava e non beveva, e teneva costantemente la canna del fucile rivolta a terra... Per lui i preti erano dei santi». Il primo fra tutti era ovviamente padre Cicero, il "santo" di Juazeiro.

26 - Al più noto dei *cangaceiros* si riconoscevano inoltre capacità divinatorie: sarebbe stato in grado di sapere se un cibo fosse stato avvelenato.

27 - Un altro famoso *cangaceiro* conferma una tendenziale religiosità dei banditi d'onore. Labarêda sostiene di aver pregato Dio affinché i soldati non andassero verso di lui.

28 - Durvalina, figlioccia di Labarêda, resta ferita. Per la sua guarigione tutta la banda fa un voto alla Vergine della salute, cui viene offerto del denaro, dopo il ristabilimento della donna.

5. Conclusione

Credo si possa a ragione confermare la sostanziale religiosità dei *cangaceiros* e specialmente di Lampião. Senonché il sentimento religioso dei banditi d'onore non nasce con l'esperienza del *cangaço*; esso è ampiamente precedente alla scelta della

devianza sociale; è per questo che non entra in conflitto con le decisioni più crudeli quali quelle di privare gli altri del bene della vita (ed in ogni caso non si verifica un abbandono della religione da una parte oppure della violenza dall'altra).

La cultura religiosa è parte vitale dell'esperienza dei *sertanejos* e diventa perciò irrinunciabile. Ugualmente irrinunciabile è il desiderio di rivalsa e di giustizia dei *cangaceiros*. Perciò le due dimensioni non si scontrano, convivono perché non percepite dai protagonisti come contrastanti, anzi in qualche caso la sovrapposizione è totale sino all'identificazione tra fede e giustizia divina, sia da parte dei *cangaceiros* che dei *coroneis*. Da entrambi i fronti ognuno prega Dio per riuscire vincitore o evitare lo scontro o superare indenne il combattimento.

Del resto la guerra è "santa" per l'uno e l'altro contendente, che pure fanno riferimento alla medesima fede religiosa, agli stessi insegnamenti. Ognuno pensa e dice di avere Dio con sé, in quanto comune è la religione che fa da scenario ai vissuti sia dei banditi che dei soldati.

Il merito di Maria Isaura Pereira de Queiroz è di aver dato ordine a sparsi frammenti e di aver aperto solchi entro i quali altri si stanno cimentando per riannodare i fili della complessa trama socio-storico-antropologica del *cangaço*. Ora tocca seminare entro quei solchi per poter raccogliere in futuro i frutti di nuove, più sistematiche e circostanziate interpretazioni scientifiche.

Un ultimo interrogativo occorre sciogliere: la religione resta solo un accessorio nel fenomeno dei *cangaceiros*?

La risposta può essere data in termini metaforici: esattamente come sul cappello di Lampião, sono reperibili vari elementi socio-culturali sistemati insieme, fra cui quelli a carattere religioso (si pensi alle due medaglie d'oro con scritta, citate sopra). Ed è "sotto quel cappello" che Lampião ha pensato e agito. Il *mix* delle varie componenti ha prodotto inoltre un mito, una leggenda, ha creato un eroe, magari non del tutto corrispondente alla realtà di fatto. Anche questo ha del "religioso": è il "miracolo" di una cultura popolare che si è impossessata di un personaggio, lo ha trasformato, adattandolo alle proprie esigenze espressive e comunicative, per consegnarlo all'attenzione delle generazioni future. L'opera di Maria Isaura si inserisce appieno in questa operazione di trasmissione culturale, di *traditio culturae*.

Riferimenti bibliografici / References

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Bairros rurais paulistas*, Duas Cidades, São Paulo, 1973.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1992.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Carnaval brésilien: le vécu et le mythe*, Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Cultura, sociedade rural e sociedade urbana no Brasil*, Ed. da Universidade de São Paulo, Rio de Janeiro, 1978.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *I cangaceiros. I banditi d'onore brasiliani*, Liguori Editore, Napoli, 1993.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Images messianiques du Brésil*, Éditions Cidoc-Sondeos, Cuernavaca (Mexique), 1971.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *La guerre sainte au Brésil. Le mouvement messianique du Contestado*, Éditions de la Faculté de philosophie, sciences et lettres, Université de São Paulo, São Paulo, 1957.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide*, in *Maria Isaura Pereira de Queiroz* (org.), *Roger Bastide*, Ática, São Paulo, 1983.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro*, Vozes, São Paulo, 1973.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios, Editora Alfa-Omega*, São Paulo, *1976.*

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Dominus, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1965.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Os Cangaceiros: les bandits d'honneur brésiliens*, Julliard, Paris, 1968.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Réformes et révolutions dans les sociétés traditionnelles*, Éditions Anthropos, Paris, 1968.

Ricevuto: 22/9/2018
Accettato: 17/12/2018

Eleições Brasil 2018. Algumas notas crítico-analíticas

Maria Eduarda Rocha[*]

Abstracts

The election result obtained in Brazil (October 2018) has its causes in recent social events. The surprise is the name of the elected president.
Keywords: election change, "lulismo", State society divarication, anti-system sentiment, politic-partidary system desarticulation

El resultado electoral obtenido en Brasil (octubre 2018) tiene causas en eventos sociales recientes. La sorpresa es el nombre del presidente electo.
Palabras clave: cambio electoral, "lulismo", divaricación entre Estado y sociedad, sentimiento antisistema, disarticulación del sistema politico-partidario

Il risultato elettorale ottenuto in Brasile (ottobre 2018) ha cause in recenti fatti sociali. La sorpresa è il nome del presidente eletto.
Parole chiave: mutamento elettorale, "lulismo", divaricazione Stato-società, sentimento antisistema, disarticolazione del sistema politico-partitico

O Brasil vive uma crise de hegemonia e o governo Bolsonaro não vai solucioná-la. Muito pelo contrário, ele é resultado dessa crise e, de certa maneira, precisa dela para sobreviver como fenômeno político. O ex-capitão chegou ao poder pelo voto antissistema e, neste sentido, é mais um caso triste do atual cenário de montante fascista em nível global. Cabe, entretanto, narrar essa ascensão a partir do que configura o contexto brasileiro em particular.

O "lulismo" foi o momento anterior, de forte hegemonia do projeto político do Partido dos trabalhadores (Pt) conquistada a partir de 2004 e 2005, com as políticas de combate à pobreza e de redução da desigualdade, como a valorização do salário mínimo acima da inflação, a ampliação exponencial dos programas de renda mínima, de apoio à agricultura familiar e aos pequenos negócios. Essas políticas permitiram a adesão do subproletariado ao Pt através da figura carismática de Lula repaginada por seus profissionais de marketing como o "Lulinha paz e amor" nas eleições de 2002, a primeira vencida pelo partido para a presidência da República. Antes disso, Lula era visto por muitos como um sindicalista raivoso o que, em uma cultura política como a brasileira, não é uma imagem positiva. Se a violência é um recurso tão usual de solução dos problemas nessa sociedade, é razoável que a eclosão do conflito seja evitada, especialmente por aquelas pessoas que não tem anteparos econômicos e legais diante dele.

A nova imagem do líder esteve afinada com uma mudança de teor das propostas do partido após 2002, quando, em uma *Carta ao povo brasileiro*, o Pt sinalizou aos

[*] Universidade federal de Pernambuco (Brasil); e-mail: me.rocha@uol.com.br.

mercados que iria fazer um governo moderado, de respeito aos contratos firmados pelos governos anteriores e de manutenção da rentabilidade do capital financeiro. Depois de dois anos de políticas econômicas muito austeras que desagradaram as bases tradicionais do partido, a demanda internacional por commodities em forte expansão lastreou a volta do crescimento econômico e a arrecadação de impostos que permitiu as medidas reformistas de redução da desigualdade. Em 2006, ano da reeleição de Lula, ocorreu uma mudança significativa na base eleitoral do partido, até então concentrada nas classes médias urbanas mais escolarizadas. Neste segmento, Lula perdeu muitos votos já em função do escândalo do "mensalão" amplamente propagado pela mídia, em que lideranças do partido e de vários outros foram acusados de receber propina.

Em compensação, pela primeira vez na história, o subproletariado aderiu maciçamente ao Pt. Esta fração de classe é talvez a marca mais importante da estrutura social brasileira, e constitui algo em torno de 30% de nossa população. Nela se alojou a maior parte dos descendentes de escravos, mestiços e do bolsão de pobreza formado em torno das unidades de produção do setor externo durante o período colonial e o império. A modernização conservadora, a saber, sem uma verdadeira revolução burguesa, ao longo do século XIX, legou esse contingente de indivíduos à sua própria sorte, sem nenhuma política de inclusão social. A industrialização aprofundada a partir de meados do século XX também foi incapaz de integrá-los ao proletariado. Em 2006, sob liderança de um ex-sindicalista, essa fração de classe começou a se afastar de partidos tradicionais de base rural e ajudar a configurar a clivagem entre "ricos" e "pobres" no sistema político brasileiro.

A adesão do subproletariado ao Pt teve um custo: contribuiu para o afastamento do partido em relação aos movimentos sociais e para a crença em uma espécie de "ligação direta" com sua base eleitoral, que supostamente prescindiria do trabalho de politização. Muitas lideranças desses movimentos passaram a fazer parte do governo e parte de suas pautas estava sendo incorporada sob a forma de políticas públicas, de modo que as forças progressistas entraram em um ciclo de letargia.

O resultado começou a aparecer nas manifestações de junho de 2013, o ponto de virada da hegemonia do lulismo que nos trouxe à profunda crise que atravessamos agora. Naquele ano, as mobilizações cresceram aos poucos. Elas começaram como um protesto organizado pelo Movimento passe livre contra o aumento nas passagens de ônibus. Mas foi um rastilho de pólvora que acabou fazendo eclodir nas ruas toda a insatisfação acumulada naquele ciclo quanto à incapacidade do Estado em dar respostas aos problemas cruciais da sociedade, nas áreas da saúde, da educação, da mobilidade urbana, da segurança pública, tudo amplificado pelo enorme gasto com a construção dos estádios para a Copa das confederações em 2013 e a Copa do mundo em 2014. Naquele momento, parecia que a clivagem se dava entre Estado e sociedade civil. Do lado de cá, estavam misturados os catalisadores da onda fascista, como o Movimento Brasil livre e o Vem pra rua, e as forças progressistas nas suas mais variadas expressões, de sindicalistas a autonomistas, da esquerda partidária à esquerda social, com pretensões de fazer o Pt voltar aos tempos do reformismo forte em que defendia políticas mais contundentes de combate à desigualdade, como a reforma agrária e a taxação dos lucros financeiros.

A partir de 2014, a oposição entre Estado e sociedade civil começou a se transfigurar na disputa entre petismo e antipetismo, quando Dilma Roussef foi eleita presidenta por uma pequena margem de votos e, antes mesmo de sua posse, começou a ser alvo das investidas que levariam ao golpe de 2016. O contexto econômico mundial havia mudado com a crise americana de 2008 que atingiu o Brasil, sobretudo a partir de 2011. Uma parte dos que haviam ascendido socialmente ao emprego formal durante o ciclo lulista já estava insatisfeita por perceber a distância entre suas expectativas e a realidade de postos de trabalho que, apesar de formais, são ainda precários, como, por exemplo, os serviços de telemarketing. A insatisfação cresceu junto com o aumento do desemprego que empurrou parte desses indivíduos de volta ao subproletariado. O endividamento das famílias comprometeu a dimensão mais expressiva da melhoria de vida das classes populares naquele ciclo: o consumo de eletrodomésticos, de serviços de lazer, eventualmente a compra da primeira casa e do primeiro carro.

A melhoria da renda das classes populares não foi acompanhada na mesma proporção para as classes médias, que ainda pagaram o preço do aumento do custo do trabalho doméstico, com a regulação deste tipo de trabalho pela primeira vez na história do País. Restou para muitos desse segmento a sensação de estarem perigosamente próximos daqueles contra os quais se define a sua posição social. Tivemos episódios grotescos de racismo de classe, como a queixa de uma professora universitária contra o baixo nível dos agora frequentadores de aeroportos no País.

Já as frações mais ricas em capital econômico, as elites propriamente ditas, pouco teriam a reclamar. O setor produtivo se expandia muito baseado no crescimento do mercado interno, o capital financeiro era muito bem remunerado – com os bancos batendo recordes de lucro – enfim o fraco reformismo petista não ameaçava a sua reprodução como classe, muito pelo contrário. Isso porque tudo se fazia na base do modelo "ganha-ganha". A crise econômica fez despontar no horizonte o momento em que o Estado teria que priorizar alguns setores sociais em detrimento de outros. As sinalizações que Dilma Roussef fez na direção de uma reforma trabalhista conservadora, em 2015, não foram suficientes para acalmar os ânimos das elites brasileiras. Naquele contexto, a prioridade do capital financeiro, a reforma da previdência, dificilmente teria eco, mesmo diante da enorme preocupação do partido com a "governabilidade".

Some-se a todo esse ressentimento, a percepção crescente entre os neopentecostais e católicos conservadores de que o ciclo lulista havia ameaçado seus valores mais caros, especialmente a família tradicional. Em sintonia com um movimento global, as desigualdades de gênero e o preconceito contra a comunidade Lgbt ganharam enorme visibilidade no Brasil dos últimos anos, e não surpreende que a maior resistência contra a candidatura de Bolsonaro tenha se manifestado nas ruas em 29 de setembro com a presença maciça de gays e mulheres dizendo em alto e bom som: "Ele não"! Utilizando amplamente as *fake news*, a campanha de Bolsonaro usou essa reação para disseminar ainda mais o medo de que aquelas forças progressistas representem um ataque aos valores cristão tradicionais. Nos episódios mais grotescos, atribuía-se ao Pt a intenção de usar um "kit gay" nas escolas que incluía uma mamadeira com bico em formato de pênis para ensinar as crianças a praticarem sexo oral.

Essa maré de desinformação não teria crescido se o sentimento antipetista não

estivesse sendo insistentemente disseminado pela mídia corporativa, desde pelo menos, 2006. A falta de informação e a desfaçatez marcaram o tratamento midiático dos processos políticos em curso no Brasil, País com um dos sistemas de comunicação mais concentrados do mundo ocidental. Mais uma vez na história, a corrupção foi usada para descredenciar um governo com alguma simpatia popular. É fato que o Pt manteve e aderiu aos mecanismos espúrios de financiamento de campanha, que estabelecem uma relação muito promíscua entre as empresas e os partidos. É fato também que o partido terminou sendo vítima dos instrumentos de fiscalização que tentou fortalecer, especialmente o ministério público e a polícia federal. Mas coube a uma aliança entre a mídia e o judiciário o papel decisivo na construção de uma imagem criminalizada do Pt, de Lula e de Dilma. O caráter altamente seletivo das denúncias e condenações por corrupção em ambas as instâncias o demonstra.

Nesse contexto, o antipetismo tornou-se uma das expressões do sentimento antissistema em forte ascensão pelo globo diante dos altos custos das políticas neoliberais. O que as forças conservadoras tradicionais não esperavam é que Bolsonaro se tornasse o ponto de convergência desse sentimento. Até 2013, o ex-capitão do exército era motivo de piada, sendo impensável a construção de uma candidatura viável em torno dele. Ele surfou a onda da desorganização do sistema político-partidário e tirou do Psdb o posto de representante do antipetismo. Contribuiu para isso as denúncias contra as lideranças do partido, ainda que muito menos alardeadas do que aquelas que envolviam petistas. A vitória do líder fascista explica-se também pela incapacidade do Pt de enfrentar, antes e durante a campanha, três temas que se tornaram cruciais para a "opinião pública": além da própria corrupção, a volta do crescimento econômico e a segurança pública. Este último foi a única dimensão "propositiva" da plataforma do candidato Bolsonaro. Seus eleitores posavam simulando tiros e ele acenou com a redução da maioridade penal e o "excludente de ilicitude", a institucionalização da carta branca que os policiais tem para matar na periferia. Em um País que tem cerca de 60 mil homicídios por ano, imagine-se então que violência se trata de combater.

A questão que resta agora é como se dará um governo eleito com base na desorganização do sistema político-partidário. Não é uma situação nova nem exclusiva do Brasil. Mas as nossas instituições que poderiam servir de contrapeso já demonstraram muita fragilidade, quando não cumplicidade com a derrocada do estado de direito. O Congresso eleito é o mais conservador da história, mas ainda assim deverá dar trabalho ao novo Presidente, principalmente para aprovar as medidas mais caras aos neoliberais, como a reforma da previdência. Diga-se de passagem, a direita democrática reduziu-se a um patamar ridículo nas últimas eleições. Retomando Florestan Fernandes, é outro dos custos de não termos tido uma revolução burguesa de fato no País. Há um déficit de liberalismo político na cultura do País. Para uma parte dessa direita organizada em torno do Partido da social democracia brasileira (Psdb), e até para uma candidatura que se colocava como de centro-esquerda, como a de Ciro Gomes, derrotar o Pt foi mais importante do que impedir a escalada fascista no Brasil. Mas foi uma adesão circunstancial, como o foi também a de muitos eleitores. A base política de Bolsonaro é muito improvável, e ele deverá desagradar a muitos dos que o elegeram. Não deve demorar.

A crise de hegemonia não se resolverá com ele. Resta saber se as forças democráticas, cada vez mais localizadas fora do sistema partidário, terão força para interferir nesse sistema e para pressionar as instituições no sentido de resistir a medidas absurdas como o projeto "Escola sem partido", que pretende instituir a censura e a vigilância sobre os professores e interditar o debate sobre gênero e sexualidade nas escolas. E, se o governo ficar acuado diante da incapacidade de satisfazer as expectativas que se projetaram sobre ele, impedir que a tentação autoritária se instale ainda mais profundamente.

De qualquer modo, é um ciclo difícil que nos aguarda. Mas quero crer que é um momento de expurgo. Em uma sociedade que tem tanto preconceito contra pobres, negros, mulheres, indígenas, quilombolas, Lgbts, é um passo importante ver esse preconceito à luz do dia. Em função disto, os movimentos sociais estão voltando à ativa, alguns sob ameaça de criminalização, como o Movimento dos trabalhadores rurais sem terra (Mst), de luta pela terra, e o Movimento dos trabalhadores sem teto (Mtst), de luta pela moradia.

Também é muito significativo o fato de que, neste ciclo, nós mulheres assumimos o protagonismo na defesa da democracia a partir da luta pelo direito sobre nossos corpos e nossas vidas. "Feminismo" deixou de ser um nome feio no Brasil, e não importa o quão dura possa ser a repressão, isso não tem volta.

Recebido: 01/12/2018
Aprovado: 11/01/2019

Recensioni e resoconti

Recensioni di volumi, resoconti e riflessioni su eventi di particolare interesse – tavole rotonde, seminari, convegni e manifestazioni – riferiti all'America Latina.

Recensioni

Marilena Dellavalle, Elisabetta Vezzosi (cur.), *Immaginare il futuro. Servizio sociale di comunità e community development in Italia (1946-2017)*, Viella, Roma, 2018, pp.281

La storia può essere definita anche come il laboratorio del *sociale*. Un luogo dove osservare come si costruiscono, si distruggono e si ricostruiscono le fitte trame dei legami fra individui, gruppi, movimenti e, in parallelo, sistemi di potere e modi di produzione economica. Chi osserva può avere lo sguardo lungo oppure l'occhio fisso sul presente, dove le tracce del passato certo non mancano, soprattutto quando queste rimangono in uno stato di latenza nel respiro lungo della storia.

Gli storici, per definizione, hanno un occhio allenato allo sguardo lungo, verso il passato soprattutto. I sociologi, secondo uno stereotipo alimentato da loro stessi, si concentrano su ciò che accade in un tempo più limitato, tra l'oggi e, tutt'al più, l'altro ieri. Preoccupati come sono di dare conto (magari dando i numeri, pesando con percentuali e correlazioni statistiche significative lo stato *statico* del presente) dei fenomeni sociali e delle relazioni fra gruppi sociali, si arrestano sulla soglia invisibile che marca il confine fra presente e passato. Al di là di questa soglia si apre il campo di studio degli storici.

Si tratta, tuttavia, a ben guardare, di uno stereotipo, che come tanti altri, contiene un qualche frammento di verità. I sociologi a volte hanno dato l'impressione di scoprire il nuovo del *sociale*, dimenticando a volte che nel sociale tutto si crea, nulla di distrugge ma tutto trasforma. Chi studia da sociologo, ad esempio, il fenomeno religioso, impara presto, a sue spese, a riconoscere quanto sia limitante uno sguardo corto sulle vicende di tale fenomeno, magari concentrandosi solo su una determinata società e in un determinato momento della sua storia contemporanea. Se la religione è un luogo dove si costruisce, assieme ad altri ovviamente, il sociale, non ci si può limitare al fermo-immagine sull'oggi e nemmeno alle analisi inter-generazionali, pur utilissime, utilizzando il metodo longitudinale. Bisogna guardare oltre il presente o un recente passato, conoscendo e riconoscendo il prezioso lavoro degli storici.

L'incontro fra le due discipline, in realtà, vanta illustri predecessori, che hanno praticato, uno fra tutti Max Weber, con convinzione la sociologia storica, ripresa negli anni Settanta e Ottanta con altrettanta coerenza dal gruppo di sociologia della religione dell'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. A parte questi riferimenti, tuttavia, ricerche in cui storici e sociologi abbiano provato a confrontarsi lavorando su

uno stesso oggetto, portandosi appresso le loro differenti cassette di attrezzi, se ne contano veramente poche. Perciò, al di là del contenuto specifico del libro curato da Marilena Dellavalle, assistente sociale e docente di Fondamenti del servizio sociale all'Università di Torino, e Elisabetta Vezzosi, docente di Storia e istituzioni delle Americhe e di Storia delle donne e di genere all'Università di Trieste, il testo ha tutte le caratteristiche di un lavoro interdisciplinare, che ha prodotto risultati di grande interesse sia per la storia sociale del nostro Paese sia per la storia di una particolare disciplina (o gruppo disciplinare) come quella del servizio sociale, che si è consolidata accademicamente nel secondo-dopoguerra, soprattutto negli ultimi trent'anni.

Il libro riprende e mette ordine ai risultati raggiunti da un gruppo di ricerca che ha portato a termine un'indagine, finanziata dall'ateneo triestino, su "Il servizio sociale italiano tra professionalizzazione, lavoro di comunità e *community development*: una dimensione transnazionale (1946-1980)".

Il testo si divide in tre parti. Una prima è dedicata all'analisi storico-sociologica dei primi progetti pilota del decennio 1952-1962; una seconda si concentra sulle esperienze di *community work*, quali momento di definizione e crescita della figura professionale dell'assistente sociale; una terza, infine, riporta i principali risultati di una ricerca qualitativa svolta fra diverse generazioni di assistenti sociali in Italia nel secondo dopoguerra. Il testo è introdotto dalle due curatrici e chiuso da una conclusione firmata da Francesco Lazzari e Luigi Gui.

Al centro del libro c'è un lemma che unisce i vari saggi, un lemma che costituisce il basso continuo che accompagna i singoli contributi, permettendo a chi legge di farsi un'idea complessiva di un tema che non è, di fatto, mai sparito anche nei media, anche se è stato occultato un altro lemma. Alludo alla parola comunità e all'altra ancora molto popolare di territorio. Che si tratti di due parole che portano i segni di culture politiche e sociali diverse, non c'è dubbio, non fosse altro perché la prima (comunità) evoca un processo generativo di legami sociali in cui dal basso le persone le scoprono e le valorizzano, formando quello che poi si chiamerà capitale sociale, mentre la seconda presuppone che il capitale sociale ci sia già e che vada riscoperto, rivalorizzato per affermare un'identità culturale che si avverte minacciata da una modernizzazione selvaggia e da un'individualizzazione crescente degli stili di vita.

Il lavoro di comunità e lo sviluppo di comunità, di cui si parla nel testo, hanno caratterizzato la fase pionieristica del servizio sociale nel secondo dopo-guerra. Potremmo dire che si è trattato della fase di accumulazione originaria del capitale sociale. La prima parte del volume, infatti, rende conto proprio di questo. I contributi di Elisabetta Bini e Cristina Renzoni sul progetto pilota in Abruzzo e sulla pianificazione urbanistica della stessa regione aiutano a rileggere una pagina di storia sociale poco nota. Riemerge così dal passato plasticamente (grazie sia alla scrittura attenta delle Autrici sia al ricorso di un bel inserto fotografico in bianco e nero del paesino dell'aquilano, Pescocostanzo) un progetto, sensato e illuminato (anche se a tratti un po' naif agli inizi) di costruzione attiva di una comunità ai margini dello sviluppo economico e con segni dolorosi della guerra appena terminata. È come se rivisitassimo un cantiere sociale, dove a più mani e a più voci lavorano fianco a fianco assistenti sociali, urbanisti, esperti in filmografia e letteratura, politici locali e nazionali e così via.

Anche i progetti per la Sardegna, di cui parla Domenica La Banca, e il progetto Shell Italia, più marcatamente a vocazione europea, nel piccolo villaggio di Borgo a Mozzano in provincia di Lucca, di cui rende conto con precisione Matteo Pretelli, mostrano come l'idea guida fosse l'invenzione sul campo di un mestiere, quello di assistente e operatore sociale, frutto di lavoro di gruppo fra esperti e fra questi ultimi e le persone in carne e ossa che popolavano le comunità locali. Si costruivano e si ricostruivano, laddove ce ne fosse stato bisogno, comunità locali solidali, coinvolgendo attivamente le persone. A più riprese (una ventina di volte) nei saggi in questione e in altri del libro si ricorda il pensiero di Adriano Olivetti e il contributo che questo illuminato padrone del vapore ha dato per la realizzazione di esperienze di comunità (dalla fabbrica di Ivrea ai progetti di cui si parla nel libro) che ponevano al centro la persona e le relazioni fra persone. L'influenza che ebbe su di lui il pensiero di Emmanuel Mounier è noto; forse è meno nota la capacità di tradurre in azione sociale le idee del personalismo comunitario del filosofo francese, oltre la città giardino di Ivrea e la fabbrica a dimensione umana che sorgeva nella zona industriale del Canavese.

Il passaggio rapido da un'Italia tutta da ricostruire a quella dello sviluppo industriale e della formazione delle prime aree urbane ad alta concentrazione operaia ha inciso sul profilo della professione dell'assistente sociale: non a caso i tre saggi, raccolti nella seconda parte del volume analizzando le politiche pubbliche per la casa in riferimento a tre casi precisi (l'Ente gestione sociale dell'Ina-Casa e dell'Istituto servizio sociale case dei lavoratori nei saggi rispettivamente di Milena Cortigiani e Elisabetta Vezzosi; e l'Unrra-Casa nel contributo di Marilena Dellavalle e Elena Lumetta), mostrano la transizione da un'esperienza di lavoro nel sociale *con il sociale* ad un'altra in cui le istituzioni pubbliche cominciano a modellare il servizio sociale non più a immagine delle comunità locali ma sempre più sulla base della ricognizione di bisogni individuali da tutelare, come la casa e più avanti la salute e così via.

Aver deciso di ascoltare le testimonianze dei protagonisti che hanno lavorato nel cantiere del sociale-Italia in vari periodi della storia contemporanea, a questo proposito, si è rivelata una scelta felice. Francesco Lazzari lucidamente può così mostrare come la crescita professionale, sostenuta da un investimento culturale e scientifico crescente (e l'Università di Trieste grazie all'impulso convinto dato da Giuliano Giorio agli studi e ai corsi sul servizio sociale ne è una prova vivente e vitale ancora oggi), abbia elevato il livello dei saperi e delle competenze che oggi un assistente sociale (laureato di primo livello o con laurea magistrale) è chiamato a possedere se vuole reggere le sfide cui è quotidianamente chiamato fra istituzioni, relazioni con i mondi vitali, rapporti faccia a faccia con le persone, fra burocrazia e altri ruoli di altre professioni (pensiamo al sistema socio-sanitario) con cui interagire e le attese di tanti che non trovano le risposte giuste e tempestive ai loro bisogni (di salute, di mancanza di lavoro, del disagio sociale o della gestione di minori e grandi vecchi, in solitudine involontaria, in difficoltà).

L'individualizzazione dei bisogni, questa è la tesi di Lazzari, accompagnata dal rischio di una burocratizzazione del lavoro sociale, in prima battuta, sembra mettere definitivamente negli archivi della storia del servizio sociale le positive esperienze del *community work* e del *community development*. La memoria di tali esperienze non è, tuttavia, rimossa giacché esse possono dire ancora molto ad una professione che sta

cambiando. Nel passaggio dalle prime pionieristiche generazioni a quelle che hanno conosciuto l'istituzionalizzazione del sapere e della professione tracce di quella memoria restano, affiorano vistosamente dalle belle interviste raccolte.

Se il sociale si sgrana, si frammenta in modo molecolare, tollerando al massimo solidarietà corte, che ne è del lavoro dell'assistente sociale? Su tale questione epistemologica e metodologica, i saggi rispettivamente di Elisabetta Kolar e Luigi Gui, riflettono in modo convincente, non astrattamente ma dando voce al coro degli assistenti sociali intervistati. Un efficace modo di far emergere problemi, temi e piste di ricerca dall'esperienza vissuta da parte dei protagonisti.

Il *focus* della riflessione, su cui mi sembrano che tutti gli Autori convergano, è che l'idea del lavoro di comunità non sia finito in polverosi archivi.

«Le comunità – come scrivono, con passione intellettuale, Lazzari e Gui nella conclusione – disperse, labili, settoriali e elettive, vengono nuovamente riconosciute come un campo possibile del lavoro sociale, laddove l'approccio consumerista del *welfare* ha mostrato il suo fallimento, cioè l'impotenza nel soddisfare ogni bisogno soggettivo e individuale del cittadino-cliente. Caduto il mito di un lavoro sociale delegato agli specialisti e simmetricamente attenuato come compito personale e civico diffuso e caduto il mito dell'ottenimento dell'autosufficienza individuale come apice del benessere, finalmente i più accorti tra gli operatori sociali, i ricercatori, gli studiosi di *welfare* e i *policy makers* tornano a sottolineare la necessità di un lavoro sociale comunitarizzante» (p.263).

Ben detto. Aggiungerei: se il lavoro sociale diventa sostanzialmente l'officina di riparazione dei guasti provocati dal *welfare* consumerista, esso rischia di perdere memoria e identità professionale. Certo contrastare quanto Walter Benjamin negli anni Venti intravvedeva già, assieme ad altri pensatori tedeschi (da Weber a Simmel) come la deriva del capitalismo moderno, il diventare esso stesso una religione, un grande culto di massa, che non ha, allora, più bisogno di religione, non è facile. Soprattutto non può essere scaricato sulle spalle degli assistenti sociali. Lo spirito di comunità deve spingere altri attori sociali a reagire e a lavorare assieme per il bene comune.

Enzo Pace
Università di Padova

Fondazione Ismu, *Ventiquattresimo rapporto sulle migrazioni 2018*, FrancoAngeli, Milano, 2018, pp.300

L'immigrazione, anche nel corso del 2018, rimane il tema più dirompente e divisivo in Italia, così come in Europa: opinione pubblica, *leader* politici e media ne dibattono in termini più o meno informati. Eppure, come i dati del *Ventiquattresimo rapporto Ismu* evidenziano, in Italia si è registrato un rallentamento degli sbarchi già a partire dalla seconda metà del 2017 e il primato degli arrivi di immigrati è passato dall'Italia alla Spagna, dove dal 1° gennaio all'11 novembre 2018 sono arrivati 55mila migranti (di cui 49mila via mare e 6mila via terra) rispetto ai 29mila giunti in Grecia e ai 22mila sbarcati fino al 19 novembre nel nostro Paese. Nonostante tali evidenze, l'attenzione rimane rivolta, talvolta strumentalmente, solo ai nuovi flussi di richiedenti asilo. Lo scarto tra percezione e realtà delle migrazioni alimenta un dibattito distorto e polarizzante. Il *Ventiquattresimo rapporto* offre l'opportunità di ricostruire un quadro completo, puntuale e aggiornato sulla presenza dei cittadini stranieri in Italia corredato da riflessioni e approfondimenti.

In Italia l'immigrazione è un fenomeno stabile e strutturale: nel 2018 è stata superata la soglia simbolica di 1 straniero ogni 10 abitanti. Fondazione Ismu stimava infatti che al 1° gennaio 2018 gli stranieri presenti in Italia fossero 6 milioni e 108mila su una popolazione di 60 milioni e 484mila residenti. Rispetto alla stessa data del 2017, l'incremento della popolazione straniera è stato del 2,5%, dovuto soprattutto alla componente irregolare (+8,6%), pari a 533mila stranieri. Le ragioni dell'aumento di tale componente irregolare, crescita chè è possibile far risalire già al 2013, sono molteplici: il consistente flusso di ingressi non autorizzati via mare intensificatosi a partire dal 2014, la frequente assenza di una formale richiesta di protezione internazionale e i molteplici casi di diniego. Nel 2017 sono state esaminate oltre 80mila domande (10mila meno del 2016) e per sei migranti su dieci è stato negato il riconoscimento di uno *status* legale. Nel complesso non è stata riconosciuta alcuna forma di protezione a 47.839 persone. E se è vero che è cresciuto il numero di chi ha ottenuto lo *status* di rifugiato (l'8,5% nel 2017, contro il 5,5% dell'anno precedente), è anche vero che si è fortemente ridimensionata la protezione sussidiaria: nel 2016 era stata concessa a oltre 11mila migranti e nel 2017 a poco meno di 6mila.

Nel *Rapporto Ismu 2018* si ritrovano altri segnali della stabilità della presenza straniera nel nostro Paese. Emblematico a tale riguardo è il mondo della scuola. Nell'anno 2016/2017 gli alunni stranieri sono tornati ad aumentare e hanno raggiunto il numero di 826mila (+11mila rispetto all'anno precedente), pari al 9,4% del totale della popolazione scolastica. In particolare, gli stranieri nati in Italia costituiscono da quattro anni scolastici la maggioranza degli alunni stranieri. Nell'anno scolastico 2016/2017 hanno superato la quota di 500mila e rappresentano il 60,9% del totale degli alunni stranieri nel nostro Paese. Inoltre, svanita l'ipotesi di una riforma della legge sulla cittadinanza, i dati mostrano che le acquisizioni di cittadinanza, se pur in flessione (nel 2017 sono state 147mila, 55mila in meno

rispetto alle 202mila del 2016), sono destinate a persistere nel tempo. Ismu stima infatti che nel complesso del triennio 2018-2020 i nuovi cittadini italiani saranno tra un minimo di 470mila e un massimo di 560mila, mentre nei prossimi dieci anni saranno tra 1,6 e 1,9 milioni.

Il *Ventiquattresimo rapporto Ismu* affianca al quadro generale sull'immigrazione – in termini statistici e normativi – le tradizionali aree di attenzione (lavoro, scuola e salute). Proprio in tali aree emergono alcune criticità legate alla presenza straniera in Italia che richiedono una specifica riflessione e interventi di *policy* adeguati. In primo luogo un dato: nel 2017 nel nostro Paese c'erano 2 milioni e 189mila Neet (*Neither in employment nor in education and training*), cioè giovani tra i 15 e i 29 anni non occupati e non in formazione. Si tratta della quota più elevata tra i Paesi dell'Unione Europea. L'incidenza dei Neet è notevolmente più elevata tra gli stranieri (34,4% contro il 23,0% degli italiani) e tale differenza è dovuta alla componente femminile (23,7% e 44,3% le rispettive quote tra le italiane e le straniere).

Con riferimento al mondo del lavoro, l'Italia rappresenta un caso unico tra i principali Paesi di immigrazione europei: il tasso di occupazione della popolazione straniera è infatti superiore a quello degli italiani. Tuttavia proprio nel mondo del lavoro si registrano alcuni punti critici. Infatti se si guarda alla tipologia dei posti di lavoro occupati dagli immigrati, i dati più recenti documentano l'ulteriore consolidamento dell'etnostratificazione del mercato del lavoro italiano. Oltre a risultare sovrarappresentati in settori come il lavoro domestico e la piccola impresa, dove notoriamente più alto è il rischio di licenziamento, gli stranieri sono massicciamente concentrati nei profili operai (76,3% degli occupati stranieri) e a bassa qualificazione. Essi, inoltre, continuano a essere fortemente coinvolti nel fenomeno dell'*overqualification*, com'è emblematicamente dimostrato dal fatto che solo un quarto degli stranieri in possesso di una laurea "Stem" (ovvero in discipline scientifiche, tecnologiche, ingegneristiche e matematiche), normalmente la più spendibile sul mercato del lavoro, svolge una professione coerente col proprio *background* formativo. Nel caso degli immigrati extra-UE, quasi uno su due risulta occupato in una mansione *low-skill*. Tutti questi fattori concorrono a far sì che il salario medio degli stranieri sia inferiore a quello degli italiani del 35%.

Infine, altri segnali nel mondo della scuola richiedono specifiche riflessioni. Gli stranieri sono da un decennio una componente stabile degli iscritti degli istituti tecnici (37% circa). Nell'anno scolastico 2016/2017 ha continuato a ridursi la loro frequenza agli istituti professionali (34,7%) ed è aumentata la presenza nei licei (27,8%). Inoltre, sebbene nell'ultimo decennio il ritardo scolastico si sia ridotto significativamente, nell'anno 2016/2017 gli alunni stranieri delle secondarie di secondo grado in ritardo sono ancora il 59%, rispetto al 21% circa degli italiani. Il ritardo è considerevole anche alle secondarie di primo grado (33,4%) e alle primarie (12%). Anche la dispersione scolastica riguarda più gli stranieri degli italiani.

Questi sono solo alcuni dei dati e delle riflessioni presentati nel *Rapporto Ismu 2018*, che contiene anche approfondimenti dedicati a: Europa e immigrazione, crisi

del sistema europeo d'asilo, corridoi umanitari, minori stranieri non accompagnati e trasformazioni delle appartenenze religiose.

Il *Ventiquattresimo rapporto* offre un'analisi critica, puntuale e articolata che permette a *policy makers*, studiosi e a tutti i cittadini di riflettere su uno dei temi più dibattuti dei nostri giorni. In conclusione «un'Europa unita e forte [...] è l'unica via per gestire un fenomeno di rilevanza epocale, che i singoli paesi non sono certo in grado di affrontare da soli» (p.53).

Veronica Riniolo
Università Cattolica di Milano
Fondazione Ismu

Luigi Gui (cur.), *Altervisione. Un metodo di costruzione condivisa del sapere professionale nel servizio sociale*, FrancoAngeli, Grex, Milano, 2018, pp.214

Complessità e mutevolezza sono due componenti che contraddistinguono i problemi sociali per i quali gli assistenti sociali sono chiamati ad intervenire. La molteplicità ed eterogeneità dei fattori che entrano in gioco in «ogni caso, che è un caso a sé», insieme alla dinamicità con cui questi fattori si manifestano e si combinano nella vita della persona e nei suoi intrecci relazionali, implicano costantemente una operatività *incerta*. Una incertezza che riguarda gli esiti dell'azione tecnico-professionale, così come incerti, fuori dal controllo esclusivo del professionista, sono anche tutti gli elementi che concorreranno o meno alla buona riuscita dell'intervento posto in essere. Aspetto da considerare come elemento di qualità della relazione di aiuto, nella misura in cui questa si apre e lascia spazio alla dimensione dell'altro, alla sua libertà e responsabilità, facendo dell'incontro professionale un momento autenticamente trasformativo.

Questa ineludibile condizione di incertezza espone però il professionista dell'aiuto ad un vero e proprio continuo «travaglio», durante il quale il solo richiamo delle competenze acquisite può non essere sufficiente ad affrontare in maniera serena il momento dell'azione. Conflitti di mandato, dilemmi etici, possono rendere ancora più gravosa e impegnativa sotto il profilo emotivo, l'assunzione di responsabilità da parte dell'operatore. Il senso di inadeguatezza che ne deriva può così inibire le abilità professionali al punto da provocarne un ripiegamento verso atteggiamenti autodifensivi. A supporto della sua capacità di azione, viene individuata la formazione, attraverso la quale arricchire la cassetta degli attrezzi che poi serviranno per prendere decisioni appropriate.

Oltre al sapere esperto, ricevuto e raccolto al di fuori di sé, vi è un sapere esperienziale che ogni assistente sociale matura con la pratica professionale e che continuamente entra in gioco nell'operatività quotidiana, ma che non viene valorizzato dai tradizionali percorsi formativi. Il testo riporta al centro dell'attenzione questo sapere pratico, fonte di apprendimenti utili a orientare l'azione professionale, nel momento in cui viene recuperato da chi lo «detiene» in forma esclusiva, e condiviso tra i professionisti attraverso la narrazione.

Il metodo dell'*altervisione*, riprendendo quanto affermato da Luigi Gui, curatore del volume, *Altervisione. Un metodo di costruzione condivisa del sapere professionale nel servizio sociale*, offre «uno spazio di confronto e di riflessività intra-professionale riconoscibile e legittimato (un tempo, un luogo, un gruppo, un metodo), non necessariamente legato all'apporto di un 'super' visore esterno (un esperto super) o di formatori 'più' competenti ed esperti, ma viene valorizzata la potenzialità del gruppo di professionisti (*empowerment*)» (p.24) Consente di apprendere dalla propria esperienza professionale e focalizzando l'attenzione riflessiva sui percorsi cognitivi utilizzati da ciascuno per descrivere e comprendere la realtà trattata, aiuta ad accrescere la consapevolezza sulla possibilità di agire di fronte all'incertezza. Punto di forza del metodo è la sua sostenibilità, la sua fattibilità nella quotidianità operativa che non aggrava l'impegno lavorativo già carico degli assistenti sociali: uno strumento che, al contrario,

si propone di alleviare il peso di un'operatività agita troppo spesso in solitudine e sollevare il professionista dal disagio provocato dall'incertezza.

Il testo si articola in otto capitoli, preceduti dalle presentazioni di Annamaria Campanini e di Alberto Merler e dall'introduzione del curatore. Le conclusioni, espresse anche in termini di aperture, sono seguite dalla postfazione di Maria Dal Pra Ponticelli.

Campanini, nella sua presentazione, sottolinea il valore di un metodo che mette al centro il sapere esperto degli assistenti sociali, dando concretezza al processo circolare delle dimensioni prassiche e teoriche, caratterizzante la disciplina di servizio sociale. Aspetto sottolineato anche da Merler che evidenzia, insieme, l'importanza della riflessione condivisa degli apprendimenti e il conseguente superamento di «processi riflessivi solitari e autoreferenziali» (p.15), intravedendo nel metodo proposto, una opportunità significativa per affrontare difficoltà spesso ritenute insormontabili. Nella sua introduzione Gui richiama alla memoria i due accadimenti nella propria vita professionale, i cui contenuti, intrecciati e recuperati in un successivo momento, gli hanno offerto gli spunti per intraprendere una nuova pista nel campo della formazione degli operatori, cercando una metodologia «praticabile» e «incoraggiante» (p.22), volta ad accrescere l'*empowerment* professionale.

I primi tre capitoli, attraverso i saggi di Luigi Gui, Elisabetta Kolar e Marilena Sinigaglia, consentono di collocare il metodo dell'altervisione all'interno di una robusta cornice teorica. Chi esercita il *social work* necessita di un «sapere pratico», di un «sapere applicativo» (p.15) e non di una mera conoscenza astratta.

Riprendendo i contributi di Autori quali Botturi, Peirce, Polany e Schon, Gui illustra i saperi agiti dai professionisti nella pratica quotidiana e che non attingono alla sola razionalità tecnica. Sono spesso saperi taciti, tratti dall'esperienza, non solo attraverso deduzioni e induzioni ma anche attraverso abduzioni.

Kolar entra nel merito del divario tra teoria e pratica, messo in luce tanto dagli Autori di servizio sociale, quanto dai professionisti impegnati nell'operatività quotidiana. Un divario considerato, tuttavia, come «ambito privilegiato di interrogazione riflessiva e critica» (p.69), essendo conoscenza e azione, sopratutto nel sociale, in relazione di reciproco influenzamento. Lo sviluppo di pratiche dialogiche viene dunque auspicato come occasione per condividere il patrimonio conoscitivo tra i professionisti, per una revisione critica dei contenuti della disciplina e delle pratiche professionali, ma anche per riportare in una dimensione «sociale» il confronto su temi che non possono essere trattati in forma esclusiva e autoreferenziale dal servizio sociale.

Sinigaglia introduce il suo saggio richiamando le riflessioni di Tagliagambe sui processi attivi di apprendimento, mossi, a detta dell'Autore, non tanto dai concetti quanto dai «problemi da risolvere» (p.71). L'approfondimento si sposta sui processi che sono alla base della ricerca di soluzioni dei problemi da parte dell'assistente sociale nell'esercizio della professione. Il ragionamento abduttivo viene presentato come quello che, più di altri, si presta alla ricerca di soluzioni, in quanto, come sostiene l'Autrice del saggio, «le ipotesi abduttive hanno le caratteristiche di probabilità (e non di causazione) e di multifocalità che i problemi sociali richiedono» (p.80). Segue un accurato riferimento alle opere di Magnani, per distinguere l'abduzione teoretica da quella manipola-

toria, e alle rielaborazioni delle opere di Peirce per sottolineare l'importanza di percezioni e sensazioni nei processi abduttivi.

I capitoli centrali del testo sono dedicati a illustrare nel dettaglio la metodologia dell'altervisione e la sperimentazione che ha interessato dieci province del Nord Italia nel periodo che va dal 2008 al 2017. Ribaditi gli obiettivi del metodo, delineati a partire dal richiamo a due dimensioni preziose per l'operatività di molti assistenti sociali, quella di uno *spazio* e di un *tempo*, «in cui potersi soffermare per riflettere, individualmente e collettivamente, sul proprio agire professionale» (p.95), viene illustrato nel dettaglio il *setting* operativo dell'altervisione, specificando la composizione dei gruppi, i luoghi e la cadenza degli incontri. Segue la presentazione dei cinque *steps* attraverso i quali si sviluppa la dinamica altervisiva di ogni incontro e che porteranno a tradurre l'esperienza personale in esperienza di gruppo.

Nel successivo capitolo Sinigaglia presenta i risultati della ricerca qualitativa che ha interessato i gruppi di altervisione coinvolti nella sperimentazione, sintetizzando i dilemmi maggiormente affrontati nei gruppi e gli apprendimenti maturati utilizzando tale metodologia.

Il sesto capitolo da voce alle riflessioni degli operatori che hanno fatto esperienza di altervisione, restituendone significati, vissuti, esiti conseguiti, ma anche considerazioni sulle criticità riscontrate nel mettere in pratica la metodologia proposta.

Dalla pratica si torna alla teoria, attraverso i contributi di Andrea Vargiu e Francesco Lazzari che portano alle successive conclusioni formulate da Gui anche in termini di aperture verso gli ulteriori sviluppi che la sperimentazione del metodo potrà offrire agli operatori disponibili e interessati a cercare, in una dimensione comunitaria, il sapere esperienziale trattenuto nella dimensione intima e autoreferenziale del singolo professionista.

Vargiu, nel riprendere la rilevanza che assume la riflessività per governare l'azione professionale, sottolinea come la «proposta dell'altervisione apporta un elemento che ne amplia le potenzialità, laddove si prospetta come esercizio condiviso della riflessività» (p.173). Ne deriva una professionalità interpretata con arte, un'arte appresa secondo il modello della «bottega artigianale» (p.173), che raccoglie di giorno in giorno un sapere esperienziale collettivo.

Lazzari, richiamando in apertura del suo saggio, i cambiamenti che hanno interessato il percorso formativo degli assistenti sociali, intravede nell'altervisione una possibilità per promuovere una pratica professionale maggiormente incisiva, attraverso la comparazione di situazioni, persone, contesti e azioni. Un'opportunità, anche, per sviluppare una «conoscenza in movimento» (p.184), resa possibile dalla scelta di «disarmarsi» delle proprie verità, delle proprie certezze da parte di tutte le parti coinvolte, per lasciare spazio all'incontro e al «meticciarsi» delle idee. Ed è attraverso l'idea di un viaggio tra riconoscimento e responsabilità, narrazione e riflessività che Lazzari individua le coordinate entro le quali accogliere e interpretare la prospettiva delineata con la metodologia dell'altervisione.

Superare il senso di solitudine e di inadeguatezza degli operatori, ritrovare la capacità di riflettere da soli e con altri sui problemi, delineare soluzioni innovative grazie al confronto messo in atto secondo un preciso procedimento metodologico: sono queste le valenze positive che, infine, Maria Dal Pra Ponticelli ribadisce nella postfazione,

incoraggiando quanti lavorano in situazioni di ansia e difficoltà a fare proprio un metodo che consente di acquisire maggiore consapevolezza della propria competenza professionale e delle proprie capacità relazionali.

Cristina Braida
Phd Università degli studi di Sassari

José Manuel Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Ned Ediciones, Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente y el Colegio de la Frontera Norte, Barcelona-Guadalajara, 2015, pp.274

El coordinador del libro, José Manuel Valenzuela, presenta en sus paginas el término de *juvenicidio*, puesto a debate en el que señala las diversas formas de muerte que viven los jóvenes de España y, sobre todo, recalcando las causas y consecuencias que favorecen el *juvenicidio*, en el continente de América Latina. Jóvenes y adolescentes que desde temprana edad viven en el subdesarrollo bajo estructuras de pobreza, precarización y movilidad incapaces de competir a nivel local y mucho menos a nivel global; sometidos a condiciones infrahumanas que deambulan entre el subempleo y desempleo, situación que los coloca ante la necesidad de involucrarse en condiciones de informalidad, paralegalidad y narcotráfico, escenario que los discrimina y criminaliza, sometidos a una muerte física y psíquica normalizada en el contexto de América Latina.

Puesto que las condiciones que los jóvenes viven en nuestra América no se pueden generalizar, en el segundo capitulo de este volumen, *La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas*, Rossana Reguillo Cruz describe los horrores de las diversas violencias que han martirizado a la población vulnerable entre la triada de desapariciones, muerte e impotencia, escenario de terror que se expresa en emociones disfóricas tales como la tristeza, el miedo y la desesperanza. Esta última se reactiva como un trastrocamiento a la inteligencia normal, como bien refieren Maritza Urteaga Castro Pozo y Hugo César Moreno en el tercer capítulo, *Corrupción e impunidad versus justicia y derechos humanos*. Acentúan como se vive el reino de la impunidad en el México actual en donde miles de masacres, asesinatos, y violaciones sistemáticas a los derechos de los individuos y los pueblos son presentados en una constante negación del Estado y de las diferentes instancias jurídicas, puntualizando que en esta nación la vida no vale absolutamente nada.

En el cuarto capitulo, *El aniquilamiento identitario infanto-juvenil en Centroamérica: el caso de la Mara Salvatrucha (MS-13) y la «pandilla» del Barrio 18 (B-18)*, Alfredo Nateras Domínguez nos muestra la violencia histórica que se ha presentado desde la década de los Ochenta en el triángulo más violento de América que incluye Honduras, El Salvador, y Guatemala. En esta dinámica de interacción violenta se articula una serie de violencias sistemáticas a fin de aniquilar a los integrantes de las diferentes bandas y borrar los espacios sociales de identidad de estos agrupamientos en donde la calle, la cárcel, y la muerte es el camino.

En la tercera parte se narran a detalle los horrores del *juvenicidio* en Sudamérica. Germán Muñoz G. en el quinto capítulo, *Juvenicidio en Colombia: crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptables*, nos conduce e descubrir que los jóvenes de Colombia viven estructuras diseñadas para borrarlos de la vida social, económica y política, eliminando su rostro y buen nombre, perseguidos y estigmatizados como un peligro social que hay que eliminar, tanto física como simbólicamente, en un paisaje de desolación y barbarie.

Por su parte, Marisa Feffermann refiere en el apartado, *Genocidio de la juventud negra: deconstruyendo mitos*, que en Brasil la limpieza étnica es legítima, sobre todo de la

población negra considerada por la sociedad brasileña como una lacra negativa asociada a la delincuencia, que no contribuye a la producción y acumulación de capital en un mundo neoliberal. Por eso los actores de las élites económicas dominantes ejercen con voracidad el control social eliminando a los "jóvenes negros" denigrados como objetos desechables, invisibles y poco validos, ante una sociedad llena de prejuicios clasistas.

En este mismo sentido Lucia Helena Rangel y Rita Alvez Oliveira en su aporte, *Los jóvenes que más mueren: los negros y los indígenas en Brasil*, afirman que en Brasil los "negros e indígenas" con características étnicamente propias e identitarias tales como el color de la piel, así como el origen auténtico de los indios, basta para que sean considerados objetos insignificantes y de nulo valor históricamente esclavizados; en cuyos cuerpos se diseña una metáfora fidedigna de opresión, dominación y exclusión, incapaces de ser visibilizados como personas, sentenciados a morir, tanto física, como simbólicamente, en la modernidad contemporánea.

Por otra parte, Valeria Llobet argumenta en su contribución, *Políticas y violencias en clave generacional en Argentina*, acerca de la masiva incorporación de la juventud como actores políticos y contestatarios en cuyas acciones la violencia fue una clave generacional durante la última dictadura vivida en ese País, que justificó los asesinatos y la represión ilegal construidos socialmente en una relación compleja amenazante y sospechosa entre el Estado y las nuevas generaciones.

En otro contexto, *El juvenicidio moral de los jóvenes… al otro lado del charco*, que presentan Carles Feixa, M. Ángels Cabasés y Agnès Pardell, se hace referencia al *juvenicidio* como la condición social que viven los jóvenes en la Europa mediterránea y en la Península ibérica. Que si bien son herederos de un estado de bienestar viviendo en regímenes democráticos, no están exentos de la violencia y acoso moral que trae consigo condiciones de precariedad laboral, educativa, política, residencial y afectiva. Aspectos que están relacionados con las condiciones estructurales que marcan la vida dramática de las juventudes de Latinoamérica y que implican la desaparición simbólica de la juventud como actor social, así como su invisibilización como protagonista en la vida pública viviendo trayectorias fallidas y carentes que limitan su vida adulta.

Finalmente, cada uno de los Autores presenta una referencia actual de las condiciones de vulnerabilidad y precariedad que padecen los jóvenes en Países del Norte, Centro y Sudamérica y que favorecen el *juvenicidio*. En tanto que en España aunque las condiciones son muy diferentes, también se presentan algunas aristas de análisis que conducen a una muerte simbólica. Sin embargo, esta realidad es un reclamo histórico de las diversas juventudes que visualizan un futuro incierto y carente, en el cual todos estamos insertos y obligados a trabajar por el bienestar universal.

Cecilia López Pozos
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Libri ricevuti

Cipriani R. (cur.), *Nuovo manuale di sociologia*, seconda edizione, Maggioli Ed., Santarcangelo di Romagna, 2018, pp.340.

Colombo M. (cur.), *Migrareport 2018. Lingua per tutti, strumento di cittadinanza*, Vita e Pensiero, Milano, 2018.

Dellavalle M., Vezzosi E. (cur.), *Immaginare il futuro. Servizio sociale di comunità e community development in Italia (1946-2017)*, Viella, Roma, 2018, pp.281.

Fondazione Ismu, *Ventiquattresimo rapporto sulle migrazioni 2018*, FrancoAngeli, Milano, 2018, pp.300.

Gui L. (cur.), *Altervisione. Un metodo di costruzione condivisa del sapere professionale nel servizio sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2018, pp.214.

Centro studi e ricerche Idos, *Dossier statistico immigrazione 2018*, Roma, 2018, pp.478.

Abstract

Conflict, participation, democracy, by *Francesco Lazzari*

Starting from some theoretical considerations, the Author reflects on the possible ways of managing social conflicts understood as destructive, but also creative force of human experience. A possible way of exit capable of directing the conflict towards integration and avoiding violence is not only given by the management of structural tensions, but also by the degree of openness / closure of the system, the distribution of power and resources, the capacities of leaders, the political context, the symbolic and ideological representations.

Keywords: conflict, social movements, dialogue, social structure, State, market, violence

Promotional sociology and international cooperation between Italy and Brazil. The contribution of Giuliano Giorio, by *Giacomo Ghedini*

Giuliano Giorio has been a sociologist of the University of Trieste with multifaceted interests both in terms of operational commitment as well as scientific, political, social and ecclesial. A theoretical scholar but also a man of action, always attentive to the person, to the community and to promotional sociology, he has practiced participation in the social intervention. Among his main fields of study and action there was Latin America and, specifically, Brazil, for which he promoted the Pedagogy of alternation, rural family schools, a sociology of community and a genuinely person-oriented social service. He has created initiatives and associations including Aes-Ccc, Mepes, Csal, etc.

Keywords: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, promotional sociology, Brazil, social service

America from the Latin American perspective, by *Alberto Merler*

A critical path to read the concept of "America": plural and referable to the various social self-definitions implemented on the continent. A journey that traces the history, based on current literature but also tries a reinterpretation, proposing a debate on issues of our time, strengthened today by the choices of the various electorates and national governments as well as certain emerging geopolitical directions.

Keywords: 'americanity', spatial and cultural occupation, island differences and plurality, social structures and definitions, classific reoccupation

Coloniality of power and utopia of the total market. Contributions of Quijano and Lander to the *pensamiento decolonial*, by *Verónica Soto Pimentel*

In the decade of the nineties a group of thinkers and academics gave form to a new critical perspective to think about the social situation of Latin America and the advance of neoliberalism in the region. This is the project modernity/coloniality and its proposal of the *pensamiento decolonial*. The Author exposes two of her mayor contributions: the concepts of coloniality of power and utopia of the total market.

Keywords: coloniality of power, idea of race, eurocentrism, utopia of the total market, myths

The conformation of private assistance in Veracruz, during the 19th century and the beginning of the 20th, by *Hubonor Ayala Flores*

The Author identifies some characteristics of various private assistance institutions founded in the State of Veracruz (Mexico) between the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century. It also reflects on their founding and sustaining mechanisms and identifies the actors and social groups that participated in these projects, as well as their main objectives.

Keywords: private assistance, Veracruz, Mexico, Catholic church, care institutions

Reciprocity among indigenous elders. The other side of social support networks, by *Yolanda de Jesús Hernández Delgado* and *Imelda Orozco Mares*

In the indigenous population and among older adults have been identified as survival strategies activation of social support networks. From the principle of reciprocity is an exchange of favors and gifts called social supports from various networks that contribute to access to material, emotional and instrumental resources that were identified among Otomi older adults (Mexico) through qualitative research.

Keywords: social networks of support, old age, reciprocity, indigenous people

Guild organization of plastic artists in the Viceroyalty of New Spain. Sociological aspects and main manifestations, by *Juan Luque Carrillo*

The Author analyzes the implantation of European culture in the New Spain´s Viceroyalty during the centuries of Colonization, through the guilds specialized in the production of plastic arts, their role in the *novohispana* society and main creations until beginning of the XIX century. The global vision of this artistic fact allows deepening in the social and religious life of the viceroyalty.

Keywords: viceroyalty of New Spain, guild, sculptor, painter, baroque

Maria Isaura Pereira de Queiroz, Brazilian sociologist and anthropologist on her one hundredth birthday, by *Roberto Cipriani*

Maria Isaura Pereira de Queiroz, a Brazilian socio-anthropologist and pupil of Roger Bastide, is well known for her ethno-anthropological studies of indigenous and popular cultures. Her research on the carnival of Salvador de Bahia, *cangaceiros*, peasants and messianisms remains fundamental.

Keywords: Maria Isaura Pereira de Queiroz, anthropology, *cangaço*, popular culture, carnival, peasants

Brazilian elections 2018. Some crítical-analytical notes, by *Maria Eduarda Rocha*

The election result obtained in Brazil (October 2018) has its causes in recent social events. The surprise is the name of the elected president.

Keywords: election change, "lulismo", State society divarication, anti-system sentiment, politic-partidary system desarticulation

Resumen

Conflicto, participación, democracia, por *Francesco Lazzari*

A partir de algunas consideraciones teóricas, el Autor reflexiona sobre las posibles formas de gestionar los conflictos sociales entendidos no solo como fuerza destructiva, sino también como fuerza creadora de la experiencia humana. Una forma posible de salir de la situación, dirigir el conflicto hacia la integración y evitar la violencia, no solo está dada por el manejo de las tensiones estructurales, sino también por el grado de abertura/cierre del sistema, la distribución del poder y de los recursos, las capacidades de los líderes, el contexto político, las representaciones simbólicas e ideológicas.

Palabras clave: conflicto, movimientos sociales, diálogo, estructura social, Estado, mercado, violencia

Sociología promocional y cooperación internacional entre Italia y Brasil. La contribución de Giuliano Giorio, por *Giacomo Ghedini*

Giuliano Giorio ha sido sociólogo de la Universidad de Trieste con intereses multifacéticos tanto en términos de compromiso operativo como científico, político, social y eclesial. Un erudito teórico pero también un hombre de acción, siempre atento a la persona, la comunidad y la sociología promocional, ha promovido la participación en la intervención social. Entre sus principales campos de estudio y acción se encuentra América Latina y, específicamente, Brasil, para lo cual promovió la Pedagogía de la alternancia, escuelas familiares rurales, una sociología de la comunidad y un servicio social genuinamente orientado a la persona. Ha creado iniciativas y asociaciones como Aes-Ccc, Mepes, Csal, y otras.

Palabras clave: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, sociología promocional, Brasil, trabajo social

América desde la perspectiva latinoamericana, por *Alberto Merler*

Un camino crítico para leer el concepto de "América": que se presenta en modo plural y se refiere a las diversas autodefiniciones sociales implementadas en el continente. Un recorrido que traza la historia en base a la literatura actual, pero también intenta una reinterpretación, proponiendo un debate sobre cuestiones de nuestro tiempo, fortalecidas hoy por los diversos electorados y gobiernos nacionales, así como por ciertas direcciones geopolíticas emergentes.

Palabras clave: 'americanidad', ocupación espacial y cultural, diferencias y pluralidad de islas, estructuras y definiciones sociales, reoccupación clasificada

Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial, por *Verónica Soto Pimentel*

En la década de los Noventa un grupo de intelectuales y académicos dieron forma a una perspectiva crítica para discutir sobre la situación social de América Latina y el avance del neoliberalismo en la región. Éste es el proyecto sobre modernidad/colonialidad y su propuesta del pensamiento decolonial. La Autora expone dos de sus principales aportes: los conceptos de colonialidad del poder y de utopía del mercado total.

Palabras clave: colonialidad del poder, idea de raza, eurocentrismo, utopía del mercado total, mitos

La conformación de la asistencia privada en Veracruz, durante el siglo XIX y principios del XX, por *Hubonor Ayala Flores*

El Autor identifica algunas características de las diversas instituciones de asistencia privada fundadas en el estado de Veracruz (México) a mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. También reflexiona sobre los mecanismos de su fundación y su mantenimiento, identifica quiénes fueron los actores y grupos sociales que participaron en estos proyectos, así como sus principales objetivos.

Palabras clave: asistencia privada, Veracruz, México, Iglesia católica, instituciones asistenciales

Reciprocidad entre ancianos indígenas. El otro lado de las redes sociales de apoyo, por *Yolanda de Jesús Hernández Delgado* e *Imelda Orozco Mares*

La población indígena, incluidos los adultos mayores, ha identificado la activación de redes sociales de apoyo como estrategias de supervivencia. A partir del principio de reciprocidad se realiza un intercambio de favores y regalos, denominados apoyos sociales, que provienen de diversas redes y contribuyen al acceso a recursos materiales, emocionales e instrumentales. Tal estudio se realizó entre adultos mayores otomíes (México) a través de una investigación cualitativa.

Palabras clave: redes sociales de apoyo, vejez, reciprocidad, pueblos indígenas

Organización gremial de los maestros de las artes plásticas en el virreinato de la Nueva España. Aspectos sociológicos y principales manifestaciones, por *Juan Luque Carrillo*

El Autor analiza la implantación de la cultura europea en el virreinato de la Nueva España durante los siglos de la colonización, a través de las organizaciones gremiales especializadas en la producción de artes plásticas. El Autor reflexiona sobre su papel en la sociedad *novohispana* y las principales creaciones realizadas hasta principios del

siglo XIX. La visión conjunta de este hecho artístico permite profundizar sobre la vida social y religiosa del virreinato.

Palabras clave: virreinato de Nueva España, gremio, escultor, pintor, barroco

María Isaura Pereira de Queiroz, socióloga y antropóloga brasileña en su centésimo cumpleaños, por *Roberto Cipriani*

María Isaura Pereira de Queiroz, antropóloga brasileña y alumna de Roger Bastide, es conocida por sus estudios etno-antropológicos de las culturas indígenas y populares. Su investigación sobre el carnaval de Salvador de Bahía, los cangaceiros, los campesinos y los mesianismos sigue siendo fundamental.

Palabras clave: María Isaura Pereira de Queiroz, antropología, *cangaço*, cultura popular, carnaval, campesinos

Elecciones Brasil 2018. Algunas notas crítico-analíticas, por *Maria Eduarda Rocha*

El resultado electoral obtenido en Brasil (octubre 2018) tiene causas en eventos sociales recientes. La sorpresa es el nombre del presidente electo.

Palabras clave: cambio electoral, “lulismo”, divaricación entre Estado y sociedad, sentimiento antisistema, disarticulación del sistema politico-partidario

Sintesi

Conflitto, partecipazione, democrazia, di *Francesco Lazzari*

Partendo da alcune considerazioni teoriche, l'Autore riflette sui possibili modi di gestire i conflitti sociali intesi come forza distruttiva, ma anche creativa dell'esperienza umana. Una possibile via di uscita, capace di indirizzare il conflitto verso l'integrazione ed evitare la violenza, non è data solo dalla gestione delle tensioni strutturali, ma anche dal grado di apertura/chiusura del sistema, dalla distribuzione del potere e delle risorse, dalle capacità dei leader, dal contesto politico, dalle rappresentazioni simboliche e ideologiche.

Parole chiave: conflitto, movimenti sociali, dialogo, struttura sociale, Stato, mercato, violenza

Sociologia promozionale e cooperazione internazionale Italia-Brasile. Il contributo di Giuliano Giorio, di *Giacomo Ghedini*

Giuliano Giorio è stato sociologo dell'Università di Trieste dagli interessi poliedrici tanto sul piano dell'impegno operativo quanto su quello scientifico, politico, sociale ed ecclesiale. Studioso teorico ma anche uomo d'azione, sempre attento alla persona, alla comunità e alla sociologia promozionale, ha praticato la partecipazione nell'intervento sociale. Tra i suoi principali campi di studio e d'azione ci fu l'America Latina e, nello specifico, il Brasile, per i quali si fece promotore della Pedagogia dell'alternanza, delle scuole famiglia rurali, di una sociologia di comunità e di un servizio sociale autenticamente orientato alla persona. Ha dato vita a iniziative e associazioni tra cui l'Aes-Ccc, il Mepes, il Csal, etc.

Parole chiave: Giuliano Giorio, Aes, Mepes, sociologia promozionale, Brasile, servizio sociale

L'America dalla prospettiva latinoamericana, di *Alberto Merler*

Un percorso critico di lettura del concetto di "America": plurale e riferibile alle diverse autodefinizioni sociali messe in atto nel continente. Un viaggio che ripercorre la storia, in base alla letteratura corrente ma che tenta anche una reinterpretazione, proponendo un dibattito su tematiche del nostro tempo, rafforzate oggi da scelte dei diversi elettorati e governi nazionali nonché da taluni indirizzi geopolitici emergenti.

Parole chiave: 'americanità', occupazione spaziale e culturale, differenze e pluralità insulari, strutture e definizioni sociali, rioccupazione classificatoria

Colonialità del potere e utopia del mercato totale. I contributi di Quijano e Lander al *pensamiento decolonial*, di *Verónica Soto Pimentel*

Negli anni Novanta un gruppo di intellettuali e accademici hanno dato forma a una prospettiva critica per discutere della situazione sociale in America Latina e sull'avanzamento del neoliberismo nella regione. Questo è il progetto modernità/colonialità e la sua proposta del cosiddetto *pensamiento decolonial*. L'Autrice espone due dei suoi principali contributi: i concetti di colonialità del potere e di utopia del mercato totale.

Parole chiave: colonialità del potere, idea di razza, eurocentrismo, utopia del mercato totale, miti

La conformazione dell'assistenza privata a Veracruz durante il XIX secolo e all'inizio del XX, di *Hubonor Ayala Flores*

L'Autore individua alcune caratteristiche delle diverse istituzioni di assistenza privata fondate nello Stato di Veracruz (Messico) tra la seconda metà del XIX secolo e i primi anni del XX. Considera i meccanismi che portarono alla loro fondazione e al loro mantenimento. Individua attori e gruppi sociali che hanno partecipato a questi progetti e i principali obiettivi perseguiti.

Parole chiave: assistenza privata, Veracruz, Messico, Chiesa cattolica, istituzioni assistenziali

Reciprocità tra indigeni anziani. L'altra faccia delle reti di aiuto sociale, di *Yolanda de Jesús Hernández Delgado* e *Imelda Orozco Mares*

Nella popolazione indigena e tra gli adulti più anziani sono state identificate come strategie di sopravvivenza l'attivazione di reti di supporto sociale. A partire dal principio di reciprocità avviene uno scambio di favori e di doni chiamati supporti sociali provenienti da varie reti che favoriscono l'accesso alle risorse materiali, emotive e strumentali identificate tra gli adulti più anziani di Otomi (Messico) con una ricerca qualitativa.

Parole chiave: reti sociali di supporto, vecchiaia, reciprocità, popoli indigeni

Organizzazione dei maestri delle arti plastiche nel vicereame della Nuova Spagna. Aspetti sociologici e principali manifestazioni, di *Juan Luque Carrillo*

L´Autore analizza l´introduzione della cultura europea nel vicereame della Nuova Spagna durante i secoli della colonizzazione spagnola, attraverso le corporazioni specializzate nella produzione di arti plastiche, il loro ruolo nella società *novohispana* e le principali creazioni fino agli inizi del XIX secolo. La visione congiunta di questo sviluppo artistico consente di approfondire la vita sociale e religiosa del vicereame.

Parole chiave: vicereame della Nuova Spagna, gilda, scultore, pittore, barocco

Maria Isaura Pereira de Queiroz, sociologa e antropologa brasiliana nel suo centesimo compleanno, di *Roberto Cipriani*

La figura di Maria Isaura Pereira de Queiroz, antropologa brasiliana, allieva di Roger Bastide, è ben nota per gli studi etno-antropologici sul terreno delle culture indigene e popolari. Restano fondamentali le sue ricerche sul carnevale di Salvador de Bahía, sui *cangaceiros*, sui contadini e sui messianismi.

Parole chiave: Maria Isaura Pereira de Queiroz, antropologia, *cangaço*, cultura popolare, carnevale, contadini

Elezioni Brasile 2018. Alcune note critico-analitiche, di *Maria Eduarda Rocha*

Il risultato elettorale ottenuto in Brasile (ottobre 2018) ha cause in recenti fatti sociali. La sorpresa è il nome del presidente eletto.

Parole chiave: mutamento elettorale, "lulismo", divaricazione Stato-società, sentimento antisistema, disarticolazione del sistema politico-partitico