



## Recensioni, resoconti e dibattiti

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

Antônio Fernando de Araújo Sá, *O cangaço nas batalhas da memória*, Universitária da Ufpe, Recife, 2011, 165 p.

O livro, *O cangaço nas batalhas da memória*, do historiador Antônio Fernando de Araújo Sá constitui-se, já no título do texto, de uma intertextualidade advinda de seu diálogo entre cangaço e memória, em um revisitar e confrontar de vozes autorizadas ou não pelo âmbito acadêmico.

Antes de adentrar no mundo do cangaço, lembremo-nos que a proposta de “revisitação” desse elemento dar-se-á no texto de Fernando Sá pela memória, que, aliás, não poderia ser diferente. E ela não é comprovação científica e/ou constructo de registro histórico, apenas. Memória é, outrossim, a capacidade de aquisição/armazenamento de nossas vivências de fato ou criadas pelo poder da imaginação mnemônica, ainda mais em se tratando da cultura popular, que é sempre poética, inventiva e constantemente mitificada, como assim se apresenta o cangaceiro, ora como herói, ora como facínora, imagens que se alternam ou se justapõem nos labirintos de nossa memória contada ou calada.

Não nos esqueçamos de que nossa memória individual ou coletiva pode ser silenciada, aumentada ou cantada como símbolo de patriotismo e pode, às vezes, trair-nos «aparentemente não registrando o que ocorreu, mas construindo uma ideia aproximada desse acontecer» (p.13) e é exatamente nessas “falhas” de memória que os mitos surgirão.

Em *Cangaço como palimpsesto da cultura brasileira*, o historiador reafirma que a questão de forças discursivas em lutas sempre configurará o cangaço e sua relação imagética, que caminham pela estrada da amnésia, atravessam a crise patriarcal nordestina, enveredando-se pelas travessias das histórias plurais e sobrevivendo «através da simbologia heroica nas diversas formas de representação artística (xilografia e literatura populares, filmes, quadrinhos, artes plásticas e romances)» (p.15). Assim os fatos narrados acerca do cangaço sempre irão oscilar entre o real e o mito, entre o histórico e a construção de sentido que se queira em um dado momento da história. Deste modo, o cangaço pode metamorfosear-se de banditismo para identidade regional e até nacional a depender das práticas sociais e das interferências individuais e coletivas nas simbologias criadas pela e para a memória.

No primeiro capítulo já nos deparamos com o questionar da relação entre história e memória. Sá questiona o fato de a memória coletiva e o esquecimento serem pontos de



interferência ou até de construção das identidades coletivas, uma vez que citando Huyssen, Sá nos lembra de que até as memórias traumáticas vão transformar os conceitos de memória individual, assim, a memória coletiva acaba virando «uma verdadeira matéria-prima de vida cívica» (p.24) e, dessa maneira, vão-se legitimando datas e comemorações para ritualizar a história e reforçar os mitos, como uma definição de solidariedade e nacionalidade; porém, se banalizando as identidades ou as falsificando.

Logo, pela memória a sociedade ira reivindicar, pelo seu passado de sofrimento, o seu quinhão na contemporaneidade, criando um significado social da memória como uma afirmação, reconquista ou até criação da identidade, como um repúdio à fragmentação desse mundo pós-moderno e, para tanto, o passado revivido e a memória (re)criada não precisam ser verídicos, basta se politizar uma comemoração identitária nacional. Com isso, releituras foram feitas ao redor da vida de Virgulino Ferreira da Silva e as contradições e discrepâncias só aumentaram. Se por um lado temos a projeção coletiva de Lampião, o justiceiro do sertão, o cangaceiro-herói fruto da miséria social, do outro temos o cangaceiro sanguinário, líder de bandidos. O que nos mostra mais uma vez que a identidade surge de uma questão ideológica e que o «cangaço não se tornou história, é ainda memória, campo de luta pelo presente e ferida aberta nas lutas políticas da região» (p.44).

No segundo capítulo vamos ao encontro de quem fora Lampião. Partindo pelo testemunho oral, o historiador nos relata o lembrar de várias pessoas e, pelo etéreo das vozes populares, imbricar-nos-emos com os falares e com os vestígios do passado pela re-presentificação do ato de recordar, a ponto de haver uma fusão e idealização do fenômeno do cangaço, mitificando-o e se assemelhando à literatura de cordel. Os nordestinos tratam em suas canções e em seus versos os feitos de Lampião, como uma epopeia nordestina. Aparece-nos um cangaceiro-diabo ou um herói popular de “corpo fechado” e de religião afluída, sentimentos ambíguos e plurais que se estabelecem pelo próprio condicionamento da memória advinda da tradição oral, numa mescla entre a história e o mito.

O homem simples e desvalido aparece na voz do escritor sergipano Francisco Dantas e, polifonicamente, temos uma releitura de um Guimarães Rosa e de um Graciliano Ramos, assim nos aparece o terceiro capítulo rumo à memória de um “tempo brabo” e adentramos pelas tensões dos conflitos existenciais de uma cidadania marginalizada, tendo como finalidade observar a alteridade e a articulação entre cultura e memória pelo viés da categoria *sertão*.

O afastamento dos grandes heróis também é perceptível na literatura infanto-juvenil. Na análise do quarto capítulo, Sá evidencia que a partir dos anos 1990 se instaura a emergência do cangaço como tema em um espaço que até então se exaltava apenas o patriotismo exacerbado e um heroísmo pedagógico. Temos ainda mais forte a ratificação da construção de uma literatura entre o cordel e o mundo medieval, já que, às vezes, encontramos à novela de cavalaria, a vida no sertão humanizado: o amor de Virgulino, o Lampião e Maria Bonita; os bordados coloridos de Dadá; a vida rude em tempo de gravidez e tantos outros pontos que convergem com a imagem do homem forte do sertão, que tem sua própria honra e escolhe a que será leal. Tal mescla entre o



homem do sertão e a inserção da presença feminina no cangaço são traços se revelam e desvelam ainda mais para a criação do mito rumo à humanização do cangaço.

No quinto e no sexto capítulo, percebemos um afinco maior de documentação e historicidade, é agora ainda mais premente a visão do historiador Fernando Sá, mostrando-nos as condições precárias de armazenamento das documentações dessa memória do cangaço em solos sergipanos e alagoanos. Temos então, o florescer de entrevistas com indivíduos que, de certo modo, *viveram o cangaço* e estabelecem testemunhos de uma relação conflituosa nessa construção identitária, que é a formação da memória individual e coletiva construída pela chave do imaginário das lembranças e até dos esquecimentos.

Se «recordar é ter uma lembrança, ou ir em busca» (p.109), a *missa do cangaço*, em Poço Redondo/SE, que se realiza em 28 de julho na Grota de Angico desde 1998, é uma forma de tirar Lampião do esquecimento e dar mais um passo pelas batalhas da memória do sertão, indo em busca de seus símbolos lendários, sincretismos religiosos e sonhos quiméricos, mesmo sendo ainda uma iniciativa institucionalizada de autoridades municipais e estaduais, que têm como objetivo central uma preocupação patrimonial de se «forjar uma identidade local» (p.111), assim como tantas outras homenagens e inaugurações de praças também se afirmam como potencialidade turística de suas regiões.

No sétimo capítulo temos um passado (re)visto sob a égide do cinema, que por sua vez, tem com sua câmera analítica passado pela trajetória do cangaço desde 1920, deste data à contemporaneidade, temos leituras plurais, como assim é a memória do sertão. Se por um lado o cinema nos apresenta um cangaço visto sob a ótica do condicionamento social, ou um lampião estereotipado, temos mais adiante, uma «redefinição do ‘ser brasileiro’» (p.122) e um ápice cinematográfico que endossa uma identidade regional frente à global. Destaca-se ainda no presente capítulo, algumas pesquisas em Sergipe voltadas para o revigorar do cangaço pelo cinema, o pesquisador cita-nos, por exemplo, o Festival de cinema amador (Fenaca), promovido pela Universidade federal de Sergipe (Ufs), festival que não resistiu aos nossos dias.

Como falar das várias visões do cangaço e esquecer as histórias em quadrinho?

No último capítulo, Sá mostra mais uma instância de representação das batalhas do cangaço: os quadrinhos. A formação do mito assim como a invenção do nordeste com o simbolismo do cangaço também é fixado no processo de mercantilização da cultura, que vem amadurecendo desde os anos Cinquenta e se vincula à cultura de massa. Abre-se então um espaço para um futuro cômico, plural e técnico para se “versejar” a rudez e coragem ou o amor no cangaço, estabelecidos nesse cenário em que a ordem tradicional do nordeste era o coronelismo, para tanto, constrói-se a imortalidade do cangaceiro e o mito de Lampião.

A investigação apresentada em *O cangaço nas batalhas da Memória* é premente e nítida, pois o autor evidencia as várias instâncias que apresentam o cangaço e suas batalhas não só físicas como no artesanato da imaginação e em um constante ir e vir na busca pela alteridade advinda da construção da memória, passado pela tensão: *lembrança, esquecimento, memória, história e identidade*, exposta outrora por Maurice



Aymard (*História e memória: Construção, desconstrução e reconstrução*, in «Tempo Brasileiro», 153, 2003).

Temos, portanto, uma pesquisa que se envereda nas polêmicas do tema *cangaço* sob a ótica de um historiador que, ora se filia a sua formação metodológica e analítica, ora à raiz da cultura popular e oral advinda também de uma memória familiar sobre o rei do Cangaço. Se seu avô sertanejo guardara para si e para o túmulo a memória daquele cangaço tão temido, seu neto remexe e investiga esse passado pela oralidade de outrem, através da literatura sergipana, pelo mundo do infanto-juvenil, pela história, a partir dos ritos de iniciativas institucionalizadas, dialogando com cinema e até com os quadrinhos.

O cangaço como produção cultural brasileira é materializada em várias situações e vozes, seja em retratação pela cultura oral e popular ou erudita. Tais registros evidenciados pelo livro em questão deixam mais factuais a relação entre memória individual e coletiva; confrontos da memória num deslocar entre o sertão físico e o mitificado; e, todo um universo de discrepâncias ideológicas de nosso País.

O livro *O cangaço nas batalhas da memória* é uma cartografia de um espaço revisitado, é um diálogo pelas disputas mnemônicas de um tema polêmico e em várias instâncias a nós apresentado. Por isso pode se alargar no campo da pesquisa para outros teóricos, não só que trabalhem com a História, mas com a literatura, cinema, histórias em quadrinho e tantos outros caminhos possíveis. Basta, na verdade, querer enfrentar os labirintos da memória e investigar o sertão. Várias perspectivas e diversos estudos assim poderão ser estabelecidos *na esperança do diálogo sobre os sertões nordestinos*.

*Tatiana Cíntia da Silva*



Riccardo Giumelli, *Lo sguardo italico. Nuovi orizzonti del cosmopolitismo*, Edizioni Liguori, Napoli, 2010, 180 p.

*Lo sguardo italico* di Riccardo Giumelli, sociologo dell'Università di Firenze, è un libro a sé. Lo è perché intende affrontare il tema dell'identità italiana in maniera originale, uscendo dalle solite retoriche sugli italiani, su quelli che sono i loro vizi e i loro pregi.

Qualcosa già emerge dal sottotitolo: *Nuovi orizzonti del cosmopolitismo*. L'accostamento che si propone, è quello tra l'identità collettiva italiana e i processi del cosmopolitismo globale.

*Lo sguardo italico* è, in effetti, un testo che rompe con le tesi tradizionali, diffuse un po' ovunque, sugli italiani ed anche dagli italiani stessi, tendenti alla denigrazione, se non addirittura all'auto-denigrazione. È un testo che parte dalla consapevolezza paradossale di quanto tali giudizi negativi si trasformino nell'esatto contrario, quando gli italiani si trovano oltreconfine. Accade allora che essi si compiacciano nel difendere ed esaltare la cultura italica, il Bel Paese, come se fosse necessario un altrove per sentirsi veramente italiani.

Non si tratta tuttavia di una visione ottimistica di maniera, né dettata da sentimenti d'orgoglio, quanto di una riflessione che tiene conto dell'*air du temps*: la globalizzazione, il glocalismo e la costruzione della nuova Europa. Qual è e quale sarà il ruolo dell'identità italiana in tempi di globalizzazione e cosmopolitismo? È giusto pensare che i cambiamenti in atto, il «passaggio d'epoca» che stiamo vivendo, possa portare a sostanziali modifiche di identità e di comportamento? Cosa significa essere italiano oggi?

Il punto centrale dell'analisi è ovviamente il concetto di identità, spesso abusato, banalizzato ed utilizzato in modo confuso. Si tratta di comprendere che nella post-modernità essa, l'identità, si costruisce come processo, attraverso percorsi di socializzazione sempre più complessi e mobili, che determinano nuove configurazioni non più necessariamente connesse con quelle tradizionali, quali la famiglia, il clan, la religione oppure quelle più moderne, la cittadinanza, la scuola.

Saranno le civiltà, intese come unioni di stili di vita, appartenenze a culture, modi di vedere e di concepire il mondo, come *mélange* culturale dettato dalle mobilità umane e simboliche (forzate o meno), a ridefinire i percorsi di trasformazione umani. È un processo più ampio e aperto quello che si vuole disegnare. Un processo che muove dall'idea di configurazioni liquide, per utilizzare un termine caro al sociologo polacco Bauman, ma pertanto anche un processo frammentato, incerto, provvisorio e destabilizzante.

Se queste sono le premesse di base, esse paiono a Giumelli motivo necessario e sufficiente per uscire dal paradigma westfaliano dello Stato e spostarsi dal concetto nazionale di identità italiana al paradigma cosmopolita, globale e locale, definito dell'*italicità*.

«Il paradigma dell'italicità - scrive nel libro - presuppone un nuovo senso di appartenenza, che non si limita a riconoscere quella nazionale ma la oltrepassa anche se, in qualche modo, non la nega. È un'appartenenza basata su valori culturali e non sulla semplice cittadinanza amministrativa. Quello che fa da collante sono i valori condivisi,



il modo di vedere il mondo e di considerare l'esistenza, la propria comune storia, piuttosto che la sovranità nazionale costruita da frontiere e confini delimitanti».

L'italicità è una nuova costruzione paradigmatica, che trae spunto da un testo discusso ma importante, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* di Samuel P. Huntington, la cui tesi principale è che dopo la fine del comunismo le identità si definiscono culturalmente e non più per semplice appartenenza di cittadinanza allo Stato-Nazione. Da qui, attraverso tutta una serie di ragionamenti che spaziano dalla sociologia alla storia, all'epistemologia, si arriva a sostenere che nei processi globali in atto, nella ridefinizione delle identità collettive come civiltà, i post-italiani (o italici) possono trovare un loro spazio.

Ma chi sono questi italici? Non sono certo solo gli italiani d'Italia, ma anche tutta un'altra serie di attori che comunque sono stati socializzati alla/dalla cultura italiana. Il patrimonio culturale italico, fatto di uomini e di simboli, si è sparso da sempre nel mondo, attraverso modalità diverse a seconda del periodo di riferimento. Mercanti e condottieri nell'epoca medioevale e rinascimentale, missionari ed anche scienziati, ma soprattutto gli emigrati post-unità in svariate zone del mondo, per buona parte in Sud America. E poi gli oriundi, ma anche gli italo-fili, cioè coloro che, stranieri, sono stati e tuttora sono per svariati motivi influenzati dalla cultura italica.

Giumelli ritiene che nell'epoca della globalizzazione esistano delle evidenze in grado di far percepire la civiltà, la cultura e il fare italici così unici e peculiari. Evidenze che, però, spesso restano inesprese.

Il passo successivo è di comprendere e convivere con la pluriappartenenza, generata proprio dall'impossibilità di rendere le identità non comunicanti. Il mondo è oggi talmente interconnesso che anche la stessa mobilità umana assume significati, progettualità e destini diversi, ad esempio rispetto a quella dei secoli scorsi. Le nuove tecnologie creano piazze virtuali d'incontro impensabili fino a poco tempo fa, così come l'accelerazione potenziale nello sviluppo dei mezzi di trasporto, sempre più estesi e a prezzi più abbordabili, consente percorsi incessanti di andata e ritorno. Lo spostamento è sempre continuo, le identità s'incontrano, s'influenzano, si adattano, si riconoscono, si odiano, si amano, si plasmano in un processo continuo, faticoso ed indefinito. È per tutto questo che a Giumelli il concetto di italianità, fortemente caratterizzato dalla rigidità moderna dello Stato-Nazione, pare anacronistico.

Il potenziale per un Commonwealth culturale italico sul modello vincente anglosassone, ma anche ispanico, francofono o cinese, può esistere. Si tratta di avere la voglia e la visione di svilupparlo.

Laura Capuzzo



Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Comandare obbedendo. Le lezioni politiche del neozapatismo messicano*, Aracne, Roma, 2011, 188 p.

Aguirre Rojas, ricercatore presso l'Instituto de investigaciones sociales della Universidad nacional autónoma de México (Unam), in questo suo saggio tenta di mettere a fuoco alcune lezioni politiche del neozapatismo a favore della lotta dei movimenti antisistemici, alla luce anche di alcune riflessioni emerse nel *Primo incontro dei popoli zapatisti con i popoli del mondo*, tenutosi in Chiapas tra il 2006 e il 2007.

L'incontro e l'esperienza stessa del neozapatismo vengono analizzati attraverso un triplice inquadramento storico. Il neozapatismo è identificato anzitutto come erede cosciente dei processi secolari della lotta e della ribellione indigena. Se infatti, come riconosce Braudel, il continente americano è il luogo geografico in cui ha attecchito maggiormente il progetto di modernità capitalista europea, questo progetto non si è instaurato nel mondo indigeno se non a livello superficiale, grazie soprattutto ad una tenace resistenza popolare, che ha saputo tramandare tratti culturali ed identitari indigeni, rigenerandoli ed ibridandoli, elaborando una peculiare modernità di resistenza.

Il neozapatismo è al contempo frutto del Sessantotto, anno emblematico che segna il passaggio da una modernità di resistenza, essenzialmente difensiva, ad una modernità alternativa, più radicale e propositiva e che determina una profonda ristrutturazione dei movimenti sociali su scala mondiale. Rispetto ad avvenimenti recenti di carattere nazionale, continentale e globale, infine, il movimento neozapatista viene descritto come componente della singolare famiglia dei nuovi movimenti sociali dell'America Latina ed espressione, insieme ai Sem terra, ai Piqueteros e alle frange più radicali dei movimenti indigeni boliviano e ecuadoregno, del fronte più avanzato delle lotte antisistemiche di tutto il pianeta.

I primi capitoli del libro sono dedicati ad esplorare il concetto di autonomia politica, nucleo organizzatore dell'autonomia globale, intesa come «lo sforzo di creare una vita nuova, una società molto diversa da quella capitalista, che sia *edificata e decisa, mossa e spinta* dai suoi stessi creatori» (p.20). L'autonomia politica si articola su tre pilastri fondamentali: la *otra politica*, l'*otro gobierno* e la *otra democracia*, a loro volta informati dalla logica ossimorica del «comandare obbedendo», che non identifica semplicemente un'inversione tra la minoranza che comanda e la maggioranza che obbedisce, ma una ristrutturazione delle due funzioni e della loro stessa relazione, che esprime l'idea di un autogoverno popolare attraverso la mediazione di un piccolo gruppo di funzionari governativi.

Il nodo critico di fondo che attraversa tutto il saggio riguarda l'interpretazione del celebre paradosso secondo cui i neozapatisti non vogliono il potere perché vogliono cambiare il mondo. Tale rivoluzionaria affermazione nasce dall'abbandono da parte dei movimenti antisistemici latinoamericani, soprattutto dopo il Sessantotto, della «strategia dei due passi» e dal rifiuto delle vecchie forme della politica: la competizione elettorale e partitica. Non esprime, nella visione dell'autore, un rifiuto generalizzato del potere bensì la necessità di distruggerlo e ristrutturarlo generando dal basso contropoteri popolari. Per chiarire questa prospettiva Aguirre Rojas articola il concetto di potere, sulla scia delle teorie di Marx e Foucault, distinguendo tra potere statale, politico e sociale. Il potere sociale, che nasce dal semplice fatto che gli esseri umani interagiscono e si associano, è l'unica reale fonte di ogni



potere politico e statale.

La politica, infatti, pur essendo rivestita di forme proprie, è solo apparentemente autonoma: è una manifestazione della società che trova giustificazione non in se stessa, ma in necessità ed obiettivi extrapolitici. Eppure, nelle società moderne, si possono rintracciare i sintomi di una crisi profonda della politica, dovuti proprio al suo tentativo di separarsi dalla società e rendersi autosufficiente. In questa congiuntura è necessario che i movimenti sociali accelerino questa crisi e favoriscano l'estinzione delle istituzioni e degli apparati politici. Il sociale deve riassorbire la politica e riappropriarsi delle sue funzioni fondamentali, restituendo protagonismo ai grandi soggetti subalterni: solo così sarà possibile dare vita ad una nuova politica, completamente diversa da quella tradizionale, che già inizia ad essere praticata dai neozapatisti.

Ragion per cui, al fine di contestare il potere politico stabilito o il potere dello Stato, è necessario affidarsi sempre alla società e alla vita sociale nel suo insieme, mobilitando le varie forme di potere onnipresente, disseminate come punti di sostegno [...] e trasformare i suddetti sostegni in *contropoteri*, cioè figure nuove che, opponendosi al potere dello Stato e al potere politico egemonico, si costituiscono e si consolidano come reali e *alternativi*, opposti, divergenti e sostanzialmente differenti da quelli dominanti [...] questo, tuttavia, non deve essere interpretato nel senso che il contropotere dovrà obbedire alla *stessa logica* del potere, è esattamente il contrario: per essere davvero alternativo dovrà essere disciplinato da un'altra logica, un'altra dinamica e un'altra prospettiva (pp.151-153).

Il rifiuto del neozapatismo di accedere al potere statale va così inteso non nel senso di ignorare il potere quanto di mantenere l'autonomia del movimento, che nasce dal suo contropotere in un rapporto con lo Stato che si nutre anche di momenti di negoziazione e di dialogo. Si tratta di una lezione fondamentale per i movimenti antisistemici, specialmente latinoamericani che, in effetti, in questi ultimi decenni si sono trovati ad affrontare costantemente la difficile questione del rapporto con il potere politico e statale, anche rispetto a governi "amici" o addirittura sorti dai movimenti stessi.

Il saggio si presenta come una lettura interessante anche per il lettore italiano dato che è uno dei primi contributi scientifici significativi sullo studio del neozapatismo messicano ad essere tradotto. Merita tuttavia alcune critiche l'interpretazione che l'autore dà del femminismo. Sebbene colga adeguatamente la radicalità della proposta dei femminismi – sottolineando la debolezza di una prospettiva che fa leva esclusivamente sull'oppressione, criticando un certo femminismo governativo *soft* ed evidenziando il carattere non antitetico della relazione uomo/donna – appiattisce però la lotta femminista sulla lotta anticapitalista, perdendone di vista la specificità e di fatto riducendone la portata rivoluzionaria.

Inoltre, con riferimento all'analisi dell'uso creativo che il neozapatismo fa del linguaggio, soprattutto attraverso l'impiego di ossimori e paradossi, risulta contraddittorio il frequente ricorso dell'autore a toni ed espressioni militariste, che sembrano riproporre logiche dominanti piuttosto che rivelare dimensioni inedite della realtà.

Mariateresa Muraca