

*Fábio Régio Bento****Una frontiera insolita - Santana do Livramento (Brasile) e Rivera (Uruguay): tra la tolleranza e l'agire agapico****Introduzione**

Da Porto Alegre - capoluogo della regione del Rio Grande do Sul, estremo sud del Brasile – fino a Santana do Livramento, città di frontiera tra il sud del Brasile e il nord dell'Uruguay, ci sono 500 chilometri. Da Montevideo - capoluogo dell'Uruguay – fino a Rivera, città al nord dell'Uruguay, frontiera con il sud del Brasile, la distanza è la stessa. Ma tra Rivera e Santana do Livramento la distanza è di meno di un passo. Si può mettere un piede nel lato brasiliano della città e un'altro nel lato uruguayano. Sono due città sorelle, anzi, gemelle, distinte da una linea immaginaria che attraversa vie e quartieri. Due città di due stati che formano un'unica città, di un popolo binazionale.

Il comune di Santana do Livramento, attualmente con quasi 90 mila abitanti, fu creato nel 1857, data della sua emancipazione dal comune di Alegrete. La città di Rivera, attualmente con quasi 70 mila abitanti, fu fondata nel 1862, con l'obiettivo di frenare l'espansione brasiliana nel nord dell'Uruguay (ASEFF, 2009, p.24-25). Infatti, la città ha raggiunto tale scopo. Il nord dell'Uruguay è nord dell'Uruguay, cioè, non è un prolungamento del sud del Brasile. Ma questo obiettivo fu raggiunto in una forma forse impreveduta. In questa regione bicomunale di frontiera predomina l'integrazione, l'unità binazionale, bicomunale, senza eliminare la diversità tra Brasile e Uruguay.

Tra le città di Rivera e Livramento c'è libera circolazione di persone, non ci sono fiumi né barriere di controllo di polizia. Non ci sono mura né barriere di fili spinati. Al centro delle due città c'è un grande parco bicomunale, aperto, simbolo architettonico dell'esperienza quotidiana d'integrazione internazionale. Per andare da Rivera a Livramento e viceversa non c'è bisogno di presentare passaporto, anche perché questo sarebbe adesso tecnicamente impossibile in una città binazionale dove chi vive nel lato brasiliano iscrive i suoi figli in scuole del lato uruguayano della città, e viceversa; chi vive nel lato uruguayano, fa spese giornaliere nel lato brasiliano, e viceversa. In questa frontiera, 160 mila abitanti circolano liberamente, quotidianamente, più i turisti.

Guardata dall'alto, quello che si vede è un'unica città, binazionale. La linea divisoria è piuttosto immaginaria, giornalmente oltrepassata dai cittadini di queste due città integrate in una sola città, dove non regna il caos, ma l'autorità del controllo sociale, realizzato dal popolo, per mezzo di quello che possiamo chiamare di diplomazia popolare, che non rifiuta, ma sostiene la diplomazia ufficiale.

In questo articolo vogliamo paragonare l'esperienza d'integrazione di fatto che esiste tra Rivera e Santana do Livramento e la nostra comprensione dell'espressione agire agapico, argomento proposto da Social-One alla riflessione accademica. Per fare

ciò, abbiamo bisogno di descrivere e comprendere in cosa consiste tale integrazione (soggetto 1) e come capiamo la proposta di Social-One (soggetto 2). Tale paragone ha come obiettivo identificare possibili contributi reciproci, cognitivi e pratici, tra le esperienze del soggetto 1 e del soggetto 2.

La nostra ipotesi di lavoro è che ci sono livelli quanti-qualitativi di relazionalità che vanno dall'intolleranza all'agire agapico. L'integrazione di fatto tra le due città citate di frontiera corrisponderebbe ad un livello sociale quanti-qualitativo localizzato tra la tolleranza e l'agire agapico in questo nostro tentativo d'identificazione di una gradualità della relazionalità.

1) Soggetto 1 - Esperienza dell'integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento

La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay si estende per quasi 1000 chilometri dove la separazione territoriale avviene, soprattutto, per mezzo di una linea immaginaria. In questa frontiera, dove “nessuna grande catena di montagne, nessun corso d'acqua non traversabile, nessun deserto o pantano inabitabile separano l'Uruguay dal Brasile” (FRANCO, 2001, p.10), ci sono cinque centri urbani binazionali, nelle città di Artigas (Ur) e Quaraí (Br); Aceguá (Ur) e Aceguá (Br); Rio Branco (Ur) e Jaguarão (Br); Chuy (Ur) e Chuí (Br); e, quello più originale, per le sue caratteristiche geografiche e sociali, tra Rivera (Ur) e Santana do Livramento (Br).

La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay è un' “area d'interazione intensa, dove la letteratura stessa comincia a riconoscere la presenza di ‘una sola terra’, espressivo titolo del libro di racconti dello scrittore jaguareense Aldyr Garcia Schlee” (FRANCO, 2001, p.10). Per Franco, “tutta la linea di frontiera tende a stabilire legami molto stretti tra i cittadini di uno o dell'altro lato” (2001, p.09).

La vita sociale in un'area di intersezione come è la regione di frontiera tra stati è diversa da quella che si vive in aree localizzate nel cuore dello stato. Ci possono essere conflitti o integrazione. In questo caso, tale area è d'integrazione. Come ha riassunto il sociologo uruguayano Enrique Mazzei, la frontiera tra Rivera e Santana do Livramento è “uno spazio sociale con accentuata unità nella diversità” (2000).

Lo stato è importante nella definizione dell'identità nazionale, ma quale identità sarebbe caratteristica di un'area binazionale integrata di frontiera? Sarebbe un'identità diversa, *fronteira* (di confine)?

L'integrazione di fatto in questa frontiera si dà nella vita quotidiana. Tale regione urbana di frontiera è risultato dell'intersezione geografica e umana di due popoli che si stimano o almeno si tollerano. E uno dei fattori esplicativi rilevanti di questo fenomeno sociale d'integrazione binazionale è, certamente, l'esperienza dei matrimoni tra uruguayani (e) e brasiliane (i) che si verifica da varie decadi e continua a ripetersi (QUADRELLI, 2002, p.66-68; QUADRELLI, 2003, p.83-89).

Le città di Rivera e Santana do Livramento sono utilizzate quotidianamente da brasiliani e uruguayani, nelle loro scuole, commercio e interazione familiare. C'è una “intensa comunicazione tra le popolazioni di entrambe le città” (QUADRELLI, 2002, p.157). La struttura binazionale delle famiglie della frontiera è fattore rilevante nella

costruzione quotidiana dell'integrazione tra riverensi e santanensi. Brasiliani e uruguaiani hanno a disposizione negozi ai due lati della frontiera, e ciò crea, anche, una situazione d'interdipendenza economica tra le due città *fronteiriças*. Lo stesso avviene per le scuole, i club sociali e per la pratica di sport i cui ambienti sono utilizzati dalle popolazioni delle due città. Le famiglie sono costituite da generazioni di brasiliani e uruguaiani (CHASTEEN, 2003). Il miscuglio di sentimenti, bisogni e interessi condivisi sostiene l'integrazione di fatto, quotidiana e stabile tra le popolazioni di Santana do Livramento e Rivera. Un brasiliano non parla male di un uruguaiano anche perchè ha il nonno, il figlio o la sposa uruguaiana. E una uruguaiana non parla male di un brasiliano per lo stesso motivo. Questa regione urbana condivisa possiede caratteristiche diverse dalle città che si trovano nel cuore degli stati del Brasile e dell'Uruguay. Con una certa dose di esagerazione, a scopo didattico, possiamo dire che Santana do Livramento e Rivera costituiscono una specie di terzo stato, molto più di fatto che di diritto. I cittadini che nascono e vivono in questo miscuglio culturale binazionale, anzichè un ethos nazionale tipico dell'interno degli stati, manifestano un ethos diverso, binazionale, ethos *fronteiriço*, di frontiera integrata. Un quasi stato, peculiare, di due stati distinti, tra due stati distinti, dei suoi due stati di origine, Brasile e Uruguay, e con una popolazione più grande che la popolazione del più piccolo stato del mondo, lo stato del Vaticano.

L'identità *fronteiriça* contiene nello suo stesso essere, due esseri. I *fronteiriços* generati lungo le decadi in questa comunità binazionale vivono sin dalla nascita tra due culture che sono costitutive della loro cultura, *fronteiriça*. Si nasce in una casa con le finestre aperte sul Brasile e sull'Uruguay. Gli stati del Brasile e dell'Uruguay riconoscono tale originalità e cercano di mitigare i problemi giuridici vissuti dalla popolazione attraverso statuti giuridici specifici, *fronteiriços*, rivolti al riconoscimento e regolarizzazione di quello che, di fatto, già esiste dal punto di vista dell'integrazione sociale quotidiana. Chi osserva sistematicamente questa esperienza peculiare, riconosce come vera la descrizione fatta dagli studiosi del fenomeno come esperienza d'integrazione di fatto. La mutua collaborazione predomina nei rapporti sociali tra riverensi e santanensi. Mutua collaborazione che si sviluppa quotidianamente, alimentando e rinforzando l'integrazione di fatto tra queste due città di questa stessa regione comune, *fronteiriça*.

L'integrazione di fatto, però, non è formalmente riconosciuta, ad esempio, nel materiale didattico utilizzato nelle scuole delle due città, il quale si riferisce al Brasile e all'Uruguay come due nazioni distinte, e di fatto lo sono, ma senza che sia formalmente riconosciuta l'esperienza peculiare d'integrazione di fatto vissuta dalle popolazioni della regione dove sono inserite le scuole dei bambini e adolescenti di Rivera e Livramento. Questi studenti non percepiscono nei libri studiati la loro esperienza peculiare, e ciò può generare una situazione di contrasto tra ciò che vivono e l'assenza della comprensione intellettuale soddisfacente di ciò che vivono. Insomma, i libri fatti per gli studenti che vivono nella regione interna degli stati non contengono l'esperienza originale e socialmente rilevante degli studenti che vivono nei confini integrati tra stati diversi.

Questi studenti, a causa del non riconoscimento formale della loro esperienza peculiare, possono comprendersi in forma sbagliata come studenti senza identità, oppure con identità concorrenziali: più brasiliani, o più uruguaiani, mentre loro sono, di fatto, essere umani *fronteiriços*, uruguaiani e brasiliani. Anche nel caso di sentirsi più brasiliani o più uruguaiani, l'alterità binazionale resta costitutiva dello stesso essere

umano *fronteiriço*, nonostante questa caratteristica non sia ancora formalmente riconosciuta da chi vive nella regione interna degli stati.

L'esperienza di Rivera e Santana do Livramento è esemplare come riferimento di avanguardia nell'integrazione culturale tra i popoli ambita dall'UNASUL (Unione di Nazioni dell'America del Sud) per i popoli dell'America del Sud. Si tratta di una esperienza paradigmatica d'integrazione che, presumibilmente, potrà servire come modello d'integrazione possibile in questo tempo di mondializzazione, caratterizzato dalla condivisione di sovranità nazionali, tra stati sempre più interdependenti, con i suoi gruppi multiformi, soggetti sociali in stato permanente d'interazione culturale, politica, commerciale, religiosa, sportiva, ai confini o nel cuore degli stati.

L'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento insegna che l'integrazione di fatto non esige che siano annullate le differenze, che non sono intese come problemi, ma come possibilità costitutive dello stato sociale di vita peculiare di questa frontiera.

La frontiera tra Rivera e Santana do Livramento non è un luogo di perdita dell'identità brasiliana o uruguaiana, ma luogo di costruzione di una identità tipica, *fronteiriça*, binazionale, in cui si identificano parzialmente quei brasiliani e uruguaiani del cuore degli stati del Brasile e dell'Uruguay che comprendono l'integrazione binazionale come valore.

In questa frontiera, l'applicazione di meccanismi di divisione tipici di altre frontiere è vista come interferenza impropria. Quando un impiegato tecnico dello stato brasiliano propose che la linea immaginaria che attraversa le due città fosse dipinta di giallo, la popolazione *fronteiriça* reagì rifiutando decisamente.

La libera circolazione giornaliera di persone tra le due città non fa di questa frontiera una frontiera caotica. Si tratta di frontiera integrata, ordinata dalla forza del controllo sociale creato e consolidato lungo decenni per mezzo dei matrimoni misti, binazionali tra uruguaiani e brasiliani, e per mezzo di relazioni commerciali, educazionali, di attività di tempo libero tra le due città. La polizia agisce soltanto in modo complementare.

In questa frontiera, la pace e l'integrazione di fatto non sono raccomandazioni, prescrittive, ma costatazioni, descrittive. Di fatto, c'è integrazione. Di fatto, c'è un'esperienza di convivenza integrata tra due popolazioni di due stati diversi che costituiscono quello che abbiamo chiamato di quasi terzo stato.

Nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, l'integrazione di fatto risulta anche dal riconoscimento pratico di ciò che giova di più, dal punto di vista commerciale, politico, educativo, mantenere una convivenza armoniosa soddisfacente tra due soggetti diversi e geograficamente vicini.

L'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento sovverte la comprensione usuale di frontiera che, nel suo significato tradizionale, significa luogo limitrofo generalmente caratterizzato da tensioni. Al contrario, tra Rivera e Santana do Livramento, frontiera significa spazio (luogo) permanente di incontro tra soggetti diversi, dove le differenze sono intese come possibilità di arricchimento reciproco. In tale situazione, frontiera non è più soltanto linea di divisione per incontri veloci, per la verifica di passaporti, sotto l'amministrazione della polizia di stato. In questo luogo, frontiera è spazio di incontro tra soggetti diversi.

Oltre che a frontiere fisiche, stabili, come le frontiere geografiche tra gli stati, frontiera *strictu sensu*, possiamo pensare, anche, a frontiere *lato sensu*, o frontiere nomadi, spazi di incontri tra soggetti diversi nel cuore degli stati, e non solamente ai suoi margini. Quando due gruppi culturali diversi si incontrano nel cuore dello stato, tale incontro possiede in sé qualcosa dell'incontro di frontiera (culturale), anche se non avviene ai confini dello stato.

Secondo Martins, “frontiera è essenzialmente un luogo di alterità. È questo ciò che la fa divenire una realtà singolare” (2009, p. 133). Questa alterità può essere vissuta come conflitto (la regola) o come arricchimento (eccezione).

Nella frontiera peculiare tra Rivera e Santana do Livramento, non c'è una linea di divisione amministrata da due polizie, ma uno spazio di integrazione amministrato da due popolazioni diverse, di stati e città differenti, che vivono in un regime di pluralismo con integrazione.

In questa frontiera, vige il potere del controllo sociale (comunitario) più che il potere del controllo della polizia. La diplomazia popolare, quotidiana, praticata tra Rivera e Santana do Livramento non rigetta la diplomazia ufficiale, statale, ma la appoggia. Al contrario di altre linee o regioni di frontiera, tra Santana do Livramento e Rivera predomina il paradigma dell'integrazione, e non quello dello scontro, che si manifesta solo eccezionalmente, in occasioni di competizioni di calcio tra le selezioni nazionali del Brasile e dell'Uruguay (QUADRELLI, 2002, p.136-138).

Le differenze nazionali esistono, permangono, ma sono usate come possibilità in tale esperienza di integrazione *fronteiraça*, caratterizzata anche dalla funzionalità, utilità, dove gli interessi delle popolazioni *fronteiraças* possono essere realizzati da un lato o dall'altro della frontiera, secondo il momento politico o economico vissuto dal Brasile o dall'Uruguay.

La diversità binazionale è riconosciuta come vantaggio e, per questo, l'integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento non ha per obiettivo l'eliminazione di tale diversità, ma il suo mantenimento. Emerge la comprensione della diversità come presupposto obbligatorio, permanente, dell'integrazione.

Si scoprono i vantaggi commerciali, politici, educativi del vivere in una frontiera urbana integrata, binazionale: due città, due stati, in un'unica regione condivisa. Nel campo dell'educazione, sanità, commercio, si passa da un lato all'altro per ragioni di scelta o anche di necessità, quando una crisi colpisce uno dei due stati.

Lo stesso vale dal punto di vista politico. La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay è stata usata come locale di fuga da parte di esiliati dei due lati, secondo il momento politico vissuto dall'Uruguay o dal Brasile. Dopo il colpo di stato della destra, nel 1964, in Brasile, molti brasiliani andarono in esilio a Rivera. Questa esperienza è stata descritta dal ricercatore Marlon Aseff, nel libro *Retratos do Exílio – Solidariedade e Resistência na Fronteira* (Ritratti dall'Esilio – Solidarietà e Resistenza nella Frontiera, 2009). Molto prima del 1964, la famiglia Saraiva, *fronteiraça*, dei fratelli Gumercindo e Aparício, utilizzò la frontiera nelle sue strategie di attacco e fuga, in Uruguay e in Brasile, esperienza descritta nel libro *Fronteira Rebelde – A vida e a época dos últimos caudilhos gaúchos* (Frontiera ribelle – La vita e l'epoca degli ultimi *caudilhos gauchos*, 2003), del ricercatore statunitense John Chasteen.

I vantaggi di questa prossimità geografica, binazionale, bimunicipale, si manifestano persino nell'esercizio delle attività di tempo libero, che nella frontiera tra Rivera e Santana do Livramento sono anch'esse condivise, come la ricercatrice Liane Aseff ha descritto nella sua ricerca dal titolo: *Memórias Boêmias – Histórias de uma cidade de fronteira* (Memorie boemie – Storie di una città di frontiera, 2008).

2) Soggetto 2 – Social-One e l'agire agapico come categoria interpretativa

Social-One è un gruppo internazionale di studiosi di scienze sociali, con sede a Roma, che, tra il resto, organizza eventi internazionali per la condivisione di esperienze e riferimenti socio-analitici.

Il primo congresso di sociologia di Social-One è stato realizzato a Castelgandolfo (Roma), dal 28 al 30 marzo 2003, sul tema " Il conflitto nella tradizione sociologica alla luce del carisma dell'unità". Quasi due anni dopo, dall'11 al 13 febbraio 2005, sempre a Castelgandolfo, è stato realizzato il secondo congresso internazionale di Social-One, sulle "Relazioni sociali e fraternità". Sono poi seguiti due seminari, uno il 20 febbraio 2007, presso l'Università Cattolica di Milano, sul tema "Umanizzare la società", e l'altro dal 6 al 7 giugno 2008, a Castelgandolfo, sul tema "Agire agapico e Scienze Sociali".

Il presente articolo è stato elaborato come contributo specifico per il terzo seminario internazionale di Social-One, dal 17 al 18 gennaio 2011, a Castelgandolfo (Roma), sul tema "L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali".

Agape significa amore, in greco, ma un tipo di amore caratterizzato dalla gratuità, amore altruista. Nel seminario del 2008, il sociologo italiano Salvatore Nasca, nel suo intervento intitolato "L'agire agapico nelle scienze sociali", ha affermato che alcuni rischi devono essere evitati nell'approssimazione tra agire agapico e scienze sociali, come quello "dell'eccesso di astrazione e di distanza dalla realtà". Secondo Nasca, si deve tentare di identificare l'agire agapico "non tanto nelle università e nelle riflessioni astratte, ma nella realtà concreta", come "fatto sociale e non come fatto individuale"¹.

La coordinatrice del gruppo è la sociologa brasiliana Vera Araújo, residente da anni in Italia. La rivista italiana bimestrale di cultura, Nuova Umanità, ha dedicato l'intero numero 162 (novembre/dicembre 2005/6) alla pubblicazione dei principali temi presentati nel congresso del 2005 di Social-One.

Nell'introduzione, Vera Araújo si interroga: "è possibile affermare che le scienze sociali, a partire dalla sociologia, possono fondarsi su un paradigma di riferimento in grado di realizzare sia la vocazione di conoscenza scientifica che l'orientamento assiologico cui esse sono chiamate?" (2005/6, p. 797).

Per Araújo, la sociologia avrebbe una doppia funzione, cognitiva e assiologica, riflessione che riporta il nostro pensiero al tema della supposta neutralità della sociologia che, certamente non è una scienza ingaggiata in cause passionali, ma allo stesso tempo, non è una scienza indifferente ai drammi sociali. I fatti sociali e le connessioni fattuali studiate dai sociologi sono generalmente drammatici e persino tragici. Tuttavia, al contrario della chimica, dove il ricercatore non è coinvolto

sentimentalmente dal suo oggetto di studio (potassio, zinco, rame), nelle scienze sociali il coinvolgimento con i drammi sociali è, normalmente, perfino il motivo della scelta della sociologia come professione e motivo di scelta dei temi specifici di ricerca. La neutralità assoluta non è possibile né è necessaria. Si esige dal sociologo distacco e obiettività in relazione ai fatti studiati (BENTO, 2010, p.105-107), ma questo non esclude la possibilità che i fatti possano essere valutati dopo essere stati descritti e interpretati, con l'indicazione anche di possibili azioni politiche o economiche per trattarli. Come succede nella medicina, dove le malattie sono studiate con obiettività per essere curate.

Il problema metodologico contenuto nel verbo valutare si riferisce al momento in cui è impiegato e per mezzo di quali criteri. Valutare sempre dopo aver osservato, descritto e interpretato, con distacco, i fatti e sue connessioni, valutando con criteri discussi razionalmente in gruppi aperti di studio.

Nell'ampio studio intitolato "Le Scienze Sociali nell'America Latina in prospettiva comparata 1930-2005", alcuni studiosi delle scienze sociali latino-americani – tra i quali il sociologo brasiliano Héglio Trindade, già rettore dell'Università Federale del Rio Grande del Sud – hanno affermato che "il percorso compiuto dalle Scienze Sociali dell'America Latina è stato sempre fortemente legato all'analisi dei problemi concreti – macro o micro, secondo i periodi e paesi – così come alla volontà degli studiosi delle scienze sociali di incidere su tali problemi" (TRINDADE, 2006, p. 375). Questo modo di concepire la sociologia, nell'America Latina, è tipico dei sociologi rivolti ai cambiamenti sociali, e non solamente alla cognizione dei problemi sociali, punto in comune con la riflessione della brasiliana Vera Araújo sulla doppia funzione cognitiva e assiologica della sociologia.

Social-One propone al dibattito accademico la possibilità di comprendere l'agire agapico come categoria interpretativa, con la coscienza che l'amore sociale, compreso anche come criterio ermeneutico, non è una novità nella sociologia.

Per il sociologo russo-americano Pitirim Sorokin (1889-1968), la storia dell'umanità non è soltanto storia della lotta di classe. Secondo Sorokin, "la cooperazione tra classi sociali è un fenomeno ancora più universale che l'antagonismo tra loro" (1974, p. 596). Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) identificarono conflitti. Sorokin, fenomeni di mutua collaborazione. Certamente tutti e tre hanno parzialmente ragione.

Social-One riconosce l'esistenza di conflitti e fenomeni di mutua collaborazione sociale, ma sottolinea la rilevanza sociale e validità metodologica della fraternità sociale e agire agapico come categorie interpretative, cercando di dislocare fraternità e agire agapico dall'ambito esclusivamente assistenziale e filantropico all'ambito della ricerca sociologica; dall'ambito cristiano e metafisico all'ambito laico e intrafisico.

Nella proposta di Social-One, identifichiamo una teleologia simile a quella che ha dato l'avvio ai corsi di Relazioni Internazionali. Vediamo la descrizione di alcuni specialisti:

"I corsi di Relazioni Internazionali sono sorti nella prima metà del secolo XX, nelle principali università europee e statunitensi. Sono stati costruiti con l'obiettivo di produrre una conoscenza che spiegasse come si sviluppavano le relazioni tra gli Stati. In

quel contesto, le domande che avrebbero stimolato lo studio erano intimamente legate al grande trauma della Prima Guerra Mondiale (1914-1918), conflitto senza precedenti fino ad allora, che coinvolse diverse nazioni del globo e che causò pesanti perdite, soprattutto in territorio europeo. Così, i temi centrali erano: cosa aveva condotto il mondo ad una situazione di conflitto così drastica? Che cos'è che conduce gli Stati alla guerra? È possibile evitare il conflitto tra i popoli? Come agiscono gli attori internazionali e quali le forze che interferiscono nella condotta di queste entità?" (GONÇALVES; ODON; ANDRADE FILHO, 2009, p.19).

Le Relazioni Internazionali, dunque, come scienza sociale rivolta alla comprensione di conflitti (internazionali) caratterizzati dalla complessità e drammaticità e per l'identificazione di misure soddisfacenti atte a evitarli (prevenzione) o a trovare soluzioni. Secondo gli specialisti citati, "l'aspetto teleologico della scienza della politica internazionale è stato evidente fin dall'inizio", e lo "studio delle Relazioni Internazionali, come disciplina autonoma, si è mostrato come una scienza della pace" (GONÇALVES; ODON; ANDRADE FILHO, 2009, p.38 e 40).

Pace possibile, fraternità sociale, agire agapico, integrazione locale e internazionale possono essere studiati come obiettivi che devono essere realizzati o come esperienze sociali, fattuali, parziali, più o meno durevoli. Tali espressioni non sono di dominio esclusivo della metafisica. Indicano, anche, realtà, stati di vita collettiva, fenomeni sociali (fisici) di mutua collaborazione, integrazione di fatto, come nell'esperienza delle città binazionali di Rivera e Santana do Livramento.

A nostro avviso, un rischio che deve essere evitato nel dibattito accademico proposto da Social-One è di comprendere la fraternità sociale e l'agire agapico come modalità esageratamente altruiste, eccessivamente generose della relazionalità, ossia, impossibili di essere concretamente realizzate nella società; partire piuttosto da una comprensione minimamente realistica sulle limitazioni che caratterizzano gli esseri umani nelle loro relazioni sociali quotidiane, locali e internazionali.

Sorokin ha constatato che nella società non esiste soltanto lotta di classe, ma anche fenomeni di mutua collaborazione. Ma la mutua collaborazione constatata da Sorokin sarebbe più prossima all'agire agapico o alla tolleranza?

Secondo Maria Rosalba Demartis, "è dallo stile e dalla qualità dei rapporti che dipende il futuro dell'umanità, il tipo di mondo e di civiltà che costruiremo" (2005/6, p.805).

Una fraternità minima, caratterizzata dalla tolleranza, sarebbe sufficiente, o l'agire agapico (generoso, altruista) proposto da Social-One deve necessariamente essere fraternità massima?

L'agire agapico indicherebbe un livello qualitativo superiore della relazionalità sociale, ma tale livello escluderebbe o includerebbe i livelli minori, in una specie di gradualità dell'amore sociale, che partisse dall'amore sociale minimo fino all'amore sociale maggiore? L'amore minimo, nella forma di tolleranza, sarebbe contenuto in questa esigenza di amore sociale maggiore, o il livello indicato dall'espressione agire agapico (amore gratuito, altruista) corrisponderebbe a un amore sociale di tipo esclusivamente massimalista?

Intolleranza, tolleranza negativa e tolleranza positiva sono modalità qualitative diverse di relazionalità. Nell'interpretazione di Françoise Héritier, per ottenere esito la logica dell'intolleranza ha bisogno di "negare l'Altro come vero essere umano per poter escluderlo, causargli del male, distruggerlo (...). L'intenzione principale non è umiliare, ma il negare puro e semplice lo status di essere umano all'Altro" (1998m p. 25). Ítalo Mereu ha spiegato che "l'intolleranza si fonda sulla certezza di possedere la verità assoluta e nel dovere di imporla a tutti, mediante la forza. Sia per determinazione divina o per volontà popolare" (1998, p. 42). Al contrario, tollerare significa riconoscere l'altro come ugualmente umano, il che permette, secondo Françoise Barret-Ducrocq, lo "sforzo per comprendere le convizioni contrarie" (1998, p.268).

Intolleranza significa non riconoscere l'altro come soggetto umano, ma come subumano. Per la tolleranza negativa, l'altro viene riconosciuto e sopportato, non distrutto fisicamente o moralmente. La tolleranza negativa è il primo passo dopo l'intolleranza. Per la tolleranza positiva, la diversità culturale dell'altro, invece di essere sopportata, è apprezzata come caratteristica positiva dell'altro, soggetto personale e collettivo. La diversità culturale tra i soggetti permane nelle due modalità di tolleranza. Nel caso ci fosse adesione alle scelte del soggetto interlocutore diverso, non ci sarebbe più tolleranza, ma conversione, perdita della differenza per l'adesione ai valori dell'altro.

Social-One comprende il pluralismo e la diversità culturale tra i soggetti come valori e non come problemi. La diversità è il presupposto obbligatorio dell'unità, dato che la diversità permette rapporti caratterizzati dalla tolleranza o dall'agire agapico. Senza interlocutori diversi (pluralismo), si elimina la possibilità di rapporti sociali caratterizzati dall'amore minimo (tolleranza) o dall'amore maggiore (agire agapico).

Secondo Vera Araújo, "la distinzione, a sua volta, sottolinea, preserva e tutela l'identità di ciascuno, impedendo ogni assorbimento, dipendenza o sottomissione, ma nello stesso tempo mantenendola nell'unità" (2005/6, p.860). E ancora: "solo grazie alla distinzione, ognuno diventa attore e prende iniziative per alimentare e arricchire l'unità" (2005/6, p.861). Non si tratta, dunque, di uniformità, tipica di regime totalitari, che non riconoscono valore nella diversità, e, per questo, esigono l'adesione al modello imposto dal sistema dell'uniformità.

Nella tolleranza negativa e positiva la diversità culturale tra soggetti diversi permane come sfondo necessario della relazionalità caratterizzata dall'agire che sopporta l'altro (tolleranza negativa) o di chi apprezza, riconosce valore nelle scelte dell'altro (tolleranza positiva). Quando la tolleranza negativa (amore minore) diventa tolleranza positiva (amore maggiore), si entra nel territorio tipico della relazionalità dell'agire sociale agapico con soggetti sociali mossi da obiettivi o valori, secondo la tradizionale distinzione di Max Weber tra azione sociale razionale in relazione a obiettivi e azione sociale razionale in relazione a valori. L'agire agapico si riferisce a valori e obiettivi, come la sua utilità pratica, funzionale, ossia, il riconoscimento pratico dei vantaggi sociali di vivere la relazionalità tipica dell'agire agapico, come avviene nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, dove l'integrazione di fatto è risultato anche della comprensione dell'integrazione come vantaggio condiviso.

I seminari di studio sull'agire agapico come categoria sociologica interpretativa hanno come "agente ispiratore" il pensiero di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento

dei Focolari (ARAÚJO, 2005/6, p.851), che è un movimento cattolico aperto alla partecipazione di persone di altre religioni e agnostici.

Nel messaggio di apertura del congresso internazionale di Social-One del 2005, Chiara Lubich ha affermato che: “si potrà osservare che il contrasto e il conflitto sono presenti nella vita relazionale delle società umane a ogni livello. Ciò è sicuramente conseguenza e frutto di quel mistero del male che investe, oltre che la nostra vita personale, anche il nostro vivere in società” (2005/6, p.801).

Independentemente dalla spiegazione (laica o religiosa) di ognuno sulle ragioni del male sociale e del nome datogli in periodi diversi della storia, il dato di fatto è che il male sociale è reale e costante nella storia dell’umanità. Possiamo chiamarlo di problemi sociali, di conflitti sociali gravi, di peccati sociali. Possiamo chiamarlo anche di guerre, corruzione, genocidi.

È il contrario dello stato di fraternità sociale, stato collettivo di vita creato da rapporti sociali caratterizzati dall’amore minimo (tolleranza) e/o dall’amore maggiore (agire agapico), e che può essere più o meno durevole, ma non è perfetto o definitivo.

La teologia cattolica lo chiama di peccato originale – trasmissione di una inclinazione al male di generazione in generazione -, e tale teologia afferma che “ignorare che l’uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell’educazione, della politica, dell’azione sociale”².

Le riflessioni sui temi del peccato e peccato sociale sono riflessioni di carattere teologico con riflessi interpretativi nella comprensione della società che possono favorire una cognizione più realistica, intesa come non ingenua, o prudente della realtà sociale.

Vogliamo ora riflettere su alcune considerazioni tipiche del cattolicesimo sociale realista, perché pensiamo che tali considerazioni possano aiutarci a evitare il rischio di una interpretazione perfettista dell’agire sociale agapico.

Cattolicesimo sociale realista

Nel 1891, in pieno dibattito sulla questione del conflitto sociale moderno tra borghesia e proletariato, papa Leone XIII pubblicò l’enciclica sociale *Rerum Novarum*, condannando non il capitalismo, ma l’esplorazione degli operai da parte del capitalismo estremo (senza freni etici), e rifiutando, anche, promesse sociali perfettiste di coloro che, secondo lui, proponevano soluzioni definitive che avrebbero risolto definitivamente i problemi sociali. Secondo Leone XIII, “il dolore e la sofferenza sono appannaggio dell’umanità, e gli uomini potranno tentare di tutto, per bandirli; ma non ci riusciranno mai, per quanti ricorsi impieghino e per maggior forze che a questo fine possano sviluppare (1965, n.11).

Non si tratta di una difesa calorosa del conformismo. Se così fosse, Leone XIII non avrebbe pubblicato la *Rerum Novarum*, che è un documento a favore delle riforme sociali. Leone XIII condannò l’impostazione capitalista così come le promesse sociali perfettiste che classificò come “speranze esagerate” (1965, n.12). Valorizzò le azioni politiche basate su una speranza realistica, il cui obiettivo era la costruzione di un mondo migliore: “ il miglior partito consiste nel vedere le cose tali e quali sono, e nel

cercare una medicina che possa lenire i nostri mali” (1965, n.11). Per Leone XIII, la medicina non era più soltanto la tradizionale assistenza sociale. Le questioni sociali non erano viste più come una questione solo di carità (nella sua comprensione caricaturale, assistenziale), ma soprattutto, di giustizia, e le riforme alla struttura del capitalismo erano la nuova medicina.

Alcune decadi più tardi, nel 1961, papa Giovanni XXIII, nella sua enciclica *Mater e Magistra*, raccomandò agli interessati ai cambiamenti sociali: “Non ci perdiamo in discussioni interminabili; e, con il pretesto di ottenere l’ottimo, non lasciamo di realizzare il bene che è possibile, e dunque, obbligatorio” (1980, n.234). Emerge la raccomandazione di ciò che potremmo chiamare di etica del meglio possibile, migliorismo, secondo il quale il paradiso (luogo di perfezione anche sociale) è solamente dopo la morte. Nel tempo presente, deve essere cercata una società migliore, possibile, senza l’illusione che tale società migliore sarà perfetta, definitiva.

Nel 1991, Giovanni Paolo II scrisse nella sua enciclica sociale *Centesimus Annus*: “E’ solamente alla fine della storia che il Signore tornerà glorioso per il giudizio finale (Mt 25,31), con l’istaurazione dei nuovi cieli e della terra nuova (2 Pietro 3,13; Apocalisse 21,1), ma mentre perdura il tempo, la lotta tra il bene e il male continua, anche nel cuore degli uomini” (1991, n.25).

Come riassunse il teologo brasiliano Clodovis Boff, “una cosa è sicura: la liberazione piena avverrà solo ‘in cielo’, oltre la storia” (1986, p.242).

Perfezione sociale solamente in cielo, nella città di Dio (S.Agostino). Nella città terrestre, si può e si deve lavorare per una società migliore, ma senza pretese perfettiste. Per il cattolicesimo sociale realista, il paradiso terrestre è un mito, e non una possibilità. Nella “pulizia” del sociale non sarebbe possibile eliminare la polvere, anche se questa deve essere continuamente combattuta.

La constatazione del fatto che viviamo in una società in stato permanente di contraddizione si incontra anche nel manifesto del Partito Comunista (1848). Karl Marx e Friedrich Engels affermano che la storia dell’umanità è la storia della lotta di classe (materialismo storico): oppressori e oppressi in conflitto nel tempo e nello spazio. Marx e Engels identificarono tale contraddizione non nell’essere umano, ma nella società. La teologia morale cattolica, forse anche spinta dalla riflessione marxista, ha trattato anche il tema del peccato sociale, identificando, però, nell’essere umano l’origine del male che si può cristallizzare nelle strutture sociali. Secondo Giovanni Paolo II, quando la Chiesa Cattolica “parla di situazioni di peccato o denuncia dei peccati sociali più o meno ampi, o anche di intere nazioni e blocchi di nazioni, sa e proclama che tali casi di peccato sociale sono il frutto, l’accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali” (1984, n.16.h).

Lotta di classe, per Marx e Engels; essere umani e società ferite dal peccato originale, secondo la Chiesa Cattolica. Natura umana ferina, secondo Nicolò Machiavelli (1467-1527), autore del celebre *Il Principe* (scritto nel 1513 e pubblicato nel 1531), pensatore realista che non fu un “professore del male”, ma un “pensatore del male” (MARQUES, 2006, p.41); non fu machiavellico, non raccomandò la pratica di cattiverie, ma la sostituzione dell’ingenuità con la prudenza (BENTO, 2010, p.11-16),

raccomandazione certamente importante anche nell'ambito della riflessione sull'agire sociale agapico.

Tra Machiavelli e il cattolicesimo sociale realista c'è in comune l'apprezzamento per la prudenza, che suggerisce un certo pessimismo analitico, classificato da De Gasperi come "sano pessimismo". Il cattolico Alcide De Gasperi (1881-1954) fu primo ministro in Italia dal 1945 al 1953. Per lui, "è necessario avere un sano pessimismo che deriva dalla coscienza che il male può essere incontrato in tutti gli uomini e in tutte le classi sociali" (apud BARBERIS, 1953, p.08). Pessimismo preventivo (prudente) secondo cui il pessimo indesiderato è tanto probabile quanto il bene desiderato.

Nella sua lunga traiettoria di politico e scrittore, il cattolico italiano Igino Giordani (1894-1980), amico di De Gasperi e co-fondatore del Movimento dei Focolari, con Chiara Lubich, constatò che il "pessimismo realistico sorregge la speranza" (1986, p.50). Per preparare i soggetti alla possibilità dell'incontro con il pessimo indesiderato, ma che è sempre una probabilità, il pessimismo previdente sostiene la speranza nella costruzione di una società migliore. Per prepararsi all'incontro con il pessimo indesiderato, questi pessimisti tendono ad essere sempre più speranzosi che gli ottimisti perfettisti. In un mondo caratterizzato dai conflitti sociali, locali e internazionali, più o meno gravi, l'assenza del realismo cognitivo e pessimismo preventivo può paralizzare l'azione invece che promuovere la mobilità sociale. Realismo e pessimismo preventivo permettono che i soggetti trovino valore in livelli meno intensi di amore sociale. Per questi e altri motivi, di fatto, il "pessimismo realistico sorregge la speranza" anche nell'agire sociale agapico.

Insomma, a nostro avviso, quattro sono i livelli quanti-qualitativi dell'amore sociale:

Livello 1 – disamore: livello di negazione dell'amore sociale, per la teoria e pratica dell'intolleranza;

Livello 2 – amore minore: livello di tolleranza negativa, dove l'altro e la sua tradizione culturale, diversi, sono appena sopportati. È il livello dell'amore minimo;

Livello 3 – amore maggiore: livello della tolleranza positiva, dove l'altro è riconosciuto e valorizzato come soggetto, e le sue tradizioni culturali sono apprezzate. Quando la tolleranza negativa diventa tolleranza positiva, possiamo dire che entriamo nel territorio dell'agire agapico, livello di amore maggiore, o amore massimo possibile di essere realizzato dal punto di vista intra-storico, che non è permanente, ma variabile, potendo essere più o meno durevole, per mezzo di azioni rivolte al suo costante rinnovamento nel tempo e nello spazio;

Livello 4 – amore perfetto: livello escatologico-cristiano che si riferisce alla vita futura, nella Città di Dio (S. Agostino), caratterizzata dall'amore perfetto, permanente, definitivo.

In tale classificazione di livelli e di gradazione dell'amore sociale, si riconosce la tolleranza negativa come valore, allo stesso tempo in cui si identifica il livello di amore maggiore, agire agapico, come una possibilità sociale concreta, realizzabile, non perfettista.

3) Collaborazione reciproca tra l'esperienza di Rivera e Santana do Livramento e la riflessione di Social-One

Social-One può collaborare con l'esperienza di integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento riconoscendola come esperienza peculiare, paradigmatica e aiutando nella sua divulgazione nel campo degli eventi internazionali, come già ha cominciato a fare per l'approvazione della presentazione di questo articolo nel seminario internazionale del 2011.

Rivera e Santana do Livramento possono collaborare con Social-One promuovendo la ricerca di una comprensione pratica dell'agire sociale agapico, possibilista, evitando i rischi di una interpretazione astratta, individualista o perfettista dell'agire agapico. Evitando, anche, che l'agire agapico sia compreso come agire sociale contrario alla realizzazione di interessi particolari, come se ci fosse incompatibilità assiologica intrinseca tra agire agapico e realizzazione di interessi personali e di gruppi.

La parola interesse, alle volte giudicata negativamente, è rilevante nella comprensione dell'integrazione funzionale, di fatto, anche utilitaria che esiste tra Rivera e Santana do Livramento.

Interesse collettivo non significa disprezzo per interessi personali, ma riconoscimento che l'interesse legittimo di ogni gruppo può essere contenuto nell'interesse collettivo. La nozione di altruismo contenuta nella relazionalità tipica dell'espressione agire agapico certamente non rifiuta la ricerca della realizzazione di interessi personali. Democrazia, in una comprensione realistica, significa anche ricerca di armonizzazione di interessi diversi, di gruppi diversi per mezzo di negoziazioni (TRUPIA, 1989). Nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, la negoziazione di interessi diversi è una costante, quotidiana. L'integrazione di fatto è il risultato anche del riconoscimento della legittimità degli interessi concreti disputati e negoziati quotidianamente da soggetti diversi.

Amore sociale certamente non significa annullamento di interessi particolari in nome di una nozione astratta e perfettista di altruismo. Le espressioni interesse personale e interesse di gruppo forse dovrebbero essere liberate da un giudizio morale negativo che portano con sé, nell'ambito di una riflessione sull'agire agapico che non pretenda di essere imprigionata tra le pareti di un convento o di un dibattito meramente metafisico.

Nell'ambito delle relazioni internazionali, la diplomazia professionale difende la realizzazione degli interessi nazionali dello Stato specifico¹ per il quale il diplomatico lavora. La svolta che potrebbe avvenire, a partire da una interpretazione agapica delle relazioni internazionali, sarebbe comprendere che è necessario difendere l'interesse più ampio della regione di paesi dove lo Stato del diplomatico si incontra, come metodo diverso di difesa dell'interesse nazionale, ma non la negazione della difesa dell'interesse nazionale considerando che tale difesa fosse in sé contraria all'agire agapico, a partire da una interpretazione perfettista. Si comprende allora che gli interessi di un dato paese sono contenuti nell'interesse di una regione geografica di vari paesi, per negoziare la

1

sua realizzazione, senza negare la sua legittimità in nome di una nozione metafisica astratta (idealismo metodologico) o perfettista (idealismo morale) di agire agapico.

Insomma, comprendere l'espressione interesse collettivo non come negazione della realizzazione di interessi particolari, ma come obiettivo che deve essere costruito per mezzo della negoziazione aperta, agapica, di interessi particolari, riconoscendo valore negli interessi legittimi di tutti i soggetti coinvolti.

Se interpretiamo l'agire agapico come amore impossibile, questi non avrà futuro nelle scienze sociali, poiché esse studiano esperienze caratterizzate più dall'imperfezione che dalla perfezione etico-sociale. Cadrebbe nel fosso comune degli ideali sublimi, esagerati, impossibili e, dunque, fracassati. Se compreso in maniera esageratamente altruista, l'agire agapico troverà posto solo nei monasteri di santi o tra i candidati al martirio. A meno che tutta l'umanità facesse un patto collettivo d'amore. Ma, anche in questa situazione ipotetica, si sa che i migliori patti sono anche abbandonati, come dimostrano i patti di amore coniugale, promesse di amore eterno che si trasformano in divorzi più o meno drammatici, o perfino tragici.

L'interpretazione dell'amore sociale in quattro livelli quanti-qualitativi ci permette di comprendere l'agire agapico come azione sociale possibile. Caso contrario, non sarebbe oggetto di studi della sociologia della terra, ma di una sociologia del cielo.

Per la sociologia realistica della terra, "qualsiasi tipo di amore vale la pena" (brano di una composizione dei brasiliani Milton Nascimento e Caetano Veloso), comprendendo l'amore come riconoscimento più o meno intenso dell'altro come soggetto.

Considerazioni conclusive

Per quale motivo espressioni come agire agapico e fraternità sociale non sono usate adeguatamente nel campo delle scienze sociali? Il ricercatore italiano Antonio Baggio ha constatato che la parola fraternità non è ricorrente neanche nei dizionari di politica (2009). Fraternità come principio dimenticato (BAGGIO 2008; BAGGIO 2009). Quali sarebbero i motivi di questa opposizione? Sarebbe la sua origine cristiana e, le scienze sociali, essendo laiche, non sarebbero disposte a usare espressioni di origine confessionale? Sarebbe la sua connotazione assistenziale, e gli scienziati sociali coinvolti con questioni di cambiamenti sociali non sarebbero disposti a usare parole apparentemente tiepide nelle sue riflessioni? Sarebbe la sua connotazione metafisica e idealistica, perfettista?

Dal punto di vista di coloro che intendono la sociologia come scienza collaboratrice nei processi di cambiamento sociale, non dovrebbero esistere dubbi sui rapporti tra agire agapico e costruzione dell'uguaglianza sociale. Agire agapico compreso come agente propulsore dell'uguaglianza possibile, necessaria, stato di fraternità sociale, contro l'uso ideologico dell'amore, carità caricaturale, patina conservatrice usata da chi conquistò il potere come risorsa ideologica per camuffare le disuguaglianze sociali, accomodando squilibri.

Il primo congresso di Social-One (Roma, dal 28 al 30 marzo 2003) è stato proprio sul tema "Il conflitto nella tradizione sociologica e alla luce del carisma

dell'unità", evidenziando che Social-One non adotta un'interpretazione conservatrice dell'amore sociale. L'agire agapico è compreso come metodo riformatore, democratico-civilizzatore di trasformazione locale e internazionale.

In Brasile, nella bandiera nazionale, appare l'espressione comtiana Ordine e Progresso, dovuta all'influenza del positivismo sui fondatori istituzionali della repubblica brasiliana. L'espressione di Comte, però, nella sua opera Catechismo Positivista (1852), era: "L'Amore per principio, l'Ordine per base, e il Progresso per fine". L'amore è rimasto di lato. Per quale motivo? Nello Stato del Rio Grande del Sud, la Rivoluzione Farroupilha, che durò 10 anni (1835-1845), ha usato le espressioni Libertà, Uguaglianza e Umanità. La fraternità è stata messa da parte. Per quale motivo l'amore e la fraternità sono state escluse dai dibattiti politici nel Rio Grande del Sud e in Brasile? Perché la fraternità è divenuta umanità e l'amore è stato escluso dal motto comtiano, il che rappresenta addirittura tradimento dell'ortodossia comtiana da parte dei politici positivisti brasiliani? Nel Rio Grande del Sud, forse per un culto alla virilità necessaria nella formazione economica dello stato. La virilità si rese necessaria per le circostanze esterne, politiche e economiche. Allevare bestiame nell'inverno della pampa esige virilità. Lo stesso durante l'estate. Anche il sopravvivere tra tanti conflitti armati esige virilità. L'amore potrebbe essere visto come un'arrendersi, una sconfitta. "Cosa tiepida, domestica. Cosa di donne". Per questo, al massimo, umanità, compagnerismo nella lotta e nel lavoro.

La virilità dell'amore può essere facilmente identificata nella breve e intensa vita di Chiara Luce Badano (1971-1990). Si può, attraverso lo studio della sua vita (CORIASCO, 2010), disostruire opposizioni e resistenze all'agire agapico. Dedico a Chiara Luce questo articolo, sperando che, dal territorio dell'amore perfetto, ella ci aiuti a concretizzare l'amore maggiore nei nostri rapporti sociali, locali e internazionali.

*Professore di Sociologia presso la facoltà di Relazioni Internazionali dell'Università Federale della Pampa (Brasile). Membro di gruppo di ricerca su Integrazione e Conflitti in Regioni di Frontiera. Dottore in Scienze Sociali presso la Pontificia Università San Tommaso.

1. NASCA, Salvatore. *L'agire agapico nelle scienze sociali*. Disponibile in: <http://www.social-one.org/it/convegni/seminario-2008/135-salvatore-nasca-lagire-agapico-nelle-scienze-sociali.html>.

Accesso in: 19/11/2010.

2. Catechismo della Chiesa Cattolica, n.407. Disponibile in:

http://www.vatican.va/archive/ITA0014/_PIB.HTM. Accesso: 7 dic. 2010.

Bibliografia

ABBRUZZESE, Salvatore. *Sociologia delle religioni*. Milano: Jaca Book, 1992.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

ARAÚJO, Vera. Introduzione. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.797-798.

_____. Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile? In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.851-870.

ASEFF, Liane Chipollino. *Memórias boêmias - Histórias de uma cidade de fronteira*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008.

- ASEFF, Marlon. *Retratos do exílio – Solidariedade e resistência na fronteira*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.
- BAGGIO, Antonio Maria (org.). *Reflexões para a vida pública – A cultura da Fraternidade e a política*. São Paulo: Cidade Nova, 2006.
- _____. (org.). *O princípio esquecido / 1*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- _____. (org.). *O princípio esquecido / 2*. São Paulo: Cidade Nova, 2009.
- BARBERIS, Corrado. *Da Giolitti a De Gasperi: Stato e riforme*. Rocca San Casciano: Cappelli editore, 1953.
- BARRET-DUCROCQ, Françoise. Vade-mecum por uma luta contra a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.265-271.
- BENTO, Fábio Régio. *Maquiavel pré-sociólogo e outros ensaios*. Jundiaí (SP): Paco editorial, 2010.
- _____. Direito e Democracia. In: ROCHA, Maria Ines (org.). *Humanismo e direitos*. Passo Fundo: Berthier, 2007, p.101-125.
- _____. (org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *A Igreja Católica e a Social-Democracia*. São Paulo: editora Ave-Maria, 1999.
- BERNANOS, Georges. *Diário de um pároco de aldeia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. *Storia della Chiesa – vol.04 – L'epoca moderna*. Brescia: Morcelliana, 1990.
- BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CALLEBAUT, Bernhard. *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvement international des focolari – Analyse sociologique*. Paris: Nouvelle Cité, 2010.
- CARDIM, Carlos Henrique. *A raiz das coisas. Rui Barbosa: o Brasil no mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CHASTEEN, John. *Fronteira rebelde – a vida e a época dos últimos caudilhos gaúchos*. Porto Alegre: Movimento, 2003.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et spes (1965). *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1987, p.143-256.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Libertatis conscientia*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CORIASCO, Franz. *Chiara Luce – 18 ans d'une vie lumineuse*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2010.
- DEMARTIS, Maria Rosalba. Social-One: nascita de una proposta. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.803-808.
- DURKHEIM, Émile. *Le regole del metodo sociologico*. Milano: Edzioni di Comunità, 1996.

- ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (Sob a direção da). *A bíblia de Jerusalém* (novo testamento - tradução e notas). São Paulo: Paulus, 1985.
- FONDI, Enzo Maria; ZANZUCCHI, Michele. *Un popolo nato dal vangelo – Chiara Lubich e i focolari*. Milano: San Paolo, 2003.
- FRANCO, Sérgio da Costa. *Gente e coisas da fronteira sul – Ensaios históricos*. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- GIORDANI, Igino. *Diário de Fogo*. São Paulo: Cidade Nova, 1986.
- GONÇALVES, Joanisval Brito; ODON, Tiago Ivo; ANDRADE FILHO, Dario Alberto de. *Introdução às relações internacionais – teoria e história*. Brasília: ILB, 2009.
- HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.24-27.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Lo scontro delle civiltà – e Il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti, 1997.
- JOÃO PAULO II. *Reconciliatio et paenitentia – Esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II sulla riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi*. Milano: Editrice Àncora, 1984.
- _____. *Encíclica Centesimus annus*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOÃO XXIII. *Encíclica Mater et magistra*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- LEÃO XIII. *Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1965.
- LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LOMBARDI, Gabrio. *Persecuzioni, laicità e libertà religiosa: dall'Editto di Milano alla Dignitatis humanae*. Roma: Studium, 1991.
- LÖNNE, Karl-Egon. *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*. Bologna: Il Mulino, 1991.
- LUBICH, Chiara. Messaggio di Chiara Lubich. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.799-801.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. La Spezia: Fratelli Melita Editori, 1988.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MARCOVITCH, Jacques (org.). *Sérgio Vieira de Mello – Pensamento e memória*. São Paulo: Saraiva/Edusp, 2004.
- MARQUES, Luiz. Maquiavel e sua época. In: *Revista história viva (Grandes temas): Maquiavel – o gênio de Florença*. São Paulo: Duetto, n. 15, 2006, p.41.
- MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa: da Lutero ai nostri giorni – vol.03 – L'età del liberalismo*. Brescia: Morcelliana, 1995.
- _____. *La Chiesa nell'età del totalitarismo*. Brescia: Morcelliana, 1991.
- MARTINS, José de Souza. *Fronteira – A degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global, 1988.
- MAZZEI, Enrique. Rivera (Uruguay) – *Sant’Ana (Brasil): identidad, territorio e integración fronteriza*. Montevideo: Departamento de sociologia, Universidad de la República, 2000 (mimeo).
- MEREU, Ítalo. A intolerância institucional. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.42-45.
- MERLE, Marcel. *Sociologia das relações internacionais*. Brasília: Editora UnB, 1981.
- MILL, John Stuart. *Saggio sulla libertà*. Milano: Il Saggiatore, 1991.
- NASCA, Salvatore. *L’agire agapico nelle scienze sociali*. Disponível em: <http://www.social-one.org/it/convegni/seminario-2008/135-salvatore-nasca-lagire-agapico-nelle-scienze-sociali.html>. Acesso em: 19/11/2010.
- ORO, Ari Pedro; DAL RI JÚNIOR, Arno (orgs.). *Islamismo e humanismo latino – Diálogos e desafios*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PAULO VI. *Exortação apostólica Evangelii nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- PEZZIMENTI, Rocco. *Dall’intransigenza alla laicità: Don Sturzo e le influenze del pensiero cattolico francese*. Napoli: Adriano Gallina Editore, 1984.
- _____. *Politica e religione: la secolarizzazione nella modernità*. Roma: Città Nuova, 2004.
- QUADRELLI, Andrea. *A fronteira inevitável – um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil) a partir de uma perspectiva antropológica*. Tese de doutorado programa de pós-graduação em antropologia social da UFRGS (mimeo), 2002.
- _____. En las fronteras del Mercosur – Experiencias cotidianas en la línea de las ciudades de Rivera (Uruguay) y Santana do Livramento (Brasil). In: DANS, Gustavo; SILVA, Guillermo; QUADRELLI, Andrea; ALVAREZ, Fernando Pérez. *Integración de las fronteras – análisis y propuestas*. Montevideo: EPPAL, 2003, p.72-112.
- POWER, Samantha. *O homem que queria salvar o mundo – Uma biografia de Sérgio Vieira de Mello*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RATZINGER, Joseph. *Escatología – La muerte y la vida eterna*. Barcelona: editorial Herder, 1984.
- RÉMOND, René. A Igreja Católica no século XX ante os fanatismos e as intolerâncias. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.82-84.
- RICCARDI, Andrea. *A paz preventiva. Esperanças e razões num mundo de conflitos*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- _____. *Intransigenza e modernità: La Chiesa Cattolica verso il terzo millennio*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- SARTORI, Giovanni. *La politica - logica e metodo nelle scienze sociali*. Milano: SugarCo, 1991.

- _____. *Democrazia. Cosa è*. Milano: Rizzoli, 1993.
- SOROKIN, Pitirim. *Storia delle teorie sociologiche/1*. Roma: Città Nuova, 1974.
- SPINELLI, Lorenzo. *Lo Stato e la Chiesa: Venti secoli di relazioni*. Torino: Utet, 1988.
- TRINDADE, Hélió; GARRETÓN, Manuel; MURMIS, Miguel; REYNA, José; SIERRA, Gerónimo. Ciências Sociais na América Latina em perspectiva comparada: Argentina, Brasil, Chile, México e Uruguai. In: TRINDADE, Hélió (org.). *As Ciências Sociais na América Latina em perspectiva comparada – 1930-2005*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.
- TROELSTCH, Ernest. La tipologia setta-chiesa. In: ZADRA, Dario. *Sociologia della religione: testi e documenti*. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1971, p.259-265.
- TRUPIA, Piero. *La democrazia degli interessi: lobby e decisione collettiva*. Milano: Il Sole 24 Ore Libri, 1989.
- VANDELEENE, Michel (org.). *Chiara Lubich – La dottrina spirituale*. Milano: Mondadori, 2001.
- VIZENTINI, Paulo Fagundes. *Dez anos que abalaram o século XX – Política internacional de 1989 a 1999*. Porto Alegre: Novo Século, 1999.
- WEBER, Max. *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- ZADRA, Dario. *Sociologia della religione – Testi e documenti*. Milão: Ulrico Hoepli, 1971.