



L'invenzione del Sud. Rinascimento idealista e prassi accademica degli studi culturali

di Francesco Maniglio
e Rosimeire Barboza da Silva

INTRODUZIONE¹

*Sarà possibile il Sud? Sarà possibile?
Se si vedesse allo specchio si riconoscerebbe?*
Mercedes Sosa²

La crisi della distinzione non è propria delle scienze sociali, ma di tutta la conoscenza che viene definita come moderna. Storicamente, nel secolo scorso, si superò brillantemente l'idea di un ordine in base al quale conoscere e costruire il mondo, decretando una profonda crisi nei canoni della scienza moderna.³ Il tempo e lo spazio assoluto di Newton cessano di esistere, in assenza della simultaneità universale. Nel 1927 con il principio di *Interpretazione di Copenaghen*, Niels Bohr – con l'aiuto di Max Born e Werner Heisenberg, tra gli altri – arrivò alla conclusione che per poter misurare con precisione la posizione, si forza la particella a presentare maggiore o minore incertezza. Per misurare le proprietà ondulatorie si eliminano le particolarità

¹ Il presente lavoro è stato finanziato dal progetto Prometeo della Segreteria dell'Istruzione Superiore, Scienza, Tecnologia e Innovazione (SENESCYT) della Repubblica dell'Ecuador. Una prima versione in spagnolo di questo articolo è stata pubblicata nel numero 131 della rivista Chasqui.

² Cfr. Boccanera 2006.

³ Einstein ci ha svegliati dal sogno illuminista quando, nel tentativo di calcolare la simultaneità degli eventi distanti nello spazio, si ritrovò in un circolo senza uscita. Non ha potuto dimostrare la simultaneità degli eventi, ma solo definirla: non si può misurare la simultaneità senza conoscere la velocità, allo stesso tempo che per misurare la velocità bisogna conoscere la simultaneità.



corpuscolari: nessun esperimento può dimostrare entrambi questi aspetti (ondulatorio e corpuscolare) simultaneamente. Non è possibile misurare o studiare un oggetto senza interferire, senza modificarlo. Fu una rivoluzione per le scienze sociali, perché si affermò l'incapacità di sperimentare e conoscere il presente in ogni suo dettaglio: in antropologia, per esempio, viene meno qualsiasi pretesa di oggettività di un ricercatore in un campo, perché nell'entrare in contatto con il proprio oggetto di studio, questo si altera, si vizia. Si trasforma in questo modo il significato della distinzione: non si può più comprendere come il risultato di una dicotomia perché assume la forma di un *continuum*. Gödel in *Über formal unentscheidbare sätze der Principia Mathematica und verwandter systeme* (1931), sostiene la tesi secondo cui le proposizioni assiomatiche non possono essere dimostrate o refutate sulla base di assiomi di partenza. Con il *teorema dell'incompletezza* si mette in discussione il rigore della matematica che non può continuare ad essere considerata come oggettiva o addirittura naturale. Nella seconda parte del XX secolo, i progressi in fisica, chimica e biologia hanno accentuato la crisi del paradigma moderno, che ben presto diviene irreversibile.⁴

L'ampio movimento unificatore non era più in grado di superare le sfide che si era posto. La ricerca di una singola logica ha fallito (non solo) nel campo scientifico, tanto che alla fine del XX secolo nessuna teoria con pretesa di universalità aveva raggiunto un grado elevato di accettazione generale. Claude Shannon ha fatto un passo importante in questa direzione con la definizione dell'entropia dei sistemi informativi. Le conseguenze furono rivoluzionarie:

Al posto dell'eternità, abbiamo la storia; al posto del determinismo, l'imprevedibilità; al posto del meccanicismo, l'interpretazione, la spontaneità e l'auto-organizzazione; al posto della reversibilità, l'irreversibilità e l'evoluzione; al posto dell'ordine, il disordine; al posto della necessità, la creatività e l'eventualità. (Santos 2003: 77)⁵

Si comincia a capire la stretta relazione tra l'ordine e il disordine, il creato e il possibile: "la rivoluzione informatica è diventata una rivoluzione della conoscenza e una rivoluzione del concetto di creazione. Dal creato e determinista della meccanica celeste o terrestre, dal probabile come ignoranza delle leggi deterministe, si è passati al "possibile da creare" (González Casanova 2004: 46). Non possiamo ignorare quindi, le trasformazioni generate dai progressi della cibernetica, l'informatica, il principio di indeterminazione della nuova matematica e fisica, lo sviluppo di sistemi autoregolati e d'autocontrollo, in particolare l'informatica, la biologia molecolare, l'intelligenza artificiale, la biodiversità, il genoma umano e molte altre discipline.

⁴ Per approfondire le questioni relative alle strutture dissipative, i sistemi complessi, auto-regolati e irreversibili si veda: Prigogine, I (1947; 1950; 1965; 1967; 1971); Manfred Eigen e Peter Schuster (1979); Manfred Eigen e Ruthild Winkler (1993); Varela e Maturana (1973).

⁵ Le traduzioni delle citazioni sono a cura degli autori.



La nuova scienza continua a studiare i sistemi semplici e complessi, le leggi e le tendenze, gli squilibri e le organizzazioni, o le politiche che uniscono e combinano il massimo delle forze per affrontare con successo le situazioni. Ciò che è nuovo è il lavoro tecnico-scientifico, che insieme al più profondo pensiero conservatore sulla totalità, studia e costruisce sistemi complessi, adattivi e autoregolati per operare in contesti storici e dinamici le cui contraddizioni e squilibri si devono ristrutturare per vincere e sopravvivere e avanzare. (González Casanova 2004: 126)

La rivoluzione del paradigma epistemologico moderno deve essere iscritta nel contesto critico degli anni Settanta, nel movimento di espansione della conoscenza che diviene sempre più diffusa, nei cambiamenti del sistema di produttivo, nella divisione internazionale della conoscenza.

PENSIERO CRITICO E NEO-COLONIZZAZIONE CONOSCITIVA

Ci sono più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la tua filosofia
(Shakespeare 1995: I)

Il problema non è etimologico, ma viene dalla comprensione dei nuovi modi di pensare e di agire; ossia da ciò che González Casanova problematizza come “nuova scienza”, ciò che Paul Romer – ed i neoclassici – definiscono nei termini di “crescita tecnologica endogena”, che nel campo delle scienze politiche si teorizza come “società dell’informazione” e nelle scienze sociali si tenta di assorbire nelle teorie postmoderne, negli studi culturali, post-coloniali e femministi. Bisogna capire come questi nuovi scenari epistemici si relazionano con il potere, sia politico che ideologico, e come si evolvono i rapporti di forza all’interno delle forze egemoniche.

Il pensiero critico non può esularsi dall’evoluzione teorica generale e, in particolare, dal conoscere le problematiche relative ai sistemi complessi in quanto storicamente siamo passati dal problema epistemologico dell’organizzazione della conoscenza al problema epistemologico della conoscenza dell’organizzazione.

Troppo spesso, infatti, il pensiero critico è rimasto schiavizzato dalle eredità positiviste, portando avanti delle logiche di distinzione con l’obiettivo di negare o sottovalutare alcune trasformazioni della conoscenza e della società umana, che vengono tutt’ora etichettate senza fronzoli come scienze e conoscenze borghesi e coloniali. La problematica dell’autonomia della conoscenza non deve essere dispensata dall’analisi delle nuove forme di controllo e delle misure cognitive usate per sussumere i progressi della conoscenza, di come la scienza e la tecnologia divengono forme di dominazione. Non possiamo permetterci il lusso ‘accademico’ di confondere le nuove forme di conoscenza con dei prodotti ideologici. Il pensiero critico non può rimanere isolato in un amniotico epistemico, ma al contrario deve prendere in seria considerazione la possibilità di articolarsi per opporsi ai processi di gerarchizzazione, per rompere con il paradigma del controllo, per ripensare e reinventare nuove organizzazioni e nuove lotte. Quest’idea non è per nulla nuova, ma



risale a decenni fa, quando Frantz Fanon (1964) proponeva l'espropriazione della teoria dominante per fini rivoluzionari o l'internalizzazione del nemico.

Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, deve essere concepito come transitorio. Il nesso può sciogliersi; l'esigenza tecnica può essere pensata concretamente separata dagli interessi della classe dominante, non solo ma unita con gli interessi della classe ancora subalterna. (Gramsci 1999: 49)

La prassi critica non deve cementarsi su basi metafisiche ed epistemologiche perché non ci si può limitare solo alla comprensione della dominazione e dell'oppressione senza comprometersi con il proposito etico e politico della liberazione, con i processi emancipatori dell'intellettualità.

Che una tale "scissione" e nuova sintesi sia storicamente matura è dimostrato perentoriamente dal fatto stesso che un tale processo è compreso dalla classe subalterna, che appunto per ciò non è più subalterna, ossia mostra di tendere a uscire dalla sua condizione subordinata (Gramsci 1999: 49).

Parafrasando Marx e Engels nel *Manifesto Comunista* (1848) e nella *Dialettica della Natura* (1883), non c'è nulla di più rivoluzionario nella storia del capitalismo, niente che abbia rivoluzionato o distrutto in così poco tempo la natura umana. Marx stesso vedeva nella borghesia la prima (in ordine cronologico) classe rivoluzionaria. Nel *Manifesto* le attribuisce la capacità positiva di promuovere la rivoluzione permanente (caratterizzata dal ciclo di innovazioni organizzative e tecnologiche) ossia di rivoluzionare costantemente i metodi di produzione (Prestipino 2008b: 108). Non è nelle nostre intenzioni proporre un'evangelizzazione del processo dialettico, solo vogliamo sottolineare che le forme di pensiero critiche (alternative, subalterne, sovversive, autonome) si riconoscono propriamente non solo nella capacità di conoscenza, ma soprattutto in quella di rinnovamento e trasformazione. Dobbiamo quindi cominciare a combattere le forme di semplificazione e semplicità con cui si è andati a definire alcuni campi della conoscenza con termini rivoluzionari. Possiamo facilmente renderci conto delle contaminazioni che le lotte antagoniste hanno sofferto a causa del positivismo, ma anche di come le stesse lotte (i femminismi, gli ecologismi, le forme postcoloniali) sono intervenute nel piano teorico-politico. Per questo motivo dobbiamo fare molta attenzione nel disprezzare, mediante argomenti dicotomici, le conoscenze accumulate dall'umanità (González Casanova 2004).

Storicamente, una tra le più grandi virtù del pensiero postcoloniale è stata quella di contribuire alla distruzione del mito della 'scienza unica' ed oggettiva; che non è mai esistita al di là dei suoi aspetti di dominazione sociale ed economica essendo proprietà esclusivamente dell'occidente, e non di un occidente generico, ma quello concreto delle classi dominanti. Sono questi i processi che hanno contribuito a rompere con l'idea di un etnocentrismo dominante o di un'aristocrazia di classe escludente. La dialettica centro/periferia è ormai obsoleta, perché il ciclo intero delle forme contemporanee di produzione, di conoscenza e lavoro, nonostante l'alto grado di



differenza, si trova sia in America del Sud sia nell'Europa mediterranea, in Giappone, come nella stessa Silicon Valley (Maniglio 2016; Roggero 2010). Questa obsolescenza è determinata principalmente dai flussi e dalla mobilità del capitale nel processo di sfruttamento del lavoro vivo che non si limita solo alla conoscenza scientifica (R&D, innovazione, tecnologia...), ma cattura e controlla tutte le conoscenze che si producono e riproducono nella cooperazione sociale. Non stiamo affermando l'indistinzione bensì la co-presenza di quello che veniva definito come primo e terzo mondo all'interno delle coordinate spazio-tempo locali che immediatamente riformulano i luoghi globali. Luoghi dove coesistono il centro e la periferia, le forme di produzione tayloriste e cognitive, la sussunzione formale e reale, l'inclusione e l'esclusione sociale, le forme di conoscenza scientifiche, le pratiche sociali e le forme di vita.

Non possiamo più confrontarci con le conoscenze come se queste fossero rinchiusi in dei compartimenti stagni e decretare in questo modo quelle che possiamo etichettare come conoscenze coloniali, decoloniali, colonizzanti, silenziate, visibili, invisibili... Dobbiamo fare un passo in avanti e capire come nella realtà concreta il positivismo e l'antipositivismo si trovino nello stesso luogo, così come le forme di conoscenza coloniali e decoloniali, le conoscenze silenziose e quelle evidenti.

In un'epoca in cui le forme di conoscenza assumono un potere strategico, con strutture altamente diversificate ed interdipendenti, dopo l'euforia moderna e la controparte postmoderna, siamo giunti all'idea, al desiderio e soprattutto alla necessità di continuare a conoscere e riconoscere noi stessi, gli altri ed il rapporto reciproco che manteniamo con la natura. Questo perché le condizioni sociali e i contesti culturali sono cambiati radicalmente (pensiamo al passaggio da un'istruzione tecnocratica di massa a un'intellettualità diffusa) ed i confini, che abbiamo definito come scienza e conoscenze del post (postmoderno, postcoloniale...), sono del tutto svaniti. Non si trovano più nel campo autolimitato dell'accademia, ma nella figura ibrida di una conoscenza che è direttamente metropoli, è direttamente società.

Le nuove scienze, relazionandosi con i poteri politici ed economici, possono produrre forme di conoscenza e ideologie antagoniste e sovversive. Tuttavia, paradossalmente, contribuiscono a rafforzare le forme di conoscenza dominanti – essendo catturate dai meccanismi di misura e inclusione differenziale – con nuove formule, simboli e concetti che alla fine funzionano come nel precedente periodo 'sviluppista' moderno (che troppo facilmente abbiamo annunciato come superato):

Le forme di pensiero conservatrici più colte, non hanno mai smesso di dialogare e coesistere con le nuove scienze. Inoltre, in quei progetti di giustizia sociale che non hanno le pretese di cambiare ma preservare il sistema capitalista, l'unione del pensiero neoconservatore e le nuove scienze è indiscutibile. Nelle misure di "giustizia sociale" riconosce i modi di adeguamento del sistema e le sue mediazioni (González Casanova 2004: 338).

Bisogna essere chiari su questo punto perché sia le nuove scienze, sia le conoscenze autonome, critiche e/o antagoniste da sole non risolvono, ma solo



trasformano, a volte aggravando, specifiche condizioni sociali del modello di accumulazione capitalistica. Pensiamo al neo-colonialismo conoscitivo e alle nuove forme di imperialismo, mediante l'immissione nel circuito della valorizzazione dei nostri modi di vita (drammatizzazione delle culture, delle forme politiche e delle relazioni sociali). Queste sono le contraddizioni che vogliamo sottolineare: da una parte le nuove scienze, le nuove conoscenze, creative, aperte, complesse, che ci possono guidare nella ricerca di alternative, alla trasformazione sociale; dall'altra le forme di cattura, appropriazione e riproduzione di modelli e ideologie che ci rinchiudono all'interno dei processi di gerarchizzazione sociale.

L'IPERESTENSIONE DELLA MODERNITÀ E LA FALLACIA DEL 'SUD'

Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi.
(Tomasi di Lampedusa 2001: 32)

Viviamo quindi un'epoca di transizione del paradigma epistemologico? Per decenni abbiamo continuato a ripetere che le nostre società sono costruite sulla base di contraddizioni e problematiche moderne, precisamente quelle derivanti dal fallimento di pratiche valoriali come l'uguaglianza, la libertà e la solidarietà. Possiamo per questo affermare che il nostro tempo è un tempo che rivela una caratteristica transizionale 'senza precedenti'? Possiamo affermare che a causa dei problemi della modernità non esistono soluzioni moderne (Santos 2010: 20)? Sono queste le contraddizioni che annunciano la fine della modernità e la transizione verso un nuovo paradigma che vede il trionfo delle forze emancipatrici postmoderne sulle resistenze normative del vecchio paradigma moderno?

Le scienze sociali in generale, e quelle che si definiscono come critiche in particolare, sembrano essere d'accordo non solo sulla transizione, ma soprattutto sul carattere filantropico di queste 'nuove' forme di conoscenza. Nonostante siano passati quasi tre secoli dalla Rivoluzione Francese, ancora si continua a discutere sul rapporto tra scienza e virtù, sui valori morali, sul multiculturalismo del diritto, sulle nuove forme di emancipazione, sul potere della conoscenza. Questa volta, ci si è soffermati maggiormente sulla conoscenza del senso comune (ciò che creiamo e usiamo come individui e società per significare le nostre azioni), che, però, quasi come una frustrazione metodologica (in gran parte superata dalla realtà concreta), si continua ad opporre alla conoscenza scientifica. Per questo il senso comune è ancora oggi rifiutato, considerato come non reale, irrazionale e soggettivo, non compatibile con i 'canoni' della scienza. Il Sud è questo senso comune. Primariamente perché è stato vittima dell'abuso di un vocabolario accademico rivoluzionario, quando è stato utilizzato per portare avanti lotte non solo epistemologiche, contro le conoscenze totalitarie e totalizzanti, ma anche lotte che si affermavano contro il potere dominante delle forze economiche, contro l'espansione delle forme coloniali e delle imposizioni culturali. In queste "lotte" l'idea di "apprendere dal Sud" (Santos 2009b) delinea i contorni di una metodologia fondamentale perché si iscrive propriamente nella problematica della



relazione tra la scienza e le virtù, al rivendicare con il 'Sud' la metafora della sofferenza umana causata dal colonialismo-capitalismo. Apprendere da quel processo che Dussel (1999)⁶ e Mignolo (2007; 2010) preferiscono denominare "transmodernità storica".

Da queste lezioni, per esempio, Mignolo crea l'ipotesi della "transmodernità decoloniale del futuro" (Mignolo 2010: 88), sulla quale ci soffermiamo solo brevemente. La *transmodernità decoloniale* indica l'emergere di alternative offerte dalle vittime della modernità occidentale in quanto forme di resistenza ai processi di colonizzazione. Il riconoscimento della contestualità epistemologica rappresenta una critica radicale alle forme di conoscenza dominanti, perché ha l'obiettivo di far emergere quelle idee che sono state promosse/occultate con/contro le forze del colonialismo e del capitalismo. Si rivendica per questo la rottura dei limiti del pensiero epistemologico dominante alla luce delle esperienze e delle lotte del *sud globale*. Imparare da queste esperienze, da come si sta trasformando o dovrebbe trasformarsi la società (movimenti ed esperienze sociali), perché è solo grazie a quest'apprendimento complesso che possiamo 'scoprire' le nostre società.

In secondo luogo, queste forme di conoscenza solo in apparenza sembrano non disciplinate, – nel senso che non sono prodotte nelle istituzioni della conoscenza –, perché si affermano come provenienti da premesse differenti, e per questo sono capaci di una critica, diretta o indiretta, "a molti concetti eurocentrici, tra cui la democrazia, la giustizia sociale, i diritti umani" (Santos 2010). L'epistemologia del sud è un modo di affermare la ricchezza delle esperienze sociali grazie all'adozione di una metodologia che Santos definisce con la metafora del "pensiero abissale" (2010). È una disposizione intellettuale, filosofica e presumibilmente politica che si traduce nella supposta capacità di disegnare un sistema di distinzioni visibili e invisibili (nel quale quelle invisibili costituiscono le fondamenta di quelle invisibili), attraverso linee radicali (abissali) che dividono le realtà sociali in due universi distinti. In questo modo un lato della linea si converte in un non esistente (non esistere in forma alcuna che sia comprensibile dagli esseri) in quanto è concepito e costruito come tale. Si ottiene l'esclusione (in forma sartriana) con la produzione del non esistente, al trovarsi al di là dell'universo che convenzionalmente si considera come l'"altro"⁷. Al di là della realtà rilevante si produce solamente una non esistenza, l'invisibilità, l'assenza priva di dialettica.

⁶ Enrique Dussel, nel libro *Postmodernidad, transmodernidad* (1999), descrive come teoria transmoderna quella che, proveniente dal "sud del mondo", reclama un proprio luogo rispetto alla modernità occidentale, incorporando lo sguardo dell'"altro postcoloniale subalterno". Questo pensiero si posiziona nel contesto della teologia della liberazione e della ricerca sull'identità latinoamericana.

⁷ Non è una questione nuova ma una pratica strettamente legata al colonialismo: si tratta di ciò che Dussel descrive nel libro *El encubrimiento del otro* (1994), riferendosi all'eurocentrismo che impregna il concetto di modernità, come subordinazione del mondo extra-europeo all'unica modernità possibile, quella europea. Il filosofo argentino denuncia che la *scoperta* europea, dall'invenzione dell'essere asiatico e/o nativo americano, è in realtà un occultamento. Non si tratta di un incontro ma di una conquista (anche spirituale), della colonizzazione: "Altro che non fu scoperto come *altro*, ma che fu occultato come *lo stesso* che in Europa esiste da sempre" (Dussel 1994: 8).



Questa è la distinzione visibile alla base di tutti i conflitti moderni, sia in termini sostanziali sia in termini di procedure. Ma sotto questa distinzione ce n'è un'altra, una distinzione invisibile, sulla quale si fonda la prima. Questa distinzione invisibile è la distinzione tra società metropolitane e territori coloniali. In effetti, la dicotomia regolazione/emancipazione si applica solo nelle società metropolitane. Sarebbe impensabile applicarla nei territori coloniali. La dicotomia regolazione/emancipazione non ha avuto nessuna possibilità di essere concepita in questi territori. Lì è stata applicata un'altra dicotomia, la dicotomia appropriazione/violenza, che, al contrario, sarebbe impensabile da applicare dall'altro lato della linea. (Santos 2010: 30)

Questa metodologia viene proposta nel progetto di ricerca "La reinvencción de la emancipación social", che ha portato all'individuazione di una sociologia dell'assenza e di una sociologia dell'emergenza (Santos 2011). Non è nostra intenzione in questa analisi entrare in una discussione storico-filosofica sul lavoro di Santos, vogliamo solo sottolineare la proposta metodologica del pensiero abissale per isolare l'ipotesi che più la caratterizza: la distanza epistemica in relazione al pensiero occidentale moderno a causa dell'impossibilità della compresenza dei due lati della linea. Una proposta per nulla nuova, avanzata anni prima da Said (1996), quando rivendicava con il ruolo dell'intellettuale quello di un *outsider, amateur*, un perturbatore dello *status quo* che "assume una posizione vestibolare, uno stato intermedio (*inbetweenness*) che permette la necessaria disaffiliazione dello sguardo" (Garibotto 2008: 79). "La distanza rispetto alle versioni dominanti della modernità occidentale comporta quindi l'approssimarsi alle versioni subalterne, a quelle silenziate, emarginate dalla modernità e razionalità, sia occidentali sia non occidentali" (Santos 2009b: 21).

La distanza metodologica però è solo un artificio (ri-creazione della differenza soggetto/oggetto) che si basa propriamente su un'impossibilità solo ipotetica (linea abissale). È questo il punto della questione: è grazie a questa distanza che tali intellettuali possono affermare l'esistenza di un'esternalità rispetto al pensiero moderno, un'esternalità che diviene in questo modo artificialmente visibile ed emancipatoria, con la pretesa di mettere a nudo le contraddizioni e le false speranze dei progetti della modernità. Il Sud diviene quindi solo un incompiuto, un assente che al rendersi visibile determinerebbe le caratteristiche e le possibilità di un paradigma emergente: "abbiamo problemi moderni per i quali non esistono soluzioni moderne" (Santos 2006a) – ci ripete Santos, pensando a un Sud ricco in soluzioni (e in forme di conoscenza).

Perciò sospettiamo che la distinzione sia puramente strumentale al supporto della tesi di una portata paradigmatica del cambiamento in atto: dove a livello sociale non si riscontra alcun avvento del postmoderno, e anzi sembra di assistere nel bene e nel male al rafforzarsi di logiche moderne (Artosi e Brighenti 2000: 2).

Ossia, con l'artificio astratto della linea abissale, il Sud si ricrea come subalterno e la sua esistenza è legata alla soddisfazione ansiosa per la cattura di nuove forme di conoscenza. È l'ennesima invenzione del Sud. Se invece pensiamo un momento alla



particolare declinazione⁸ della dialettica di Gramsci possiamo facilmente capire come gli esclusi, i portatori del nuovo, considerano (soggettivamente) se stessi come esclusi, anche se, nel processo storico-sociale capitalista (ancora di più nella attuale fase di globalizzazione) sono *necessariamente* inclusi, in quanto è propriamente quest'*esternalità interna* che diviene un fattore principale nel processo di sussunzione. In altri termini, gli esclusi, i Sud, non si trovano per nulla in un qualche 'fuori', altrimenti le determinanti sociali del capitalismo in termini di sfruttamento, disuguaglianza e gerarchizzazione non esisterebbero come tali.

Riassumendo brevemente a partire dagli elementi analitici esposti, (1) condividiamo con Santos, Dussel, Mignolo – e con tutta la scuola critica e postcoloniale e decoloniale – il fatto che attualmente una discussione sulla conoscenza moderna è molto diversa rispetto a quella di un paio di decenni fa, quando si perpetuava la critica della modernità in quanto fenomeno primariamente occidentale, riducendo le produzioni di senso del mondo intero ad una 'semplice' reazione a questo fenomeno.

Vorrei sottolineare il fatto che il "post" in "postcoloniale" è nettamente diverso dagli altri post della critica culturale contemporanea. Ma andrò oltre e suggerisco che se si confronta con la ragione post-moderna, troviamo due modi fondamentali per criticare la modernità: uno, il postcoloniale, che viene dalle storie e dai lasciti coloniali; l'altro, il postmoderno, dai limiti della narrazione egemonica della storia occidentale. (Mignolo 1995: 93)

(2) Condividiamo quindi l'idea che la modernità non è un fenomeno esclusivamente occidentale, ma un fenomeno che ha avuto delle influenze attive e passive da altre parti del mondo.

Ed è propriamente per queste convinzioni che (3) non siamo d'accordo con la tesi che queste nuove forme di conoscenza stiano disegnando un paradigma emergente.

Anzitutto perché l'idea di pensare la modernità come l'abbandono dell'eurocentrismo non significa altra cosa se non che queste riflessioni, tensioni e contraddizioni si trovano in altre parti del mondo e non sono propri di un luogo epistemico limitato. Non stiamo parlando d'indistinzione ma di compresenza di tutto ciò che, per partito preso, continuiamo a dividere con linee illusorie in territori coloniali e metropolitani, Sud e Nord, emancipazione e regolazione, appropriazione e violenza, assenza e presenza. Sappiamo, infatti, che la limitarietà è una condizione costantemente mutabile (Herzfel 2006; Kochanowicz 1992; Kochanowicz, Mandes e Marody 2007), che cambia nello spazio/tempo; per questo proponiamo di concentrarci sulla "*persistenza culturale della limitarietà*" (Faeta 2011). Questa persistenza nella definizione di Sud comporta il serio rischio di accettare e rinforzare l'ordine nel quale si inscrivono le disuguaglianze, e per di più con un'ambizione ontologica, perché si

⁸ Un pensiero dialettico e polisemico che comporta varie forme di superamento, aprendo così a uno spazio complesso rispetto alle relazioni di forza che si generano nei processi sociali (Prestitino 2000).



ipostatizzano i processi dinamici e costantemente mutevoli, essenzializzando tutto ciò che per natura profondamente simbolica richiede di un costante lavoro di decostruzione. La necessità di creare nuove identità politiche obbliga i gruppi subalternizzati a rafforzare legami comuni ed esperienze culturali al fine di mobilitare un pubblico specifico (Sierra 2014). Questo pragmatismo politico, dettato dalle rivendicazioni collettive e dalla lotta quotidiana per la sopravvivenza materiale e il riconoscimento simbolico, rappresenta una differenza solo apparente in quanto non si sostiene storicamente. L'“essenzialismo strategico” deve essere assunto quindi con un carattere provvisorio e limitato, altrimenti si corre il rischio di reificare le rappresentazioni dei soggetti collettivi con l'assegnazione di forme omogenee e monolitiche. La ricerca affannosa della “coscienza specifica” (emergente, rivoluzionaria, innovativa...) dei gruppi subalternizzati rispecchia infatti l'incapacità di ricercatori ed intellettuali nello sfidare concretamente ed egemonicamente le forme di conoscenza collettiva. “Anche in questo caso, la posizione dei ricercatori non è in discussione. E quando questo dibattito territoriale si traslata al Terzo Mondo, non si percepisce alcun cambiamento in materia di metodo” (Spivak 2010: 89-90).

In secondo luogo, nell'affermare l'esistenza di conoscenze posizionate in 'origine' si nega la quotidianità (e storicità) di queste esperienze, che vengono così escluse dalla discussione moderna. Si unifica arbitrariamente con una rappresentazione (il Sud) quello che si dovrebbe distinguere, rinforzando in questo modo determinati rapporti di potere che vengono ripetutamente essenzializzati (Petrusewicz, Schneider e Schneider 2009). Ci sembra quindi oltremodo illegittimo affermare il carattere emancipatorio di una determinata conoscenza, pratica, e/o esperienza sociale sulla base di una possibile relazione più o meno organica con una presunta identità lineare. Pensare un Sud senza Nord, come un Nord senza il Sud sarebbe, a nostro avviso, una posizione contraddittoria che ci può aiutare a riflettere in modo anticonformista sulla persistenza di queste *symbolic geographies of inequality* (Herzfeld 2006).

Prendiamo brevemente in considerazione l'ipotesi storicista della neo-colonizzazione della conoscenza. Le forme di conoscenza dicotomiche, quasi inesistenti nella fase della sussunzione formale del capitalismo, hanno fortemente caratterizzato la fase dialettica dello sviluppo moderno, in seguito alla *mimesis* globale con l'espansione delle società occidentali. Nella nostra attualità le metanarrazioni moderne, lungi dall'estinguersi, si stanno espandendo secondo logiche totalitarie e speculative: colonizzando ed appropriandosi di tutte le forme di conoscenza che derivano dalle esperienze, dalla cooperazione e dalle pratiche sociali. Una neo-colonizzazione in cui siamo coinvolti organicamente. Bisogna evidenziare, quindi, la nostra posizione contraddittoria, con la dovuta ampiezza di riferimenti diacronici, in relazione ai dispositivi di costruzione simbolica delle dicotomie, al modo in cui questi dispositivi sono realizzati, divenendo narrazioni condivise nelle nostre società. Altrimenti, “non c'è nulla di più noioso e tautologico delle teorie sul *cosa sono* gli studi culturali, quando forse sarebbe più prudente interrogarsi sul *dove sono* gli studi culturali e sul *chi li professa*” (Cometa 2004: 11).



“Abbiamo bisogno di nuove idee, soprattutto ora che il neoliberalismo si sta suicidando: l’epistemologia del sud è un modo per afferrare la ricchezza delle esperienze sociali senza che vada dispersa” (Santos, 2009c). Per questo non possiamo condividere lo *slogan* di Santos di un capitalismo suicida, quando sarebbe più appropriato comprendere le determinanti politiche del capitalismo in quanto metanarrazioni, osservando come il neoliberalismo non si sta suicidando per nulla, anzi si sta rivoluzionando ed espandendo con ancora più forza e voracità. È per questo che ha bisogno della ricchezza delle esperienze sociali, delle nuove idee, dello *spirito culturale creativo* di Gramsci,⁹ del *General Intellect* di Marx, della *cooperazione sociale* di Negri, della *conoscenza assente e emergente* di Santos. “Nulla nell’economia è oggettivo, tutto è soggettivo, o meglio inter-soggettivo, ed è proprio questo per cui possiamo renderla quantificabile e scientifica” (Latour e Lépinay 2009: 9).

Affermare il Sud come forma di conoscenza neo-coloniale può sembrare un’ipotesi impegnativa nella nostra attualità, nel contesto della forte globalizzazione ed estensione delle forme del capitalismo, nonostante Gabriel de Tarde la difendesse già nel 1902 in *Psicologia Economica*. Se con l’ipotesi dell’industria culturale, Adorno e Horkheimer fanno emergere un sistema in cui i prodotti culturali sono fabbricati attraverso processi di produzione industriale o, in altre parole, la cultura comincia a funzionare come un settore economico, con una razionalità puramente industriale; l’ipotesi di Gabriel Tarde evidenzia come sia l’economia ad imitare i modi di produzione dell’arte, della cultura e delle esperienze sociali. Questo è ciò che succede nel nostro tempo, un tempo nel quale il capitale simbolico e culturale sta ampliando le possibilità di sviluppo economico.

“Non abbiamo bisogno semplicemente di nuova conoscenza; ma di un nuovo modo di produzione della conoscenza. Non abbiamo bisogno di alternative, abbiamo bisogno di un pensiero alternativo delle alternative” (Santos 2006b: 16). Tuttavia, pensare alternativamente le alternative perseverando nell’utilizzo di attributi dicotomici ci ha condotto ancora una volta alla costruzione di una rappresentazione stereotipata, il Sud. Una rappresentazione che però continua a stabilire determinate relazioni di potere, a partire dall’appropriazione utilitaria dell’altro. Un’appropriazione che si può spiegare alla luce di ciò che Bourdieu identifica come *capitale simbolico*, ossia la distinzione e la reputazione secondo i “principi di divisione che sono comuni a tutti gli agenti di questa società e rendono possibile la produzione di un mondo comune e ragionevole, di un mondo del senso comune” (Bourdieu 2004: 479); e con la nozione di *capitale culturale incorporato*, come forma spontanea, quando nascono le classificazioni elementari con coppie di aggettivi contrapposti come punti cardinali (su e giù, spirituale e materiale, distinto e ordinario), matrici di tutti i luoghi comuni che si impongono come parte dell’ordine sociale.

Con il termine postmodernismo (o altre nomenclature) non possiamo definire una fase di passaggio, da un paradigma obsoleto a uno nuovo o alternativo, perché

⁹Per una lettura originale e profonda di questo aspetto della teoria di Gramsci raccomandiamo la lettura dei contributi di Giorgio Baratta, in particolare *Alle origini dei Quaderni: spirito popolare creativo, Le rose e i quaderni* (2000) e *Antonio Gramsci nel mondo* (1987).



osserviamo piuttosto un'estensione dei canoni della modernità, che generano quello che potremmo definire come un'*iperestensione diacronica e sincronica del paradigma moderno*: in questo processo ci sentiamo sempre più comodi o meno comodi, però siamo sempre (e diversamente) inclusi, ed è per questo che viviamo in contraddizione. "[...] pensare che il passaggio storico in atto sia un passaggio da una unicità coerente a una molteplicità frammentata, mentre sappiamo che questa unicità non c'è mai stata e che è al massimo un'utile costruzione ex-post" (Artosi e Brighenti 2000: 4-5). È per questo processo epistemico incoerente e contraddittorio che diviene molto difficile costruire teorie e scienze sociali critiche, anche quando c'è sempre più spazio per la critica:

[...] quando sono sempre più le situazioni che provocano disagio, anche indignazione, e dovrebbero portare all'inconformismo, quando le grandi promesse di libertà, uguaglianza della modernità sono rimaste insoddisfatte o addirittura, come nel tentativo di dominazione della natura, hanno portato a conseguenze perverse per il pianeta. (Santos 2003)

È la contraddizione *lampedusiana* dell'intellettuale, politico, riformista o rivoluzionario che cede o trasforma una parte delle strutture per conservare lo *status quo* senza che nulla cambi realmente. È per questo che, in buona misura, si insiste nella separazione tra la conoscenza scientifica e quella sociale (senso comune), ma nonostante si sia ampiamente affermata una società che al suo interno è stata rivoluzionata dalla scienza, si continua a separare il paradigma scientifico (il *paradigma di una conoscenza prudente*) da quello sociale (il *paradigma di una vita decente*). Un gattopardismo epistemico che, grazie all'uso di strategie *ad hoc* come la distanza metodologica, permette di affermare per esempio che le trasformazioni sociali sono meno percettibili rispetto al cambiamento epistemologico. In questo modo il rischio è quello di produrre o riprodurre una conoscenza prudente (o passiva¹⁰) per una vita trascendente (sic!). Nulla di nuovo, è un fenomeno che nel campo del sapere coloniale e delle scienze sociali si riproduce nel terreno economico, politico, sociale e culturale dell'America Latina con la tipica struttura del "colonialismo interno", come è stata definita da Pablo González Casanova (1969), quando si riferiva agli

ideologi che lottano con i movimenti di liberazione nazionale o per il socialismo ma, una volta al potere, abbandonano il pensiero dialettico e non accettano di riconoscere che lo Stato-nazione che guidano, o che servono, mantiene e rinnova molte di quelle strutture coloniali interne che erano prevalenti durante il dominio coloniale o borghese. (González Casanova 2006: 409-410)

¹⁰ "[Una] conoscenza morta, ammassata in articoli, conferenze e pubblicazioni, che sono utili per ingigantire le traiettorie professionali di chi li professa, ma sono inutili per la comprensione della realtà che viviamo; sono utili per chi possiede i gradi accademici e si siede più in là rispetto ai comuni mortali, ma sono inutili per trasformare la vita di chi legge e ascolta" (Tovar Herrera 2011: 2).



La struttura arborescente del colonialismo interno è articolata con i centri di potere dell'emisfero settentrionale, siano essi università, fondazioni e organizzazioni internazionali. Mi riferisco a questo tema cruciale – il ruolo degli intellettuali nella dominazione dell'impero – perché penso che abbiamo una responsabilità collettiva di non contribuire alla restaurazione di questo dominio. (Cusicanqui Rivera 2010: 53)

Non possiamo pensare il rapporto tra epistemologia e mondo accademico in termini di distinzione, affermando l'esistenza di forme autonome di conoscenza "emancipatorie" grazie ad un lavoro di costruzione epistemico-dicotomica, ad una nuova distanza tra oggetto e soggetto della conoscenza, a nuove divisioni tra natura e società.

Ma per capire questo punto, è necessario rinunciare a un'ultima pretesa epistemologica, quella della *distanza*. Arrivato a questo punto, Tarde, sempre cortese, si lascia andare ad una leggera ironia sulle acrobazie degli economisti [e degli intellettuali] per allontanarsi al massimo dai fenomeni che appunto hanno la possibilità di seguire da vicino e dovrebbero quindi saltargli agli occhi! (Latour e Lépinay 2009: 45-46)

La produzione di neologismi come "decoloniale", "transmodernità", "globalizzazione alternativa" non deve mettere in secondo piano i soggetti/oggetti di studio (con i quali crede o ha la pretesa di poter dialogare o tradurre), e neppure noi stessi, come soggetti di conoscenza organica, impegnati nel legittimare le nostre produzioni e giustificare continuamente la nostra posizione nella gerarchia. "Ma creano anche un nuovo canone accademico, utilizzando un mondo di riferimenti e contro-riferimenti per rinforzare le gerarchie ed adottano nuovi guru" (Cusicanqui Rivera 2010: 65).

Sarebbe importante, per esempio, usare la nozione di *locus* di enunciazione nei processi di accreditamento accademico come contraddizione principale dell'intellettuale postcoloniale, ma al contrario viene utilizzata da Mignolo per disegnare una gerarchia della legittimità,¹¹ che riconosce alla sua teoria lo *status* di discorso e pratica postcoloniale. Il *locus* è quindi una coordinata o una natività adeguata, che conferisce l'autorità di enunciare autonomie postcoloniali, forme di conoscenza emancipatorie e trasformazioni sociali di portata epocale.

La mia tesi è, quindi, che la teoria postcoloniale permette di decentrare le pratiche teoriche in termini di posizione geo-culturale. Ed è proprio per questo aspetto che la differenza tra i discorsi e le teorie postcoloniali è difficile da rintracciare. Le teorie postcoloniali sono, per così dire, discorsi postcoloniali (ad esempio discorsi

¹¹ Mignolo, in pieno conflitto di interesse, disegna una gerarchia nella quale identifica le varie posizioni che assume il "processo per contrastare la modernità da differenti eredità coloniali: (1) eredità da/nel centro di imperi coloniali (per esempio, Lyotard); (2) eredità coloniali negli insediamenti coloniali (per esempio, Jameson negli Stati Uniti) e (3) eredità coloniali negli insediamenti coloniali profondi (per esempio, Said, Spivak, Glissant)" (Mignolo 1995: 99-100).



politici, giuridici, storici e letterari di emancipazione) con l'auto-consapevolezza di essere una pratica teorica dentro al concetto erudito dell'espressione (ad esempio, i discorsi eruditi legati all'accademia e alle tradizioni e regole delle istituzioni disciplinari). (Mignolo 1995: 100-101)

Viene utilizzato come nei tempi di San Tommaso e della filosofia scolastica del *intellectus speculativus extensione fit praecticus*, ossia come teoria che per semplice estensione di sé stessa diviene pratica. Un processo suicida per le pratiche e le forme di conoscenza post-coloniali, dal momento che la teoria è presentata automaticamente come discorso che diviene direttamente e legittimamente pratica postcoloniale. Il limitato e illusorio regno della discussione sulla modernità e la postcolonialità si restaura nell'accademia. L'autonomia è piuttosto illusoria, perché si crea in un continuo processo di "cooptazione e mimesi, mimesi e cooptazione, con l'incorporazione selettiva delle idee" (Cusicanqui Rivera 2010), grazie alle misure (cognitive) e alle certificazioni (accademiche) che si applicano da un lato per alimentare il multiculturalismo, e dall'altro per certificare l'autorità e il prestigio degli agenti interlocutori nei dialoghi sulle politiche pubbliche.

CONCLUSIONI

Come Gramsci, quindi, quando utilizza il *rinascimento idealista* borghese dell'inizio del secolo passato contro se stesso, così adesso dobbiamo assumere (ed anche rinforzare) la polemica antipositivista degli studi critici, per rigettarla contro noi stessi. Contro i nostri studi critici, contro le incrostazioni positiviste e naturaliste, contro i nostri *locus* accademici che abbiamo ereditato dallo spirito neo-coloniale per ciò che riguarda il lato epistemico e dai processi storici di inclusione per il lato economico e sociale. "[...] lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione" (Gramsci 1999: 333). Questa contraddizione è l'epifania del nesso indissolubile tra il pensiero e la materia: "Per la filosofia della prassi l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso" (Gramsci 1999: 309).

Quello che stiamo osservando come il 'Sud', lungi dall'essere un movimento rappresentato dalla metafora di una rete di lotte epistemiche e sociali, può invece essere definito come una struttura ramificata del colonialismo interno-esterno, con nodi e sub-nodi, centri e periferie che collegano determinate università, correnti disciplinari ed esperienze sociali con i governi e i flussi di capitali pubblici e privati (capitale umano, sociale, culturale).

Pertanto, invece di una *geopolitica della conoscenza* bisognerebbe sviluppare una *economia politica della conoscenza*. Non solo perché la geopolitica di stampo anticoloniale è una nozione che non viene messa in pratica, che si contraddice



con le forme di ri-colonizzazione dell'immaginario e delle menti degli intellettuali nel sud. Anche perché è necessario abbandonare la sfera delle sovrastrutture e decostruire le strategie economiche e i meccanismi materiali che operano dietro i discorsi. Il discorso postcoloniale in Nord America non è solo un'economia di idee, è anche un'economia dei salari, dei servizi e privilegi, così come una forma di certificazione di valori, attraverso il rilascio di diplomi, borse di studio, master, inviti e opportunità di pubblicazione. (Cusicanqui Rivera 2010: 65)

Siamo di fronte al perpetuarsi di una speculazione conoscitiva perché continuiamo a coniugare due campi che presupponiamo diversi e lontani. In questo modo ci perdiamo con passatempo intellettuali, attraverso le cosiddette forme di traduzione interculturali e inter-sociali,¹² stabilendo alleanze fittizie con e tra i movimenti sociali, definendo quali forme di conoscenza sono autonome, quali d'avanguardia e quali sono le forme d'esodo. Ci troviamo, in definitiva, di fronte ad una contromitologia: il mito negativo imposto dal colonizzatore si sostituisce con il mito positivo di se stessi, proposto dal colonizzato (Memmi 2003: 205).

Per questo non possiamo insistere nel definire come spettrale¹³ la relazione tra teoria e pratica, quando dovremmo continuare a vivere con l'ambizione di creare un'identità di teoria e pratica: una forma differente di filosofia che non sia speculativa o metafisica, ma una relazione sociale attiva di conoscenza per affrontare e aumentare la coerenza dell'azione politica. Questa capacità di conoscenza è l'espressione più compiuta della nostra contraddizione storica perché si relaziona con le *necessità* e non con la *libertà*, che non esiste ed ancora non può esistere storicamente (Gramsci, 1999).

¹² "L'idea prevalente consiste nel riconoscere la molteplicità dei mondi letti in modi diversi da diversi gruppi e per scopi diversi" (González Casanova 2004: 43); un'idea adottata da chi propone le lotte epistemiche con l'arma della metafora trasgressiva della traduzione linguistica, ossia con "tradurre le conoscenze in altre conoscenze, tradurre pratiche e soggetti dagli uni agli altri, è cercare intelligibilità senza cannibalismo, senza omogeneizzazione" (Santos 2006b: 36).

¹³ Con *relazione spettrale* Santos si riferisce alla discrepanza tra quanto previsto nella teoria e le pratiche di trasformazione, non solo come il prodotto di differenti contesti, ma piuttosto come una discrepanza epistemologica o addirittura ontologica: "Le cause di questo rapporto spettrale tra teoria e pratica sono molteplici, ma la causa più importante risiede nel fatto che mentre la teoria critica eurocentrica è stata costruita in alcuni paesi europei, con l'obiettivo di influenzare le lotte progressiste in quella regione del mondo, le lotte più innovative e rivoluzionanti avvengono nel Sud, in contesti socio-politici ben differenti. [...] I movimenti del continente latinoamericano, al di là dei contesti, costruiscono le loro lotte sulla base di conoscenze ancestrali, popolari, spirituali che sono state sempre escluse dalla scientificità propria della teoria critica eurocentrica. D'altra parte, le loro concezioni ontologiche sull'essere e sulla vita sono molto diverse rispetto al presentismo e l'individualismo occidentale. Gli esseri sono comunità di esseri prima di essere singoli individui; in queste comunità sono presenti e vivi gli antenati come gli animali e la Madre Terra. Siamo di fronte a cosmovisioni non-occidentali che costringono ad un lavoro di traduzione interculturale affinché siano comprese e valorizzate" (Santos 2010: 18-19).



BIBLIOGRAFIA

- Artosi A. e Brighenti A., 2000, "Paradigma e mutamento. La molteplicità della transizione storica contemporanea" in *Sociologia del Diritto* n. 1, pp. 89-114.
- Baratta G., 2000, *Le rose e i quaderni: saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma.
- Baratta G. e Frosini F., 1987, *Antonio Gramsci nel mondo di oggi* (Emigrazione), Filef, Roma.
- Bocanera J. A., 2006, *Marimba*, Colihue, Buenos Aires.
- Bourdieu P., 2004, *La Distinción: Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Taurus, Madrid.
- Cometa M., 2004, *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma.
- Cusicanqui Rivera S., 2010, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Dussel E., 1994, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Abya Yala, Quito.
- Dussel E., 1999, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Plantel Golfo Centro, Puebla.
- Faeta F., 2011, *Le ragioni dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Fanon F., 1964, *Toward the african revolution: political essays*, Monthly Review, New York.
- Garibotto V. I., 2008, *Contornos en negativo: reescrituras posdictatoriales del siglo XIX (Argentina, Chile y Uruguay)*, ProQuest, University of Pittsburgh.
- González Casanova P., 1969, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México DF.
- González Casanova P., 2004, *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*, Anthropos, Barcelona.
- González Casanova P., 2006, "Colonialismo interno (una redefinición)", in A. Borón, J. Amadeo e S. González (a cura di), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Clacso, Buenos Aires.
- Gramsci A., 1999, *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era, México DF.
- Gramsci A., 2007, *Quaderni del carcere*, edizione critica, Einaudi, Torino.
- Herzfeld M., 2006, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid, Firenze.
- Kochanowicz J., 1992, *Is Poland Unfit for Capitalism?*, Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University.
- Kochanowicz J., Mandes S. e Marody M., 2007, *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej*, Instytut Spraw Publicznych.
- Latour B. e Lépinay V. A., 2009, *La economía, ciencia de los intereses apasionados: introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*, Manantial, Buenos Aires.
- Maniglio F., 2016, *El gobierno del general intellect. La explotación de los conocomientos y la miseria de la humanidad*, Ciespal, Quito.
- Memmi A., 2003, *The Colonizer and the Colonized*, Earthscan, Oxford.
- Mignolo W., 2010, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.



Mignolo W. D., 1995, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", *Revista chilena de literatura*, pp. 91-114.

Mignolo W. D., 2007, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.

Peter T., 2010, "Gramsci e il primato della politica", *Critica marxista* 2, pp. 52-61.

Petrusewicz M., Schneider J. e Schneider P., 2009, *I Sud. Conoscere, capire, cambiare*, Il Mulino, Bologna.

Prestipino G., 2000, *Tradire Gramsci*, Teti, Roma.

Prestipino G., 2008b, *Gramsci vivo e il nostro tempo*, collana Il presente come storia, Punto Rosso, Milano.

Roggero G., 2010, *La testa del drago. Lavoro cognitivo ed economia della conoscenza in Cina*, Ombre Corte, Verona.

Roggero G. e Curcio A., 2010, *Towards a grammar of living knowledge*, Barcelona, Palau de la Virreina and Pati Manning/Madrid, Museo Reina Sofía, Universidad Nómada, Traficantes de Sueños.

Said E. W., 1996, *Representaciones Del Intelectual*, Paidós, Barcelona

Santos B. de S., 2003, *Critica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Vol. 1 *Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Santos B. de S., 2006a, *A gramática do tempo: para uma nova cultura politica*, Cortez, São Paulo.

Santos B. de S., 2006b, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Clacso, Buenos Aires.

Santos B. de S., 2009a, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", in *Pluralismo epistemológico*, Muela del Diablo, La Paz, p. 31.

Santos B. de S., 2009b, *Una epistemología del sur*, Clacso-Siglo XXI, México DF.

Santos B. de S., 2009c, *Passaggio epistemologico al sud globale*, Il Manifesto, Roma.

Santos B. de S., 2010, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo.

Santos B. de S., 2011, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.

Shakespeare W., 1995, *Amleto*, Feltrinelli, Milano.

Sierra M. T., 2014, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", *Alteridades* 14, pp. 131-143.

Spivak G. C., 2010, *Pode o subalterno falar?*, UFMG, Belo Horizonte.

Tomasi di Lampedusa G., 2001, *El Gatopardo*, Errepar, Buenos Aires.

Tovar Herrera D., 2011, "Conocimiento prudente para una vida trascendente", *Escenarios XXI*, Año II (10).

Francesco Maniglio è sociologo, attualmente è il direttore di ricerca del Centro Internazionale di Studi Superiori dell'America Latina (Ciespal) in Ecuador. È dottore di



ricerca presso l'Università di Siviglia e master in Filosofia del Diritto presso l'Università Pablo de Olavide. È ricercatore associato al gruppo Compolíticas presso l'Università di Siviglia ed al LABEC (Laboratorio di Studi Critici del Discorso) presso l'Università di Brasilia. Tra le sue ultime pubblicazioni: *El gobierno del General Intellect* (Ed. Ciespal, 2016); *To lead without governing in the knowledge society* (Discourse and Society, 2015).

franmgl@gmail.com

Rosimeire Barboza da Silva è psicologa, attualmente è dottoranda presso il Centro di Studi Sociali dell'Università di Coimbra (CES/UC). È ricercatrice associata al LABEC (Laboratorio di Studi Critici del Discorso) presso l'Università di Brasilia. I suoi interessi di ricerca sono legati alle questioni della giustizia di transizione, alle teorie decoloniali, femministe e alle forme epistemologiche della conoscenza. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical* (e-cadernos ces, 2012); *Critical discourse analysis: voice, silence and memory – one case about public sphere* (Critical Discourse Studies, 2015).

rosebs@ces.uc.pt