

**A SUD DI NESSUN NORD:
IL SUD E L'ETNOCENTRISMO DELLA TEORIA SOCIALE**
*SOUTH OF NO NORTH:
THE SOUTH AND THE ETHNOCENTRISM OF SOCIAL THEORY*
*AO SUL DE NENHUM SUL:
O SUL E O ETNOCENTRISMO DA TEORIA SOCIAL*

Mariano Longo *
Marta Vignola **

Resumo: Il saggio tematizza la questione dell'etnocentrismo nelle scienze sociali, facendo riferimento a Parsons e a Banfield, i quali consideravano le società meridionali come caratterizzate da una forte resistenza alla modernizzazione. Analizzando autori come de Sousa Santos, Grosfoguel, Cassano e utilizzando in maniera eccentrica un contributo di Luhmann sull'argomento, il saggio propone modalità alternative di intendere il rapporto tra la collocazione culturale e geografica dello scienziato e la teoria sociale.

Parole-chiave: Sud. Teoria Critica. Etnocentrismo. Luoghi. Modernità.

Abstract: This essay addresses the issue of ethnocentrism in social sciences, referring to Parsons and Banfield, who considered southern societies being characterized by a strong resistance to modernization. Analyzing authors such as de Sousa Santos, Grosfoguel, Cassano and using, in an eccentric way, a contribution on the subject by Luhmann, the essay proposes alternative manners of understanding the relationship between the scientist's cultural and geographical location and social theory.

Keywords: South. Critical Theory. Ethnocentrism. Locations. Modernity.

* Doutor. Professor de Sociologia da Universidade do Salento – UNISALENTO, Itália. Esse artigo é resultado das atividades de pesquisa que focalizam as teorias sociais, em particular temas relacionados com o individualismo e alteridade, e as metodologias qualitativas. A propósito destes temas e da relação entre pesquisa social e narrações, consultar, do mesmo autor: *Fiction and social reality: literature and narrative as sociological resources*, Ashgate, 2015. E-mail: mariano.longo@unisalento.it

** Doutora em Sociologia do Direito. Professora da Universidade do Salento – UNISALENTO, Itália. Pesquisadora e membro do corpo docente do Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo UNISALENTO e do “Department of European Union & Mediterranean Law” dell'EMUI (Euro-Mediterranean University Institute) - Universidad Complutense di Madrid. Email: marta.vignola@emui.eu; marta.vignola@unisalento.it

Resumo: O ensaio tematiza a questão do etnocentrismo nas ciências sociais, fazendo referência a Parsons e a Banfield que consideravam as sociedades meridionais como caracterizadas por uma forte resistência à modernização. Analizando autores como de Sousa Santos, Grosfoguel, Cassano e utilizando excentricamente uma contribuição de Luhmann sobre o argumento, o ensaio propõe modalidades alternativas para entender a relação entre a colocação cultural e geográfica do cientista e a teoria social.

Palavras-chave: Sul. Teoria Crítica. Etnocentrismo. Lugares. Modernidade.

1 I LUOGHI E LA TEORIA

Le questioni che qui poniamo in questo lavoro sono soprattutto di ordine teorico ed epistemologico. È plausibile immaginare una sociologia dei Sud? Una sociologia che offra una prospettiva di analisi unitaria a partire da un posizionamento geografico e simbolico nei luoghi, negli spazi e nei tempi degli esclusi e dei subalterni? Una disciplina che tenti di sistematizzare ciò che finora è stato prodotto a Sud, che mescoli, metta alla prova e deterritorializzi categorie come *buen vivir*, autonomia, lentezza, identità multiple, frontiere, subalternità, colonialismo, simultaneità epistemologica. È ipotizzabile l'idea di *buen vivir* nel Sud dell'Italia? E la *lentezza* del pensiero meridiano di Cassano è utile per leggere le comunità Sud americane? La *colonialità* è applicabile ad uno studio genealogico dei paesi del Mediterraneo? Le riflessioni critiche prodotte ai margini meridionali della modernità possono essere organizzate e assumere lo statuto di una teoria generale? Ancora: i Sud possono essere laboratori attraverso cui leggere le conseguenze della modernità in cui la rivoluzione capitalista, attraverso il dispiegarsi di strategie di sfruttamento e dinamiche di potere coloniali, continua a sperimentare «nuovi e audaci progetti di conquista» (Braudel 1979)?

A Sud di nessun Nord è il titolo di un romanzo che Charles Bukowski scrive nel 1973 e in cui si intrecciano le storie di scommettitori, prostitute, alcolizzati, scrittori, pugili falliti, ladri, barboni; un racconto corale di un America delle strade, dei bar di periferia, dei motel a ore e delle mense dei poveri, lontanissima dal grande sogno di modernità che è la sostanza di parte della sociologia, ma vicinissima all'autenticità di una umanità in disparte. È in questi interstizi e nei

marginari di esistenze disordinate e dimenticate, *destinate a non lasciare traccia* come scriveva Foucault, che intravediamo la possibilità di riflettere su una molteplicità di temi comuni per un sapere subalterno. Tutto ciò a partire da nuovi luoghi di pensiero che consentono di trascendere, ricostruire e superare i limiti imposti dalle scienze nella loro configurazione occidentale. Consideriamo in questo senso, e in accordo con gli autori che ci accompagneranno in questo saggio, il luogo di elaborazione del pensiero come una variabile fondamentale per essere ascoltati. Vasapollo specifica in che senso luogo ed ascolto sono intrecciati:

«la capacità di farsi sentire [...] dipende dal luogo che occupiamo nella geopolitica del pensiero; alcune società sono considerate soggetti di conoscenza mentre altre rimangono relegate come mere società che producono culture da studiare ovvero semplici oggetti di studio. Con il risultato che le differenze tra i diversi tipi di conoscenza non si spiegano attraverso differenze culturali [...] ma piuttosto si tratta delle differenze di potere (differenze coloniali) stabilite da alcune conoscenze egemoniche che proiettandosi come universali finiscono per rendere subalterne le altre forme di conoscenza [...]». (Vasapollo, 2008:131-132)

Si tratta di un'opzione teorica ed epistemologica ma anche di una urgenza etica e politica che nei luoghi della resistenza a Sud si impone come si impongono i corpi dei migranti sulle spiagge del mediterraneo, i territori post-industriali contaminati e resi deserto, le forme di sfruttamento del lavoro, dell'ambiente e dei beni comuni. Provare a destrutturare l'idea del *punto zero* che ha sempre obbedito ad una strategia di dominio economico, politico e cognitivo, producendo disuguaglianze sociali, epistemicidi e morti per il progresso, è un imperativo morale e politico ancor prima che un tentativo di fare teoria critica. La nostra prospettiva non è nuova alle scienze sociali: ci sono stati, tra gli altri, i dipendentisti neomarxisti sudamericani, gli studi post-coloniali anglosassoni, i meridionalisti italiani, i teorici del sistema-mondo e il gruppo di ricerca colonialidad/modernidad. Ciò che noi vogliamo provare a proporre è una sorta di messa in rete di questi approcci nell'ottica di una possibile Sociologia dei Sud; una sociologia che sovrapponendo contesti geo-storici e intellettuali possa tenere insieme le riflessioni che si sono prodotte nei luoghi dove maggiormente collidono le forze della globalizzazione egemonica e quelle della globalizzazione contro-egemonica. Paradossalmente nella contemporaneità il legame tra luoghi e teoria ritorna ad essere sempre più stringente nella direzione di uno svelamento della narrazione dominante della mondializzazione liberista. Una rete di teorie dei/dai Sud che

provano a raccontare con uno sguardo liberato le ambivalenze della modernità e le contraddizioni della globalizzazione capitalista. Dalla Patagonia argentina al Mezzogiorno d'Italia esistono categorie che possono essere lette in maniera unitaria e sistematizzate all'interno di una sociologia dei Sud? In sintesi la domanda è: è possibile mettere a confronto le diverse teorie dei Sud e costruire, almeno in abbozzo, chiavi di interpretazione non colonizzate?

2 UNA TEORIA GENERALE DELLA SOCIETÀ?

In positivo, la nostra domanda è così riformulabile: è possibile una riflessione sul mondo sociale che prenda avvio dai luoghi, dai contesti, dalle culture, che si generi cioè anche a partire dalla collocazione geografica, storica, culturale di chi riflette intorno alla società? Può cioè la sociologia, che del condizionamento sociale della conoscenza si è ampiamente occupata, collocare se stessa al di sopra della società, in un luogo «altro» da cui osservare e sistematizzare gli eventi sociali?

Le questioni sopra abbozzate rimandando al condizionamento sociale della conoscenza sociologica, sono questioni ardue che richiedono un supplemento di ragionamento. Chi abbia qualche dimestichezza con la sociologia e con la riflessione epistemologica che su di essa si è sviluppata, coglierà immediatamente, anche in chiave storica, la loro complessità.

Secondo Kuhn, (1962), la sociologia (insieme ad altre scienze sociali) non è riuscita ad acquisire il rango di scienza paradigmatica: essa è, infatti, ancora incapace di definire un unico paradigma condiviso. Nell'evoluzione del pensiero sociologico, la disciplina ha cercato di superare questa sua debolezza, configurandosi come scienza unitaria del sociale. Per far questo, ha dovuto necessariamente inventarsi una storia, una tradizione, ma soprattutto un insieme di teorie e di metodi condivisi che definissero un *corpus* di conoscenze pressoché universalmente accettate all'interno della comunità accademica di riferimento.

Ha inoltre dovuto delimitare il proprio oggetto, individuandone il nucleo centrale nella società contemporanea, nei suoi caratteri e nel percorso che ha condotto alla sua evoluzione. Il nesso tra sociologia e modernità non è solo storicamente determinato, dal momento che la sociologia nasce come ambito di studi in concomitanza con il manifestarsi dei caratteri più tipici della società moderna. Quel nesso è anche costitutivo dell'identità disciplinare, poiché la

sociologia appare all'osservatore come scienza della modernità, dei processi di disgregazione del vecchio ordine e di graduale affermazione di nuove forme di organizzazione sociale (Trapanese 1997). La società moderna diviene così il riferimento principale della sociologia la quale, se si rivolge al passato (o a luoghi dove la modernità non ha ancora attecchito), lo fa con l'intento di individuare, comparativamente, i caratteri della società moderna.

Ma che cosa ha prodotto, a livello teorico, questa stretta relazione tra sociologia e modernità? Gerard Delanty (2005) ha ragionato intorno alla forte connessione tra la modernità, intesa come oggetto di analisi della sociologia e il supposto etnocentrismo della disciplina. La sociologia, afferma Delanty, fino a tempi recentissimi (si pensi alla riflessione di Jürgen Habermas sul progetto incompiuto della modernità), ha analizzato il mondo a partire dalle categorie che erano state pensate per riflettere sui caratteri dell'Occidente. Questa assimilazione del mondo alle categorie sviluppate per descrivere la società occidentale ha solo da poco cominciato a sfaldarsi, probabilmente in concomitanza con lo sgretolamento dei caratteri solidi della modernità occidentale. Sono apparse all'orizzonte della riflessione teorica altre modernità (multiple, alternative, globali o ibride) (Delanty 2005: 267).

Eppure, il superamento dell'etnocentrismo teorico occidentale non è senza rischi. Se infatti è vero che con esso si supera un modo di spiegazione del sociale che parte dal nostro peculiare punto di vista, è anche vero che, pluralizzando i concetti di società e di modernità, si rischia di ridurre la riflessione sociologica ad una descrizione limitata dello specifico ambito (nazionale o, addirittura, locale) che di volta in volta si prende in considerazione (Delanty 2005). La scelta apparentemente è dicotomica, dal momento che si indirizza lo sguardo, da un lato, verso generalizzazioni senza referenti, dall'altro, verso analisi *ad hoc*, solo contestuali.

La domanda sulla rilevanza dei luoghi e dei contesti si innesta su questa problematica, che ha a che fare con il livello di generalizzabilità della riflessione sociologica, dunque con la sua capacità di dire qualcosa non solo sui contesti di volta in volta presi in considerazione.

Nel suo sforzo di definire un paradigma unitario, la teoria sociale ha consapevolmente trascurato i contesti. Ha infatti tentato di costruirsi come teoria generale della società ed ha concepito ciò che non rientrava nella sua rappresentazione o come anomalia o come residuo pre-moderno. Si tratta di un atteggiamento diffuso, che tiene insieme classici e

pensatori moderni e che giunge fino a giorni recentissimi, includendo autori del calibro di Habermas e di Giddens. L'osservazione si concentra sull'Occidente, relegando ai margini il mondo non occidentale che, se analizzato, viene letto a partire da categorie comunque occidentali (Delanty 2005).

Probabilmente, la rappresentazione più influente di questa modalità del ragionamento sociologico è rintracciabile in Talcott Parsons (1977), soprattutto nella sua ultima produzione. La sociologia è, per Parsons, scienza della modernità; in quanto tale essa osserva l'evoluzione della società nella direzione del moderno e analizza ciò che moderno non è come residuo di un passato da superare. Parsons opera in un periodo in cui è possibile immaginare il futuro come campo aperto di possibilità ed è per questo che la sua rappresentazione del sociale ha carattere solido: i problemi che caratterizzano la società moderna sono transitori e comunque poco rilevanti se messi a raffronto con le grandi acquisizioni che, a livello di capacità di controllo e gestione della complessità, la società moderna ha reso possibile. È per questo che la società occidentale, in particolare quella americana, si pone come modello per le società meno avanzate. In *The Evolution of Societies* (1977) Parsons è al riguardo particolarmente chiaro. Il sistema delle società moderne, egli scrive, è sorto in Europa per poi affermarsi a livello planetario. A seguito dell'affermazione globale del modello occidentale, il mondo può oramai essere concepito come un unico sistema di società le quali, pur presentando differenze rilevanti, manifestano una forte convergenza in termini di idee e di valori (Parsons 1977). Idee e valori condivisi, come pure gli sviluppi e i cambiamenti strutturali, derivano in massima parte dagli Stati Uniti i quali rappresentano «un modello per le innovazioni strutturali centrali per lo sviluppo delle società moderne» (*ivi*, 215) Il modello occidentale, in particolare nella sua versione americana, manifesta secondo Parsons un insieme di aspetti positivi, con effetti sia al livello micro dell'attore sia al livello macro dei sistemi sociali. Quella occidentale è una società con una forte capacità di adattamento all'ambiente, in grado di gestire i mutamenti, di attivare meccanismi di inclusione, di prendersi cura del soggetto attraverso l'allargamento dei diritti. È inoltre una società carica di futuro, che ha intrapreso il processo di maturazione verso la piena modernità (Parsons 1965).

3 O UNA TEORIA SENZA LUOGHI?

Pur proponendosi un'analisi oggettiva del moderno, pur negando la rilevanza dei luoghi, dei saperi locali, delle culture per la costruzione della teoria sociale, Parsons guarda al mondo dalla propria collocazione storica, geografica e culturale. La teoria appare distaccata e oggettiva sebbene parta da presupposti valutativi: si tratta di un'oggettività costruita, che si fonda sulla forma argomentativa articolata del discorso sociologico. Parsons costruisce, con l'oggettività apparente del suo linguaggio tecnico, il mito della società americana come società-guida, un modello da seguire per le altre società nazionali. E l'apparente freddezza dell'analisi contribuisce a dar forma al mito complementare della convergenza, secondo il quale la linea tracciata dall'Occidente sarà comunque percorsa anche da società meno avanzate. I due miti, in quanto miti, non sono oggettivi, sebbene un trucco retorico (l'uso di un linguaggio scientifico e distaccato) consenta al sociologo di dissimulare il loro carattere fittizio. Sempre il linguaggio e la forma dell'argomentazione occultano anche il fatto che la teoria di Talcott Parsons, negando la rilevanza dei luoghi, fa in realtà riferimento a un unico luogo storicamente collocato, l'Occidente ed in particolare gli Stati Uniti del secondo dopoguerra, di cui non a caso la sociologia parsonsiana è una delle espressioni intellettuali più alte.

L'effetto più evidente dell'assolutizzazione dell'Occidente come ispirazione per la teoria sociale è la definizione delle differenze come anomalia. I successi della società americana a partire dal secondo dopoguerra consentono allo scienziato sociale di indicare negli Stati Uniti un modello politico e economico: ancora una volta, questo processo di colonizzazione culturale (oltre che politica e economica) è occultato dal ricorso al linguaggio apparentemente oggettivo della teoria sociale. Se, infatti, è la scienza sociale che ci consente di indicare gli Stati Uniti come tappa più avanzata della modernità, allora è possibile misurare con certezza i limiti, l'arretratezza, gli insuccessi delle altre società che ora appaiono non solo diverse, ma anche collocate su un gradino inferiore della scala evolutiva. Il riferimento al modello americano consente allo scienziato sociale di rappresentare, nel suo complesso, i caratteri del moderno e dunque, per differenza, ciò che da esso si allontana.

Va detto che questa tendenza all'assolutizzazione del modello di riferimento non riguarda solo lo struttural-funzionalismo parsonsiano. Si tratta di un modello e insieme di una

pratica intellettuale che trascende gli steccati disciplinari e le correnti di pensiero e che si basa sulla lettura di mondi sociali altri, a partire dalle categorie sviluppate per spiegare il nostro. Per comprendere questo processo di riduzione della complessità faremo, pertanto, riferimento a un testo molto noto e molto discusso in Italia, che non appartiene però alla tradizione funzionalista, ma rimanda piuttosto alla Scuola di Chicago. Il riferimento è qui a *Le basi morali di una società arretrata* di Edward C. Banfield (1958), politologo americano che osserva, utilizzando gli strumenti dell'antropologia, uno dei nostri Sud, la Lucania degli anni '50 e la spiega a partire dalla propria, egemonica, concezione del mondo. Scegliamo Banfield come esemplificazione di un approccio etnocentrico che ha operato (e continua, sempre meno però, a operare) nelle scienze sociali. Lo scegliamo, inoltre, perché nel caso del suo studio siamo noi il residuo pre-moderno che egli seleziona per portare avanti la sua osservazione; siamo dunque noi l'altro e il reativo, ciò su cui si esercita l'osservazione etnocentrica dello scienziato sociale. Ci preme, inoltre, fugare un dubbio che potrebbe emergere: scegliendo lo studio di Banfield, non intendiamo attribuire valore speciale al nostro Mezzogiorno, ergendolo a esemplificazione di tutti i Sud che sono, questo è chiaro, tra di loro diversissimi. Si tratta invece di mettere il lettore di fronte ad una pratica di ricerca profondamente etnocentrica che, essendo riferita a luoghi e contesti in cui egli forse si riconoscerà, è maggiormente in grado di produrre irritazione e disagio teorico.

Banfield guarda Montegrano (così ridenomina la comunità di Chiaromonte da lui studiata) e la interpreta a partire dai suoi valori specifici. Ciò non desterebbe di per sé sorpresa: è evidente che il politologo americano non poteva fare altrimenti. Quello che invece sorprende e irrita è che i valori a cui fa riferimento implicito Banfield sono o assolutizzati o occultati e rimossi all'interno della concettualità della sua disciplina. Montegrano è assunto da Banfield come l'esemplificazione di una cultura altra, le cui caratteristiche sono incompatibili con la modernità. Ci sono dubbi fondati per ritenere, scrive Banfield, alcune culture capaci di rispondere ai requisiti di una organizzazione sociale complessa. Queste culture difficilmente potranno sviluppare un'economia di mercato moderna e una democrazia funzionante (Banfield 1958). La cultura di Montegrano rientra tra queste. È evidente che Banfield guarda la Lucania a partire da un meccanismo universalistico che trasforma un luogo (gli Stati Uniti) nel modello di tutti gli altri luoghi: in questa prospettiva, ciò che non rientra nelle categorie dominanti appare come residuo

premoderno e il residuo è senza possibilità d'appello sinonimo di arretratezza, tanto che agli occhi del politologo americano la Lucania è esplicitamente definita, fin dal titolo, come una *backward society*.

Il mondo di Montegrano appare a Banfield filtrato attraverso ciò che egli sa della realtà rurale americana. Banfield comincia, infatti, a descrivere il paese lucano a partire dalla comunità agricola di Saint George nello Utah. Delle stesse dimensioni demografiche di Montegrano, Saint George è purtuttavia profondamente diversa rispetto al suo omologo meridionale. Il tessuto sociale e le relazioni comunitarie di Saint George sono articolate: la comunità rurale si è dotata di un settimanale di informazione locale, ha una sezione della Croce Rossa, un mondo associativo variegato che, a diverso titolo, coinvolge gli abitanti. Tutto questo manca a Montegrano e ciò è il sintomo, secondo Banfield, dell'arretratezza dei luoghi, della incapacità della comunità meridionale di uscire dalle secche del familismo che in maniera palesemente valutativa lo studioso americano definisce amorale.

Saint George nello Utah diventa la cifra e il modello di ogni comunità rurale. Lo strumento retorico della comparazione ha, peraltro, una sua logica se indirizzato al lettore americano. Egli può mettere a raffronto l'ignoto (Montegrano) con il noto (Saint George) e attivare un ragionamento rassicurante sulla differenza tra noi e loro. Effetti più perniciosi può avere la lettura per uno scienziato sociale italiano, in particolare meridionale: essendo noi gli altri oggetto di analisi scientifica, possiamo assumere il modello proposto come l'unico valido e guardare al mondo con uno strabismo peculiare: da un lato, facendo affidamento sulle nostre conoscenze del Sud, dall'altro, interpretando il nostro Sud con categorie e noi estranee. Banfield ci fa conoscere il Sud a partire dal suo Nord. E il suo Nord è migliore (più comunità, più solidarietà, più associazionismo) del nostro Sud familistico. La sua etichetta ha successo, tanto che utilizziamo ancora l'espressione «familismo amorale», scienziati sociali e no, per auto-descriverci, dimenticando che il termine ci etero-describe. Assumendo l'espressione in maniera acritica, corriamo però il rischio di dimenticare che questo Sud, almeno un poco, noi già lo conosciamo.

4 LA TEORIA SOCIALE OLTRE L'ETNOCENTRISMO

Sebbene permanga una spesso inconsapevole tendenza all'etnocentrismo nelle scienze sociali (qui esemplificata facendo riferimento a due autori tra di loro molto diversi, sia per impostazione teorica sia per i risultati cui pervengono), emerge sempre più forte un disagio teorico nei confronti di prospettive egemoniche. Anzitutto, si sono messe in discussione le teorie della modernizzazione secondo le quali le società tenderebbero a convergere verso il modello occidentale. I teorici delle modernità multiple, Shmuel N. Eisenstadt (2000) in particolare, hanno enfatizzato la molteplicità degli esiti del processo di modernizzazione, evidenziando i tanti punti di vista a partire dai quali è possibile analizzare la società moderna. In termini maggiormente critici, la congerie variegata degli studi post-coloniali sottolinea la dimensione del dominio connessa alle concezioni unilaterali del mondo e rivendica la necessità di letture plurali, evidenziando la dimensione non solo politica, ma anche cognitiva, del dominio coloniale (Jedlowski 2013)

Tra le scienze sociali, è stata l'antropologia che per prima ha abbandonato il modello egemonico proposto dalle scienze sociali tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso. Ciò non stupisce se si pensa che, per vocazione disciplinare, gli antropologi hanno a che fare con l'altro, inteso sia come individuo sia come comunità. Contro l'idea di una ricostruzione oggettiva del mondo esogeno, già Geertz aveva sottolineato come il lavoro dell'antropologo fosse quello di interpretare culture, dunque di lavorare weberianamente sulle interpretazioni che gli attori sociali danno al proprio mondo (Geertz 1973). A partire dai primi anni '80 (Clifford and Marcus 1986), la riflessione ha assunto toni più radicali: gli antropologi si sono interrogati sulla scientificità dei loro resoconti, ma anche (forse soprattutto) sull'uso politico della retorica della oggettività. Se a parlare non è il singolo antropologo, dotato di un suo retaggio culturale e sociale, ma la disciplina in quanto ambito di produzione di saperi scientifici, allora i resoconti dello scienziato sociale saranno accolti come oggettivi e validi e potranno essere utilizzati per legittimare decisioni politicamente vincolanti.

Un'analoga attenzione riflessiva per i concetti ha fatto breccia anche nella sociologia di fine secolo. Da questa prospettiva, la concettualità sociologica non appare più neutrale, ma legata al contesto in cui viene prodotta, ai riferimenti culturali, sociali, perfino ideologici

(Bourdieu 1990). Ed è questa dimensione costruita dei concetti che impone al sociologo di fare costantemente riferimento alle proprie categorie, mettendole, laddove necessario, in discussione (Melucci 1998). La riflessività non riguarda però solo i presupposti di natura culturale o i pregiudizi di natura ideologica. Riguarda anche i luoghi, la rilevanza che hanno nella costruzione della teoria e nella lettura della realtà. Ed è a proprio a questo che sono dedicate le brevi riflessioni che seguono.

5 A PARTIRE DA SUD

Per parlare del Sud a partire dal Sud, proponiamo due considerazioni, espresse in forma schematica:

- è evidente che non è più possibile mantenere inalterata la rappresentazione semplificata del mondo proposta dalle scienze sociali del secondo dopoguerra. Vengono meno le certezze positivistiche nell'oggettività dei resoconti dello scienziato sociale. Inoltre, e ciò ha conseguenze probabilmente anche maggiori sulla teoria e sulla ricerca empirica, le certezze evolutive sembrano stemperarsi, dal momento che il processo di modernizzazione, laddove si è instaurato, non ha quasi mai prodotto i risultati attesi. La modernizzazione appare allora come un processo molto meno lineare e scontato di quanto non si potesse pensare e di ciò si sono accorti gli scienziati sociali, almeno a partire dagli anni '70 (Bernstein 1971);
- la seconda considerazione è posta in forma di domanda. È possibile rinunciare ad una visione unitaria della sociologia, nel momento stesso in cui ci si accorge della unilateralità (occidentale) della rappresentazione che essa dà del mondo, e purtuttavia rimanere fedeli al ruolo critico, analitico, dell'analisi sociologica?

Cercheremo di rispondere a queste due domande facendo riferimento ad alcune teorie dei Sud.

5.1 LUHMANN

Il primo autore a cui facciamo riferimento potrà apparire, probabilmente, “fuori luogo”. Luhmann è infatti riconosciuto come il promotore di una sofisticata teoria generale della società. Eppure egli propone una lettura del Sud (inteso come periferia della modernità) che non a caso è uno dei motivi del successo del suo approccio in America Latina (cfr. Saavedra- Millán, 2012). I problemi del Sud sono, secondo Luhmann, il prodotto del normale funzionamento dei sistemi nella società moderna e non il risultato di un’inefficace attuazione del processo di modernizzazione. Luhmann attua dunque una lettura del Sud in cui cadono definitivamente le logiche della convergenza, dal momento che l’arretratezza, se esiste, è l’esito della modernizzazione, che pertanto non può essere proposta come cura. Gli altri autori di cui discuteremo intraprendono, in maniera autonoma, la strada della critica all’universalismo sociologico, rivendicano la rilevanza del radicamento ai luoghi e immaginano il Sud (anche il nostro Sud) come luogo di riflessione sui fondamenti della concettualità delle scienze sociali.

In *Kausalität im Süden*, Luhmann (1995a) analizza il Sud dalla prospettiva della sua teoria generale, potremmo dire dunque dalla prospettiva del Nord. Purtroppo, mette in evidenza alcuni elementi che mostrano come il modello parsonsiano, basato sull’ottimismo della convergenza, non basti più a spiegare le differenze geografiche che la società (per Luhmann, ormai società del mondo) continua a manifestare e a rafforzare. La risorsa tempo appare ormai inefficace (quanto dovremo attendere prima della convergenza?), per cui il futuro si dimostra impermeabile a qualunque progetto di modernizzazione. Di più: dove la modernizzazione ha tentato di attecchire, come nel nostro Sud, essa ha prodotto risultati indesiderati. La nostra condizione, la condizione del Sud, non è dunque da imputare a qualche inerzia locale, a qualche tratto antropologico o culturale, alla mentalità, bensì al normale funzionamento dei sistemi sociali differenziati, tipici della società moderna, i quali, con il loro operare, accentuano e non diminuiscono le differenze iniziali. Luhmann è chiaro al riguardo: «Tipicamente – egli scrive – i sistemi della società mondo rafforzano differenze preesistenti, dal momento che per loro è razionale utilizzare differenze» (1995a).

I Sud, con il loro carico di problemi, appaiono insieme come il risultato normale di processi sistemici e come un problema (politico, etico, sociale?) che chiede soluzione. Le

esclusioni si moltiplicano, e ciò nonostante il fatto che la modernità si costruisca sulla enfaticizzazione dell'idea di inclusione (Luhmann 1995b). Mentre Parsons (1965) aveva immaginato il processo di inclusione come uno dei tratti più tipici dell'integrazione nella società moderna, che si sarebbe caratterizzata per una sempre maggiore apertura della comunità sociale nei confronti degli individui, in Luhmann l'inclusione non diminuisce le esclusioni, dal momento che l'inclusione è possibile solo come correlato (l'altra parte della forma, direbbe l'Autore) dell'esclusione (Luhmann 1995b). La modernità non produce quindi eliminazione, ma incremento delle differenze. E quando le differenze diventano spaziali, esse assumono i tratti tragici della miseria localizzata. L'immagine che Luhmann consegna al lettore è quella delle *favelas* brasiliane che esemplificano per lui i tratti dei tanti Sud nei quali la questione dell'esclusione assume i caratteri del dramma esistenziale (*ivi*).

È a partire da questa rappresentazione delle differenze, ma soprattutto dalla consapevolezza che le differenze sono il risultato dei processi di modernizzazione, che si è attivata una linea di riflessione in cui il Sud (o meglio i Sud) non si auto-rappresentano come oggetto di analisi, ma come luoghi capaci di stimolare un pensiero sociale antagonista.

5.2 DE SOUSA SANTOS

Uno dei contributi più interessanti viene da Boaventura de Sousa Santos. In de Sousa Santos, la polemica teorica assume una connotazione fortemente politica. Comprendere che l'universalismo occidentale è una forma di riduzione intollerabile della molteplicità dei modi di percepire e analizzare la realtà significa attivare possibilità inedite di resistenza. La prima resistenza, quella cognitiva, ne produrrà altre, di natura politica. De Sousa Santos (2011) contrasta la visione unilaterale dell'epistemologia (al singolare) del Nord e concepisce l'universalismo occidentale come una specifica forma di particolarismo. Appare pertanto sempre più difficile immaginare una teoria generale della società che non sia insieme egemonica ed etnocentrica ed è per questo che de Sousa Santos propone provocatoriamente una teoria generale sull'impossibilità concreta di una teoria generale.

Il problema del canone della sociologia non è dunque soltanto un problema relativo alla costruzione della conoscenza: è anche un problema di potere. Chi decide cosa assumere come

teoricamente rilevante può anche selezionare le ricette, individuare politiche, costruire vulgate, come quella neo-liberista attuale, che partono dai centri di potere e riverberano i loro effetti sulle periferie. Per questo, l'epistemologia del Sud si converte in pensiero divergente, un modo per de Sousa Santos (2006) di ricostruire la teoria critica. Il lavoro del sociologo di Coimbra culmina nella elaborazione di una teorica che pone al centro delle sue riflessioni un insieme di attori che non occupano i grandi centri urbani ma vivono o in luoghi remoti (in villaggi sulle Ande o in Amazzonia) o occupano spazi residuali, ai margini della modernità. Si tratta di gruppi invisibili che, purtuttavia, sono riusciti a innescare cambiamenti profondi nei sistemi sociali dove hanno potuto organizzarsi e trovare spazio: nuovi movimenti femministi, indigenisti, ambientalisti, LGBT, disoccupati e precari. Spesso non parlano lingue coloniali o si rifiutano di parlarle. Se poi tentiamo di tradurre queste lingue nazionali, emergono concetti che forse a noi noti, che però assumono significato contestuale: dignità, rispetto, autodeterminazione, territorio, *buen vivir*. Ai sostantivi ormai vecchi della teoria e del lessico politico questi soggetti aggiungono aggettivi che ne rinnovano il senso: democrazia “partecipativa” e “radicale”, sviluppo “alternativo” e “sostenibile”, diritti umani “collettivi” e “interculturali”, cosmopolitismo “subalterno”. Si tratta di un richiamo a nuovi processi di produzione, valorizzazione di saperi, scientifici e no e di nuove relazioni tra diversi tipi di conoscenza, a partire dalle pratiche delle classi e dei gruppi sociali che hanno sofferto, in maniera sistematica, la distruzione, l'oppressione e la discriminazione causate dal capitalismo, dal colonialismo, dalle naturalizzazioni della disuguaglianza e dalle *monoculture della mente* (Shiva 1995).

È a partire da queste esperienze, da queste possibilità di ampliamento del canone democratico (ed epistemologico) e di pluralizzazione culturale, razziale e distributiva della democrazia, che de Sousa Santos propone il suo approccio, basato su un insieme di epistemologie, al plurale appunto, cosiddette *Epistemologie del Sud*. Qui il Sud non è un luogo geografico, ma metaforico: una metafora della sofferenza sistematica prodotta dal capitalismo e dal colonialismo, e si propone come strumento «[...]per la produzione di un discorso contro egemonico [...] presente non solo nelle parole ma anche nei modi di essere e di vivere» (Bell hooks 1998, 68-72). Al centro della riflessione di de Sousa Santos vi è, dunque, la globalizzazione antiegeonica che

rappresenta un progetto plurale in cui convivono forme di lotta differenti: «cosmopolitismo subalterno» o «cosmopolitismo degli oppressi». Tale cosmopolitismo, è, in sintesi, il nome dei progetti emancipatori che rappresentano la resistenza contro l'esclusione sociale e le cui rivendicazioni si proiettano oltre l'orizzonte del capitalismo globale.

Il primo obiettivo che si prefigge di raggiungere la globalizzazione contro-egemonica è lo sradicamento del «fascismo sociale» che non è oggi un regime politico ma, appunto, un regime sociale e civile: «un regime, cioè, caratterizzato da relazioni sociali ed esperienze di vita vissute all'ombra di relazioni di potere e di scambio estremamente disuguali, che si traducono in forme di esclusione molto severe e potenzialmente irreversibili» (De Sousa Santos 2008, 46). Le configurazioni attraverso cui si esprime tale fascismo sono molteplici. De Sousa Santos ne evidenzia con chiarezza almeno quattro: la segregazione sociale degli esclusi operata dalla suddivisione delle città in «zone primitive e zone civilizzate» (il fascismo dell' «apartheid sociale»); la discrepanza di poteri tra le parti del contratto civile (il «fascismo contrattuale»); la manipolazione indiscriminata del sentimento di insicurezza delle persone e dei gruppi sociali resi vulnerabili dalla precarietà del lavoro e dalla crisi del Welfare State (il «fascismo della insicurezza»); il predominio della finanza sull'economia (il «fascismo finanziario») (Ivi, 42-46). Quale che sia la forma assunta dal fascismo sociale e quale che sia la zona del mondo ove si sia radicata, la possibilità di respingerlo o diminuire le sue conseguenze è la costruzione di un altro diritto e di un'altra politica: il diritto e la politica della globalizzazione contro-egemonica e del cosmopolitismo subalterno (Ivi, 49). La globalizzazione egemonica è, infatti, anche globalizzazione di un'ampia gamma di strutture giuridiche il cui risultato è un diritto conservatore e neoliberista, espressione di un modello di sviluppo basato sul mercato le cui esigenze giuridiche e giudiziarie si esprimono nella necessità di diminuire i costi delle transazioni, definire diritti di proprietà e obblighi contrattuali, rendere sempre meno complesse le regolamentazioni per la libera circolazione di merci e capitali (Ivi, 30). Moderni mercanti che grazie ad uno *jus gentium mercatorium* hanno costituito un nuovo diritto specifico per un segmento della società che va consolidandosi come diritto di classe. Come la *lex mercatoria* medievale, il diritto commerciale internazionale si caratterizza, infatti, per essere cosmopolita, transnazionale, consuetudinario e classista; basato sulla flessibilità, specialità e autonomia. Ma nell'orizzonte giuridico globale

trovano spazio diritti che nulla hanno a che fare con i principi internazionali del diritto commerciale: i diritti umani «questi nuovi protagonisti dell’universo giuridico post-rivoluzionario [...] imprevedibili ed incontrollabili, potenzialmente eversivi non solo verso il potere, ma anche verso ogni espressione consolidata e ‘proveniente dall’antico’ che questo assuma» (Ferrarese 2002, 122). Ed è proprio a partire dal fondamento, riconoscimento e tutela di tali diritti che la globalizzazione contro – egemonica, espressione di nuove soggettività resistenti, prova ad affermarsi. La sfida del cosmopolitismo subalterno è proprio nel realizzare quelle promesse disattese di uguaglianza nell’ottica di un pluralismo giuridico che svolga un compito centrale nella legalità cosmopolita.

Un’altra riflessione interessante nell’ambito della teoria critica di de Sousa Santos è la proposta di una *sociologia delle assenze e delle emergenze*: «un processo trasgressivo, una sociologia insorgente per provare a mostrare che ciò che non esiste è stato prodotto intenzionalmente come non esistente, come un’alternativa non plausibile, come un’alternativa di scarto, invisibile alla realtà egemonica del mondo». (De Sousa Santos, 2006). Ma come si producono tali assenze? Per rispondere a questo interrogativo de Sousa Santos teorizza il mondo delle cinque monoculture che la razionalità le scienze sociali occidentali hanno edificato: la *monocultura della conoscenza*, secondo cui esiste un solo sapere scientificamente valido; la *monocultura del progresso*, secondo cui la storia è un processo lineare e a senso unico nel quale solo i paesi sviluppati sono destinati ad andare avanti; la *monocultura della naturalizzazione delle differenze*, che considera le gerarchie razziali, etniche, di classe e di genere come immutabili; la *monocultura dell’universale* secondo cui l’universalismo è l’unico atteggiamento intellettuale possibile a prescindere dal contesto; la *monocultura della produttività capitalista* che definisce la realtà umana a partire dal criterio della crescita economica (ibidem).

A ciascuna di queste monoculture corrispondono cinque *soggetti assenti*: *Pignorante*, *il residuale*, *l’inferiore*, *il particolare*, *l’improduttivo*. De Sousa Santos risponde a questa chiusura delle monoculture con l’individuazione di *cinque ecologie* necessarie per invertire la condizione di invisibilità e rendere presente e visibile ciò che è stato fabbricato come assente. Le cinque ecologie sono: *l’ecologia dei saperi*; *l’ecologia delle temporalità*; *l’ecologia del riconoscimento*; *l’ecologia della trans-scala* (ossia la possibilità di articolare progetti su dimensioni locali, nazionali e globali); *l’ecologia*

delle produzioni e distribuzioni sociali. Oppone dunque ad una ragione prolettica, tipica dell'eurocentrismo, una sociologia insorgente: la sociologia delle emergenze, appunto, che amplia il presente e contrae il futuro per poter rendere visibile il *non – ancora* (Ibidem). Nel complesso la teoria critica elaborata da de Sousa Santos non costituisce solo un progetto di ri-scoperta di saperi silenziati e di attori sociali oppressi in alternativa ad una cornice eurocentrica e nord centrica, ma rappresenta un ponte tra teoria e prassi, tra soggetti e territori, e soprattutto esprime la necessità di ricorrere all'utopia, dove per utopia si deve intendere «l'esplorazione, condotta attraverso l'immaginazione, di nuove possibilità e stili di volontà umani, cui si accompagna il confronto, attraverso l'immaginazione, con la necessità di ciò che esiste — proprio in quanto esiste — in nome di qualcosa di radicalmente migliore, cioè un valore per cui si combatte, e cui l'umanità ha pieno diritto» (de Sousa Santos 1995, 479).

5.3 IL GRUPPO COLONIALIDAD/MODERNIDAD

Insieme al sociologo portoghese, dalla fine degli anni Novanta, il gruppo latinoamericano Colonialidad/Modernidad ripropone un'analisi coloniale nel contesto della globalizzazione neoliberista. Si tratta, tra gli altri, di scienziati sociali come Grosfoguel, Castro-Gomez, Mignolo e il peruviano Quijano che hanno elaborato una traiettoria teorica a partire dalle categorie di *decolonialidad* e *colonialidad del poder*. Quijano per primo introduce il concetto di colonialità per indicare una forma di dominazione meno diretta ma ugualmente pervasiva che continua a perpetuarsi anche dopo la fine storica del colonialismo. Scrive chiaramente Quijano:

«Quello di colonialità è un concetto differente dal, comunque vincolato, colonialismo. Quest'ultimo si riferisce ad una struttura di dominazione/sfruttamento in cui il controllo dell'autorità politica, delle risorse di produzione e del lavoro che una popolazione determinata esercita su un'altra di identità differente e le cui sedi centrali si trovano, in più, in un'altra giurisdizione territoriale. Ma non sempre, né necessariamente, implica relazioni razziste di potere. Il colonialismo è ovviamente più antico, dal momento che la colonialidad ha dimostrato di essere, negli ultimi 500 anni, più profonda e duratura. Senza dubbio fu però generata all'interno di questo e, inoltre, senza questi non sarebbe potuta essere imposta nell'intersoggettività del mondo in maniera tanto radicata e prolungata » (Quijano 2000, 381).

Una volta che il colonialismo come ordine politico è stato distrutto è emersa, dunque, una colonialità globale che ha modificato le classiche forme di dominazione espresse nella modernità ma non la struttura delle relazioni centro-periferia su scala mondiale. La divisione internazionale del lavoro tra centro e periferia, sostengono Grosfoguel e Castro Gomez, così come la gerarchizzazione etnico-razziale delle popolazioni formatasi durante i secoli dell'espansione coloniale europea, non si trasformò significativamente con la fine del colonialismo e la formazione degli Stati-nazione nelle periferie. Assistiamo ad una transizione dal colonialismo moderno alla colonialità globale: un processo che ha modificato le forme di dominazione diffuse dalla modernità, ma non la struttura delle relazioni centro-periferia su scala mondiale. Il capitalismo globale contemporaneo risignifica, secondo questi autori, le esclusioni provocate dalle gerarchie epistemiche, spirituali, razziali/etniche e di genere diffuse dalla modernità. Le nuove istituzioni del capitale globale, infatti, il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, le organizzazioni militari come la NATO e le agenzie di intelligence come il Pentagono, continuano a mantenere le periferie in una posizione di subordinazione. Alla fine della guerra fredda, sostiene Grosfoguel, terminò il colonialismo così come si era espresso nella modernità, ma iniziò un processo di colonialità globale per cui è possibile parlare di sistema-mondo europeo/euro-nordamericano, capitalista/patriarcale, moderno/coloniale e non solo di sistema-mondo capitalista mettendo in questo modo in discussione il mito della decolonizzazione e la tesi che nella post-modernità ci troviamo in un mondo svincolato dalla colonialità. (Grosfoguel, 2005).

La colonialità è dunque la parte in ombra della modernità ma è anche una prospettiva di analisi per la comprensione della formazione dei processi egemonici nel sistema-mondo. Nella categoria di colonialità è possibile distinguere, secondo il gruppo latinoamericano, quattro dimensioni: la prima dimensione è quella che Quijano (1999) definisce *colonialità del potere* e che abbiamo prima brevemente tracciato come la capacità di vincolare la razza, il controllo del lavoro, dello Stato e della conoscenza; la seconda dimensione è la *colonialità del sapere* che adotta l'eurocentrismo come unica prospettiva di conoscenza; la terza dimensione è la *colonialità dell'essere* che si realizza quando si impongono su altre soggettività, considerate subalterne, forme di controllo e persecuzione; l'ultima dimensione è quella della *colonialità della natura* che elimina ogni

tipo di relazione tra esseri umani, piante e animali alla base della cosmovisione indigena (Walsh 2007).

Per opporsi a queste forme di potere, secondo la prospettiva del gruppo Modernidad/Colonialidad, è necessario trovare nuovi paradigmi che tengano conto della complessità delle gerarchie di genere, razza, classe, sessualità, conoscenza e spiritualità all'interno dei processi geopolitici, geoculturali e geoeconomici del sistema-mondo. E questo lo si potrà fare attraverso un *pensiero eterarchico*, un pensiero, cioè, capace di cogliere una nuova relazione tra centro e periferia, e in cui l'integrazione degli elementi disfunzionali al sistema non è mai completa; il che significa che nel capitalismo globale esistono processi complessi, eterogenei e molteplici con differenti temporalità all'interno di un solo sistema-mondo (Kontopoulos 1993).

Nel solco tracciato dalla sociologia delle assenze di de Sousa Santos anche il gruppo latinoamericano insiste sulla la necessità di rendere visibili gli “altri” saperi ma non come una sorta di riscatto fondamentalista:

«[...] l'alterità epistemica non deve essere intesa come una extraterritorialità assoluta che irrompe ma come una alterità che si colloca nell'intersezione tra il tradizionale e il moderno. Sono forme di conoscenza interstiziali, “ibride”, ma non nel senso tradizionale di sincretismo o di meticcio ma nel senso di “complicità sovversiva” con il sistema. Facciamo riferimento ad una “resistenza semiotica” capace di risignificare le forme egemoniche del sapere dal punto di vista della razionalità posteurocentrica delle soggettività subalterne. Queste “epistemologie della frontiera”, situate in ciò che Mary Louis Pratt denominava “zone di contatto”, costituiscono una critica implicita alla modernità, a partire dalle esperienze geopolitiche e dalle memorie della colonialità» (Castro Gomez e Grosfoguel, 2005).

Da questa prospettiva l'analisi dei processi del sistema-mondo si realizza rendendo visibili conoscenze subalterne attraverso una ristrutturazione, decolonizzazione o postoccidentalizzazione delle scienze sociali in grado di far emergere nuovi luoghi e nuovi attori istituzionali e non istituzionali. Si tratta di intraprendere un *giro decolonial* (svolta decoloniale), non solo nelle scienze sociali, ma anche nelle altre istituzioni moderne come il diritto, l'università, l'arte, la politica: «il cammino è lungo, il tempo è breve e le alternative non sono molte. Più che un'opzione teorica, il paradigma della decolonialità sembra imporsi come una necessità etica e politica per le scienze sociali latinoamericane.» (Castro Gomez e Grosfoguel 2005, 21).

5.4 CASSANO

Ha ormai più di vent'anni *Il Pensiero Meridiano* di Franco Cassano (1996). Già nella prefazione alla riedizione del 2005 il sociologo barese esplicita chiaramente il suo sentirsi prossimo alle Epistemologie del Sud di Boaventura de Sousa Santos, agli studi di Walter Mignolo del gruppo Colonialidad/Modernidad e in continuità con la tradizione dei *Subaltern Studies* anglosassoni. Il suo pensiero meridiano è imperniato intorno alla costituzione di un pensiero di confine e il confine è il Mediterraneo: un confine liquido, punto di partenza e punto di approdo; soprattutto un mare che non istituisce gerarchie perché non può pensarsi come coloniale. Il Mediterraneo come spazio-movimento (Braudel, 2003), dove nulla è immobile ma tutto si trasforma, si contamina, si ibrida lasciando tracce visibili e invisibili sul fondo e in superficie. Il Mediterraneo anche come limes che impone una interazione capace di cogliere il senso delle differenze, della eterogeneità delle parti che stanno in relazione tra loro, una interazione per differenziazione;

«Oggi mediterraneo vuol dire mettere al centro il confine, la linea di divisione e di contatto tra gli uomini e le civiltà [...] questo mare ad un tempo esterno e interno, abitato e guardato, questo mare-confine produce un'interruzione del dominio dell'identità, costringe ad ospitare la scissione» (Cassano, 2007:23).

Una scissione che è consapevolezza di meticcio dalla nascita, che è l'antitesi di ogni purezza e integralismo, dove non può esistere un "noi" monolitico ed integro, perché il nostro "noi" è pieno di altri (Cassano, 2007). Pensare il Mediterraneo, per l'Europa, non è un'operazione semplice soprattutto perché impone di assumere i propri limiti/confini (anche simbolici) dopo una lunga storia di predominio coloniale. Il pensiero che si struttura nel Sud di Cassano è un pensiero meridiano che si inizia a sentire dentro: «laddove inizia il mare, quando la riva interrompe gli integralismi della terra (in primis quello dell'economia e dello sviluppo), quando si scopre che il confine non è un luogo dove il mondo finisce, ma quello dove i diversi si toccano e la partita del rapporto con l'altro diventa difficile e vera» (Cassano 2007, 7). Il Mediterraneo non è oceano che non conosce confini ma è un mare tra le terre, diverso dagli altri perché porta dentro di sé il problema del rapporto tra identità multiple, della loro difficile ma necessaria convivenza, è

un mare di frontiera e la sua posizione di confine ne potrebbe fare un luogo privilegiato del dialogo interculturale.

Restare nel Mediterraneo, e quindi al margine, significa riportare dentro di sé il problema del rapporto tra identità e culture differenti che difficilmente ma necessariamente hanno dovuto convivere. Questo mare «sottolinea il valore della pluralità: nessuna forma di vita è più vicina delle altre alla perfezione, nessuna tradizione può imporsi alle altre» (Cassano 2004, 108). Il mediterraneo per Cassano diventa un luogo e insieme un orizzonte teorico in cui si esperisce “l’incrocio tra la modernità e i deserti” (ibidem), in cui si incontrano e si scontrano il nord-ovest e il sud-est del mondo; per questo rappresenta una frontiera naturale ed epistemologica necessaria per una comprensione dei temi in questione. Non si tratta di cedere alla tentazione romantica di immaginare un luogo mitico - un utopico paesaggio mediterraneo - ma tematizzare un luogo reale e simbolico al contempo, che possa rappresentare un’alternativa alle derive oceaniche della mondializzazione (Cassano, Zolo, 2007) in grado di cogliere e rimettere in discussione temi emergenti come le politiche migratorie, il rapporto tra Islam e modernità, le radici sempre più mediterranee di un’Europa che stenta a trovare la propria legittimazione, identità e autonomia.

È proprio l’autonomia del Sud che assume un’importanza fondamentale nell’impianto teorico del sociologo italiano: il sud deve tornare a pensarsi per sé, raccontarsi con la propria voce, sentirsi «una proiezione di ponte tra Europa e Mediterraneo, tra la sponda nord e quella sud di questo mare, tra il bacino occidentale e quello orientale. Se l’autonomia del sud si sottrae a questa dimensione fondativa, diventa una caricatura mimetica che non interessa a nessuno, il contrario di quello che vorrebbe essere, un disarmo unilaterale di fronte all’arroganza d’altri» (Cassano 2004, 118). Un’Europa senza consapevolezza del Mediterraneo resta subalterna ad un Nord che continuerà a imporre modelli economici e culturali di sfruttamento e di colonialismo. Il Sud deve “sentirsi provincia senza disperare”, deve essere avamposto di una nuova fase storica in cui si fa mediatore tra il Mediterraneo e l’Europa, e deve essere un sud autonomo ma connesso con gli altri sud. L’autonomia, dunque, come categoria privilegiata nella analisi del sud di Cassano e poi la lentezza. Bisogna rivendicare il valore della lentezza perché ci sono esperienze, scrive il sociologo, che «con l’aumento della velocità si deteriorano

profondamente o addirittura scompaiono, dall'amore e la cura per l'altro, alla riflessione, dall'educazione alla convivialità, a tutte quelle attività e qualità che, per esistere, hanno bisogno di respirare un tempo largo, di disporre dell'ossigeno della durata» (Cassano 2005, XVI). La lentezza consente anche una trasmissione generazionale di valori e saperi in grado di edificare una memoria culturale che altrimenti con la velocità e la compressione del tempo verrebbe a disperdersi. Le conseguenze sulle persone del processo di accelerazione innescato dalla modernità sono note e insieme a Cassano se ne sono occupati molti altri studiosi delle società come Sennet e Bauman. Il punto però è che in Cassano la lentezza non è un vizio, un limite, una debolezza, un difetto, una conseguenza ma rappresenta un punto di forza dei Sud, un valore che consente di guardare alla bellezza e lasciarsene riempire, la possibilità di essere più vicini ai margini dei grandi processi di trasformazione e grazie a questo riuscire a osservarli con maggiore profondità: «il pensiero lento offrirà ripari ai profughi del pensiero veloce, quando la terra inizierà a tremare sempre di più e nessun sapere riuscirà a soffocare il terremoto. Il pensiero lento è la più antica costruzione antisismica.» (Cassano 2005, 14).

6 CONCLUSIONE

Torniamo alla domanda iniziale, con il supporto dagli autori e delle teorie che abbiamo brevemente commentato. È possibile dunque una sociologia dei Sud? Ed è possibile non nel senso minimale che i Sud siano oggetto di analisi sociologica, ma nel senso più ampio per cui i luoghi, le relazioni, i contesti perturbino la teoria, la rendano vitale e capace di dare spiegazioni (parziali) e insieme plausibili del mondo? Alla domanda non siamo in grado di dare risposte definitive. Rispondere affermativamente significa rinunciare all'idea che una teoria generale della società sia possibile. Rispondere negativamente comporta l'incapacità di osservare la realtà e di partire da quell'osservazione per fare teoria. Forse, la risposta sta in due necessità, entrambe correlate:

- la prima riguarda la contaminazione del canone sociologico, la possibilità di intravedere, come ha sottolineato Toscano (2011) in un suo scritto recente, la rilevanza di altre sociologie rispetto a quelle standard. Contaminare il canone

significa allargare i criteri di selezione: includere, nella teoria sociale, riflessioni prodotte in luoghi diversi dai centri metropolitani di divulgazione del pensiero;

- la seconda rimanda a un utilizzo creativo della teoria. Il sociologo deve evitare di trasformarsi in uno di quei sapienti che Jonathan Swift descrive nei *Viaggi di Gulliver*. Immersi nelle loro riflessioni teoriche, hanno bisogno di servitori *ad hoc* (i *flappers*) che colpendoli gentilmente sulle orecchie, li risvegliano alla realtà. La teoria serve, è necessaria, ma solo se la si adotta non come gioco intellettuale di rimandi, ma come bagaglio di saperi cui lo scienziato sociale fa ricorso per attivare la propria immaginazione sociologica e capire meglio il mondo intorno a lui. Questo è possibile solo a patto che, come voleva Bourdieu (1990), la teoria rifletta su se stessa, quindi sui suoi limiti, ivi compresa la sua capacità di ragionare anche includendo la dimensione spaziale.

La questione è, evidentemente, molto complessa. Eppure va affrontata, forse nella direzione di una teoria generale che tenga conto dei processi effettivi, delle contraddizioni aperte, dei Sud che quotidianamente sperimentiamo. Il richiamo ai Sud, se è utile al teorico sociale, lo è in quanto ci indica che è tempo di rinunciare alla purezza della teoria generale, di contaminarla, forse addirittura come vuole de Sousa-Santos di costruire una teoria generale sulla sua impossibilità. Oppure, più modestamente, di dare avvio a una riflessione sociologica che non rimuova, ma parta dalla rilevanza dei luoghi, dell'esserci, delle contaminazioni tra esperienza e teoria. Le brevi considerazioni che qui abbiamo proposto servono in particolare a fissare un percorso di ricerca, valido anzitutto per noi, i due autori di queste considerazioni. La complessità degli autori presi in considerazione traccia le linee di una riflessione che va ampliata, ripresa, articolata, senza l'aspirazione, almeno da parte nostra, di giungere ad una risoluzione.

RIFERIMENTI

BANFIELD, E. C. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, The Free Press.

BELL HOOKS, (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli.

- BERNSTEIN, H. (1971), «Modernization Theory and the Sociological Study of Development», *Journal of Development Studies*, 7, n. 2, pp. 141-160.
- BOURDIEU, P. (1990), *In Other Words. Essays towards a Reflexive Sociology*, Stanford, Stanford University Press.
- CASSANO, F. (1996), *Il Pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.
- CASSANO, F. (2004), *Homo civicus*, Dedalo, Bari.
- CASSANO, F., Zolo D., (2007), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli.
- CLIFFORD, J.G. and Marcus, E. (eds), (1986), *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CONNELL, R. (2007), *Southern Theories*, Cambridge, Polity Press.
- DELANTY, G. (2011), «Modernity and the Escape from Eurocentrism», in Delanty, G. and Turner, S. (eds), *Routledge International Handbook of Contemporary European Social Theory*, London, Routledge, pp. 266-278.
- DURKHEIM, É. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan (trad. it. *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963).
- EISENSTADT, S. N. (2000), «Multiple Modernities», *Daedalus*, 129, n. 1, pp. 1-29.
- FERRARESE M. R. (2002), *Il diritto al presente, globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna, Il Mulino.
- GROSFUGUEL, R., CASTRO GOMEZ, S., (2005), *Giro decolonial, teoria critica y pensamiento heterarchico*, www.ram-wan.net, Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network
- JEDLOWSKI, P. (2013), *In un passaggio d'epoca*, Roma, Orthotes.
- KONTOPOULOS, K. M., (1993), *The logics of social structure*, New York, Cambridge University Press
- KUHN, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969).
- LEPENIES, W. (1985), *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München, Hanser (trad. it. *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, Bologna, Il Mulino, 1987).
- LUHMANN, N. (1995a), «Kausalität im Süden», *Soziale Systeme*, 1/1, pp. 7-28 (versione online: <http://www.soziale-systeme.ch/leseproben/luhmann.htm>).

LUHMANN, N. (1995b), «Inklusion und Exklusion», in Id., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 237-264.

MELUCCI, A. (1998), «Domanda di qualità, azione sociale e cultura: verso una sociologia riflessiva», in Id., *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Bologna, Il Mulino, pp. 15-30.

PARSONS, T. (1965), «Full citizenship for the Negro American?», in Parsons, T. and Clark, K.B. (eds), *The Negro American*, Boston, Beacon Press, 709– 754 (trad. it. «Piena cittadinanza per l'americano negro», in Id., *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, 1975, pp. 323-372).

PARSONS, T. (1977), *The Evolution of Societies*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

QUIJANO, A., (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

SAAVEDRA, M., Millán, R. (a cura di). (2012). *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba: Horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*. Colegio de Mexico.

SHIVA, V. (1995), *Monoculture della mente. Biodiversità, biotecnologia e agricoltura scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri.

SOSA SANTOS DE, B. (2009), *Introdução a de Sousa Santos, B. e Meneses, M. P., Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina.

SOSA SANTOS DE, B. (2008), *Diritto ed emancipazione sociale*, Troina (En), Città aperta

SOSA SANTOS DE, B. (2006), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

TOSCANO, M. A. (2011), «Introduzione», in Id. (a cura di), *Altre sociologie. Undici lezioni sulla vita e la convivenza*, Milano, Angeli, pp. 9-39.

TRAPANESE, E. V. (1997), «La “grande trasformazione” e le origini del pensiero sociologico», in Id. (a cura di), *Sociologia e modernità. Problemi di storia del pensiero sociologico*, Roma, NIS pp. 15-46.

VASAPOLLO, L., a cura di, (2008), *Capitale, natura e lavoro: l'esperienza di "Nuestra América"*, Milano, Jaca Book.

WALSH, C., (2007) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales, in *Nomadas*, pp.102-113, n. 26, Universidad Central, Colombia, nomadas@ucentral.edu.co

WEBER, M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr (trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958).

Recebido: 20/05/2017

Aprovado 05/10/2017