

**PORTANDO LATOUR ALL'ESTREMO:  
L'OCCIDENTE COME «PIÙ DI UNA CULTURA»  
E LE ORIGINI COLONIALI DELLA MODERNITÀ COME PROGETTO**

BERNARDO PACI\*

*Abstract:* l'articolo mira ad analizzare il rapporto fra la modernità come progetto, la scienza e l'Occidente attraverso una riconsiderazione della critica della modernità di Bruno Latour. In particolare, si sostiene che quest'ultima, così come altre teorie critiche, riproduce involontariamente le tesi eccezionaliste relative all'Occidente. Considerando casi tratti dalla storia coloniale della conoscenza e il ruolo degli intellettuali indigeni in essa, l'articolo riafferma il carattere globale della scienza moderna, indagando come questo sia stato misconosciuto attraverso le relazioni coloniali di potere e come questo abbia generato l'autorappresentazione dell'Occidente come «non meramente una cultura». Infine, l'articolo propone un'origine coloniale per la modernità come progetto, leggendola come logica culturale dell'impresa coloniale stessa.

*Keywords:* Bruno Latour – modernità – eccezionalismo occidentale – scienza globale – saperi indigeni

*Abstract:* the article aims at analysing the relationship between modernity as a project, science, and the West through a reassessment of Latour's critique of modernity. In particular, it is argued that this latter, as well as other critical theories, inadvertently reproduces Western exceptionalist theses. Considering cases taken from the colonial history of knowledge and the role of Indigenous intellectuals in it, the article restates the global character of modern science, investigating how it has been misrecognised through colonial relations of power and how this has generated the self-representation of the West as «not merely a culture». Finally, it proposes a colonial origin for modernity as a project, reading it as the cultural logic of the colonial enterprise itself.

*Keywords:* Bruno Latour – modernity – Western exceptionalism – global science – Indigenous knowledge

---

\* Bernardo Paci, Assegnista di ricerca in Storia contemporanea (11/HIST-03), Università degli Studi di Napoli «Federico II». Email: [bernardo.paci@unina.it](mailto:bernardo.paci@unina.it).

### **1. Introduzione: Latour, l'Occidente e l'invenzione della modernità**

In *Non siamo mai stati moderni*, Bruno Latour caratterizzava la modernità, contraddistinta da una «Costituzione»<sup>1</sup> atta a garantire la separazione e polarizzazione tra natura e società, umano e nonumano, moderno e premoderno, come un progetto non incompiuto, ma impossibile, al punto che essa produrrebbe costitutivamente sempre più «ibridi» che ne violano paradossalmente la stessa Costituzione dualistica<sup>2</sup>: «il mondo moderno non è mai esistito, nel senso che non ha mai funzionato secondo le regole della sua Costituzione»<sup>3</sup>. Di qui l'assunzione da parte di Latour di una posizione né antimoderna né postmoderna, bensì «nonmoderna», culminante nell'invito rivolto all'Occidente, avendo questo «inventato la modernità», a «disinventarla»<sup>4</sup>.

In questo senso, la riflessione di Latour si inserisce in un dibattito più ampio sulle caratteristiche e sulle contraddizioni della modernità. Da una parte essa può essere messa in relazione con numerose correnti del pensiero postmoderno, spesso configuratosi come autocritica interna della modernità occidentale: si pensi al concetto di modernità riflessiva proposto, fra gli altri, da Anthony Giddens<sup>5</sup>. I limiti delle «grandi narrazioni» costitutive della modernità furono notoriamente già evidenziati da Jean-François Lyotard<sup>6</sup>, mentre l'idea che questa sia strutturalmente percorsa da contraddizioni e conflitti è da ritrovarsi, con diverse sfumature e diversi gradi di ottimismo rispetto alla possibilità di una loro risoluzione non distruttiva, da autori come Jürgen Habermas<sup>7</sup> e Alain Touraine<sup>8</sup>. Analogamente, Zygmunt Bauman ha sottolineato non solo la permanente condizione di instabilità e incompiutezza della «modernità liquida», ma anche, a partire dalle riflessioni condotte da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*<sup>9</sup>, le sue profonde contraddizioni strutturali<sup>10</sup>. La riflessione di Latour può tuttavia essere messa in relazione anche con la critica della modernità eurocentrica sviluppata nell'ambito degli studi postcoloniali da autori come Dipesh Chakrabarty<sup>11</sup>, Partha Chatterjee<sup>12</sup> e Gurminder Bhambra<sup>13</sup>. In questi ultimi, così come in Latour, la critica della modernità non si limita a porre in evidenza le contraddizioni: attraverso l'integrazione del ruolo dei popoli colonizzati nella sua storia, è lo stesso

---

<sup>1</sup> B. Latour, 2018 [1991], 28.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, 196-198.

<sup>3</sup> *Ivi*, 61.

<sup>4</sup> *Ivi*, 204-205. Si veda anche B. Latour, 2016 [2005].

<sup>5</sup> U. Beck, A. Giddens, S. Lash, 1999 [1994].

<sup>6</sup> J.-F. Lyotard, 2008 [1979].

<sup>7</sup> J. Habermas, 2005 [1962].

<sup>8</sup> A. Touraine, 2005 [1992].

<sup>9</sup> T. W. Adorno, M. Horkheimer, 2010 [1947].

<sup>10</sup> Z. Bauman, 2007 [1987]; 2011 [1999].

<sup>11</sup> D. Chakrabarty, 2004 [2000].

<sup>12</sup> P. Chatterjee, 1993.

<sup>13</sup> G. Bhambra, 2007.

concetto di modernità, così come formulato nell'ambito della tradizione filosofica occidentale, ad essere messo in crisi. Con esso, entrano in crisi anche le diverse forme di «eccezionalismo occidentale» che lo informano più o meno scopertamente.

In questo quadro è da leggere l'affermazione di Latour per cui «l'Occidente e solo l'Occidente non sarebbe una cultura, non sarebbe solo una cultura<sup>14</sup>». La specificità dell'Occidente, nella sua stessa autorappresentazione, consisterebbe nella sua capacità di avere, attraverso la scienza, un accesso diretto alla natura, e non a «come fanno le altre società, una immagine o una rappresentazione simbolica della natura»; questo renderebbe possibile all'Occidente, e solo all'Occidente, anche la «mobilitazione» della natura stessa<sup>15</sup>. Allo stesso tempo, Latour sottolinea la necessità di non ridurre la modernità ad «illusione» o a «falsa coscienza dei moderni» e al contempo di non trasformarla in «essenza», ma di leggerla come «una forza aggiunta ad altre che essa ha per molto tempo avuto la capacità di rappresentare, di accelerare o di ridurre, mentre d'ora in avanti ha perso questa capacità»<sup>16</sup>, riconoscendo dunque l'efficacia reale della sua «Costituzione». La modernità come progetto che Latour presenta, in questo senso, fallisce due volte di fronte alle proprie premesse: una prima, costitutivamente, perché il suo solo modo di funzionare è paradossalmente contro se stessa; una seconda, storicamente, allorché il suo funzionamento paradossale la conduce alla sua crisi definitiva, che la rende incapace di agire del tutto.

In particolare, gli «ex-occidentali» diverrebbero finalmente capaci di vedere i limiti della modernità come progetto incontrandola nel presente globale come arma usata contro di loro da parte dei popoli ex-colonizzati<sup>17</sup>. Viene così il momento di «richiamare» la modernità nello stesso senso in cui «l'industria richiama un prodotto difettoso»<sup>18</sup>. Con la fine della modernità come progetto, per Latour viene meno anche l'esistenza stessa dell'Occidente, che torna alla dimensione delle aree geografiche e degli Stati che lo compongono: nondimeno, questi gli riconosce ancora la responsabilità, in quanto «inventore» della modernità, di «disinventarla», trasformando i vecchi progetti imperiali in nuove proposte di pace da portare diplomaticamente al nuovo tavolo dei negoziati della mondializzazione<sup>19</sup>.

Nella critica «nonmoderna» di Latour, incontriamo allora però un limite, che sembra configurarsi come un residuo proprio dell'autorappresentazione dell'Occidente nei termini della modernità come progetto. Si tratta, per l'appunto, della rappresentazione della modernità, indipendentemente dallo statuto ontologico che le conferiamo e dal

---

<sup>14</sup> B. Latour, 2018 [1991], 128.

<sup>15</sup> Sul problematico binomio natura-cultura e sulla necessità di un suo superamento, si veda P. Descola, 2021 [2005].

<sup>16</sup> Ivi, 61.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, 208.

<sup>18</sup> Ivi, 191.

<sup>19</sup> Ivi, 205.

giudizio che ne diamo, come frutto «partenogenetico» dell'Occidente stesso; il medesimo limite si applica anche alla concezione delle scienze:

«L'esempio della storia delle scienze europee è quello che più colpisce poiché ora, grazie ai nostri colleghi storici, questo tratto essenziale della storia occidentale, ovvero l'irruzione delle scienze universali, non è più ciò che ci separa dagli altri — come se noi avessimo la natura e loro dovessero accontentarsi delle rispettive culture — bensì ciò che ci permette di riprendere il discorso con tutti gli altri. [...] Era la menzognera storia delle scienze fatta di «rottture epistemologiche» radicali che ci impediva di comprendere l'Europa, e dunque di comprendere il contrasto con «gli altri». Tutto cambia se rendiamo le nostre scienze oggettive e le nostre tecniche efficaci [...]. *L'Europa, cambiando la storia delle scienze, ha cambiato la storia tout court*. All'improvviso ci accorgiamo, retrospettivamente, che gli «altri» non lo sono più nello stesso modo. Ma allora, se non sono più gli «altri» di prima, diventa finalmente possibile presentarci a loro in maniera differente»<sup>20</sup>.

Difficilmente si potrebbe essere in disaccordo con l'affermazione per cui le scienze sarebbero, almeno in potenza, un terreno di dialogo globale percorribile da questo punto di vista. Assai più discutibile è però la ragione che ne viene fornita, così come l'identificazione stessa delle scienze come esclusivamente europee, come appare anche guardando ad un altro passo dello stesso testo: allorché infatti Latour accusa Lévi-Strauss<sup>21</sup> di difendere i «primitivi» non riuscendo a far altro che immaginare il «pensiero selvaggio» come anticipazione o parente delle «scienze esatte» europee, non fa che rendere più profondo «l'abisso» che separa le «altre culture» da queste ultime. In questo modo, infatti, anche la scienza, pur ripensata e letta al di fuori della modernità come progetto, appare del pari come frutto di una «partenogenesi» dell'Occidente. Il tremendo sconvolgimento delle nozioni di modernità e di scienza, del loro statuto ontologico e del valore che viene loro riconosciuto, prodotto dalla critica di Latour, insomma, rischia non solo di lasciare paradossalmente intatta la loro relazione privilegiata con l'Occidente, ma di riprodurla. Nella sua ricostruzione, infatti, l'origine della «Costituzione» della modernità è a sua volta attribuita ad uno sviluppo tutto interno all'Europa: per quanto il suo valore, il suo presunto successo, il suo statuto ontologico siano pesantemente rivalutati da Latour, la modernità resta per lui una «invenzione» dell'Occidente che, a ben guardare, riposa ancora su una sua specificità culturale, con tutti i rischi essenzialistici che questo comporta, per quanto destituita di tutto il peso usualmente attribuito ad essa dai numerosi e vari difensori dell'eccezionalismo occidentale<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Ivi, 210-211.

<sup>21</sup> Ivi, 129-130. Cfr. anche C. Lévi-Strauss, 2010 [1962], 288-290.

<sup>22</sup> Limitandosi a due esempi particolarmente influenti, si considerino M. Weber, 1976 [1905] e D.S. Landes, 2002 [1998].

## ***2. La persistenza dell'eccezionalismo occidentale nella critica***

La riproduzione involontaria dell'eccezionalismo occidentale riscontrata in Latour è ben lungi dal rappresentare una sua idiosincrasia: a ben vedere, un grandissimo numero di critiche della modernità sembrano incorporare in diversi modi forme più o meno residuali dei vecchi eccezionalismi «trionfanti» che strutturavano la buona coscienza dell'Occidente nella «età dell'oro» del colonialismo e dei sogni imperiali. In molti casi, la conservazione nella critica di questo eccezionalismo culturale, che implica la distinzione radicale tra l'Occidente e il resto del mondo per cause interne all'Occidente stesso, non è altro che il rovesciamento degli eccezionalismi «trionfanti» sopra menzionati: cambiati di segno, questi passano dalla strutturazione della buona coscienza occidentale – il fardello dell'uomo bianco – a quella della «coscienza infelice» occidentale. Non necessariamente il loro contenuto specifico resta lo stesso nei due casi: ma restano immutate le relazioni tra i diversi elementi che compongono il discorso.

Si paragonino il classico resoconto coloniale ottocentesco della conquista del Messico di William Prescott e quello critico di Tzvetan Todorov: nel primo, il superiore valore degli Spagnoli, la loro cultura militare, il loro fervore religioso, la brillantezza strategica di Cortés e la sua superiorità su Moctezuma assicurano la vittoria d'un «pugno di avventurieri» su grandi e feroci eserciti indigeni; nel secondo, la superiore comprensione della psicologia e delle relazioni sociali umane degli Spagnoli, la loro cultura della comunicazione e, ancora, la brillantezza strategica di Cortés e la sua superiorità su Moctezuma, assicurano purtroppo la loro vittoria, pur pochi, contro grandi ma in fondo già condannati eserciti indigeni<sup>23</sup>. Prescott rivendica la conquista del Messico come grande impresa occidentale, e anzi la recupera e propone come modello per i colonizzatori suoi contemporanei; Todorov ovviamente non approva le vicende coloniali, condanna i colonizzatori e stigmatizza la perdita della ricchezza culturale indigena. Nondimeno, in entrambi i casi la vittoria dei colonizzatori viene rappresentata come scontata, non a causa di rapporti di forza eccezionalmente favorevoli, ma, al contrario, nonostante rapporti di forza eccezionalmente sfavorevoli: il divario è in entrambi i casi colmato da una tesi eccezionalista, che vede l'unicità culturale dell'Occidente come causa primaria del successo dell'impresa coloniale, indipendentemente da come questa viene valutata e rappresentata.

Ci sono tuttavia anche casi assai più complessi, che si possono, forse paradossalmente, rintracciare all'interno della costellazione degli studi postcoloniali e della critica decoloniale. È il caso, ad esempio, del paradigma delle «modernità alternative» proposto da Dilip Gaonkar<sup>24</sup>, dove la pluralizzazione della modernità come

---

<sup>23</sup> W. H. Prescott, 1992 [1843]; T. Todorov, 2014 [1982].

<sup>24</sup> D. P. Gaonkar (ed.), 2001.

progetto finisce per risolversi nella moltiplicazione degli eccezionalismi culturali, in cui l'autorappresentazione eccezionalistica dell'Occidente funge essa stessa, di fatto, da modello. Anche Walter D. Mignolo tende a riprodurre questo schema, spingendosi fino a eccessi pericolosamente essenzialistici<sup>25</sup>: si consideri, ad esempio, la sua affermazione per cui la cultura occidentale, unica al mondo, si fonderebbe sul primato dell'ontologia sull'epistemologia, mentre varrebbe l'opposto per tutte le culture «non occidentali»<sup>26</sup>; affermazione non molto distante, per spirito, dall'attribuzione fatta da Latour del dualismo alla cultura occidentale e del monismo alle culture «non occidentali»<sup>27</sup>. Più in generale, Mignolo tende ad assumere come dato e a rinforzare la frontiera (che concepisce di fatto come «civiltà»<sup>28</sup>), «l'abisso» esistente tra l'Occidente e il resto del mondo: per quanto il suo fine sia ovviamente anticoloniale, l'esito finale della sua insistenza su tale differenza è quello di riprodurre «il mito di un'Europa autogenerata e isolata, che si sviluppa da sé senza dipendere da nessun altro sulla terra»<sup>29</sup>; un mito, ricorda Grosfoguel, che fa tutt'uno con «il mito della modernità»<sup>30</sup>. È inoltre bene ricordare che questi eccezionalismi si riflettono ben al di là della rappresentazione e in generale della sfera culturale, avendo da tempo penetrato discipline come l'economia dello sviluppo<sup>31</sup>, dove l'eccezionalismo occidentale prende la forma di una capacità culturalmente specifica di accumulare più (o più velocemente degli altri) capitale umano<sup>32</sup>, e le politiche che essa informa; anche qui, la critica ha spesso riprodotto a sua volta il medesimo eccezionalismo<sup>33</sup>, contribuendo a riprodurre teorie endogene dello sviluppo che obliterano il ruolo delle relazioni coloniali nella costituzione del mercato mondiale e nella costruzione delle condizioni di possibilità dell'accumulazione capitalistica in Europa.

La riproduzione del mito della «autogenerazione» dell'Europa, cui corrisponde, come si è visto, la persistenza di un rapporto privilegiato fra l'Occidente, la scienza e la modernità come progetto anche nella critica, sembra inoltre implicare, in ciascuno degli esempi menzionati, la dilatazione del dominio della cultura occidentale stessa nello spazio e nel tempo: l'assoluta differenza e «separatezza» dell'Occidente rispetto al resto del mondo implica necessariamente, data l'espansione coloniale dell'Occidente stesso in tutto il globo, che esso si sia di fatto sostituito alle «culture non occidentali» in ogni spazio colonizzato. Anche Mignolo, così attento alle specificità culturali indigene e al loro ruolo nella resistenza anticoloniale, tende a rappresentare il rapporto tra la monolitica cultura occidentale e queste ultime in termini sempre puramente negativi:

---

<sup>25</sup> Cfr. J. Franzé, 2013.

<sup>26</sup> Cfr. W. D. Mignolo, 1995; W. D. Mignolo, C.E. Walsh, 2018.

<sup>27</sup> Cfr. B. Latour, 2018 [1991], 135.

<sup>28</sup> S. Mezzadra, 2020.

<sup>29</sup> R. Grosfoguel, 2012, 89 (traduzione mia).

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. K. Sanyal, 2010 [2007].

<sup>32</sup> Cfr. G. Langelett, 2022.

<sup>33</sup> M. Foucault, 2009 [1979], 231-232.

invisibilizzazione, silenziamento, marginalizzazione, esclusione, distruzione, soppressione delle seconde ad opera della prima<sup>34</sup>. Anche Latour, peraltro, sembra almeno in parte condividere questo orientamento (in maniera tuttavia assai meno raffinata di Mignolo, in questo senso), allorché cita la «distruzione generale delle culture»<sup>35</sup>, in un passo oltretutto contiguo a quello in cui parla della scoperta dei limiti della modernità come progetto da parte degli «ex-occidentali» nel momento in cui questa viene adottata dai paesi ex-colonizzati.

Questa rappresentazione negativa delle «culture non occidentali», che essa muova dal mito trionfante dell'Occidente civilizzatore, dal rimorso e dalla «melancolia postcoloniale» o da una ricostruzione pienamente simpatetica con esse come quella di Mignolo, oblitera la natura globale della scienza moderna<sup>36</sup>, ossia la natura «più-che-occidentale» della «scienza occidentale». Il fatto che l'Occidente rivendichi la «partenogenesi» della scienza moderna, e così il monopolio su di essa, attraverso la propria autorappresentazione come autogenerato, autonomo e separato dal resto del mondo, non implica perciò che essa sia stata realmente prodotta unicamente in seno all'Occidente. Riprendiamo e radicalizziamo la metafora di Latour: la modernità è una merce difettosa che l'Occidente, industria che l'ha prodotta, deve ritirare dal mercato; l'industria possiede la merce e ne dispone in virtù dei vigenti rapporti di proprietà e dei processi di sfruttamento che rendono possibile la produzione; ma non è l'industria che ha prodotto la merce, bensì chi vi ha materialmente lavorato; e la produzione della scienza moderna, da questo punto di vista, non può essere rappresentata che come l'effetto di processi globali, non basata tuttavia sulla collaborazione tra pari, ma su gerarchie coloniali e rapporti asimmetrici di natura espropriativa<sup>37</sup>.

Sembra allora che il solo modo per evitare la riproduzione dell'eccezionalismo occidentale, e allo stesso tempo il solo modo per portare a compimento la critica di Latour, talvolta sbrigativo nella considerazione del peso della storia coloniale su quella delle scienze e sul presente globale<sup>38</sup>, sia prendere sul serio la natura globale della storia della scienza<sup>39</sup> e al contempo il ruolo delle asimmetrie costitutive dei rapporti di potere coloniali nel suo sviluppo storico, nel quadro dell'espansione globale del capitalismo a partire dalla prima modernità<sup>40</sup>. La contestazione del carattere esclusivamente occidentale della scienza e della modernità come progetto può compiersi a sua volta pienamente solo se mira ad eliminare il fondamento di ogni eccezionalismo culturale, ossia l'autorappresentazione dell'Occidente come autonomo e «separato» dal resto del mondo. È pertanto necessario interrogarsi sulle condizioni storiche che, nella loro

---

<sup>34</sup> W.D. Mignolo 1995.

<sup>35</sup> B. Latour, 2018 [1991], 212. Si tratta peraltro, come ormai noto, di un mito coloniale. Cfr. M. Restall, 2016 [2003].

<sup>36</sup> Cfr. J. Poskett, 2022.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, 3-10; B. Paci, 2023.

<sup>38</sup> Cfr. B. Latour, 2018 [1991], 191-218.

<sup>39</sup> J. Poskett, 2022.

<sup>40</sup> Cfr. B. Paci, 2023.

materialità e contingenza, hanno reso possibile la rappresentazione dell'Occidente come «più di una cultura».

### **3. Come l'Occidente divenne più di se stesso: la globalità della scienza e le origini coloniali della modernità come progetto**

La cultura europea della prima modernità non distingueva natura e società più di qualsiasi altra cultura del mondo. Cristoforo Colombo viaggiava con la mappa di Toscanelli in tasca e il cosmo di Dante in testa, scorgendo segni divini in ogni paesaggio e cercando la montagna del Purgatorio dietro ogni orizzonte. Nel corso del Rinascimento si diffuse la fascinazione per i testi ermetici, attraverso cui furono costruite corrispondenze tra ordini e scale dell'essere tali da far impallidire ogni semplice schema biunivoco tra ordine naturale e ordine sociale. Storia e mito, classico e biblico, si fusero per dar conto dell'esistenza delle Americhe, inaugurando durature tradizioni fantasiosissime in cui nulla o quasi troveremmo della nostra definizione di «moderno»: basti considerare la rilevanza ed influenza di una figura come quella di Athanasius Kircher<sup>41</sup>. Quando nel 1536 Motolinía scrisse la sua *Historia de los Indios de la Nueva España*, la prima storia europea del Nuovo Mondo, è al *De Civitate Dei* di Agostino e alla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea che guarda, ed è una storia dove l'intreccio fra società, natura e divinità è ben difficile da sciogliere<sup>42</sup>.

Di contro, nel 1570, Francisco Hernández, medico personale di Filippo II, viene inviato dal re nelle Americhe a svolgere una spedizione, che durerà sette anni, volta a studiare le piante e gli animali della Nuova Spagna. I sedici volumi manoscritti che ne scaturirono, presto tradotti dal latino in spagnolo, nahuatl e italiano, furono centrali in particolare per la fondazione e lo sviluppo della botanica come scienza «europea» moderna: la vecchia catalogazione basata sulla tradizione greco-romana, che conteneva circa seicento specie di vegetali, fu ampliata fino a oltre le tremila<sup>43</sup>, senza contare gli usi medici e commerciali delle piante «scoperte», del resto al centro degli interessi del re e di Hernández stesso. Se ci affidassimo all'autorappresentazione dell'Occidente come autogenerato, autonomo e separato, saremmo certo portati a immaginare il lavoro di Hernández come una delle prime dimostrazioni della presunta capacità culturale specificamente europea di accedere «direttamente» alla natura attraverso la scienza: lo immagineremmo come un moderno naturalista, il cui lavoro sul campo costituirebbe un antecedente diretto dello sviluppo del laboratorio, descritto da Latour in relazione a Boyle<sup>44</sup>, come perno della scienza occidentale moderna.

---

<sup>41</sup> Cfr. P. Findlen, 2004.

<sup>42</sup> Cfr. T. de Benavente Motolinía, 1969; S. Gruzinski, 2018 [2017], 34-45.

<sup>43</sup> Cfr. J. Cañizares-Esguerra, 2005.

<sup>44</sup> Si veda B. Latour, 2018 [1991], 30-33.

Non ci si potrebbe sbagliare di più: Hernández non accede direttamente alla natura, ma ai saperi botanici e medici degli intellettuali indigeni. Né il suo lavoro può essere letto come antecedente del metodo antropologico, e neppure come attività di «depurazione» di questi stessi saperi: non solo infatti le illustrazioni delle piante e degli animali contenute nella sua opera furono realizzate direttamente da artisti indigeni<sup>45</sup>, ma le sue stesse descrizioni in latino risultano straordinariamente simili a quelle contenute nel *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* realizzato negli stessi anni da due intellettuali nahua, formati nel collegio francescano di Santa Cruz de Tlatelolco, Martín de la Cruz e Juan Badiano<sup>46</sup>. Quello di Hernández è un lavoro di collazione e traduzione assai più che di produzione di conoscenza scientifica: non sistematizza saperi dispersi e «tradizionali», non è lui a conferire carattere scientifico alle conoscenze che accumula, perché esso vi è di fatto già contenuto. Se ci sono antecedenti del laboratorio scientifico moderno come caratterizzato da Latour in questa vicenda, questi sono gli orti botanici precoloniali, in parte distrutti o abbandonati nel corso della conquista, ma in parte ancora esistenti e visitabili durante la spedizione di Hernández, ad esempio nella città di Texcoco<sup>47</sup>.

Non dissimilmente, l'accumulazione di conoscenze storiche e geografiche sul Nuovo Mondo attraverso le *Relaciones Geográficas*<sup>48</sup> si basò principalmente sulle preesistenti conoscenze indigene, per quanto disarticolate e riarticolate attraverso lo strumento del questionario, e pertanto «tradotte» in termini comprensibili ai colonizzatori spagnoli e da loro utilizzabili; anche in questo caso, le mappe erano spesso realizzate direttamente da scribi indigeni, o copiate o ricavate da mappe indigene<sup>49</sup>, con evidenti ricadute sulla costruzione della geografia come scienza «europea» moderna. Gli esempi potrebbero evidentemente essere moltiplicati e tratti da diversi contesti spaziali e temporali nell'arco dell'intera età moderna<sup>50</sup>.

In tutti questi casi non si può dire, come fa ad esempio Mignolo<sup>51</sup>, che il «contenuto» delle conoscenze indigene sia appropriato all'interno della cultura «europea» senza che alcunché resti della loro «forma»: come osservato, l'operazione di traduzione attraverso cui i colonizzatori appropriano i saperi indigeni preesistenti è ben lungi dal cancellare ogni residuo della loro origine indigena, che si conserva nelle illustrazioni, nelle mappe e persino nei testi ben oltre il mero contenuto. Non si può neppure dire, come nel passo di Lévi-Strauss richiamato da Latour<sup>52</sup>, che questi saperi indigeni anticipino in forma più grezza la scienza «europea» moderna: il rapporto tra i due non è di analogia, ma semmai di co-produzione, dal momento che i primi sono integrati direttamente nella seconda. Si tratta, al più, di misconoscimento del contributo dei saperi indigeni in quanto indigeni

---

<sup>45</sup> Cfr. J. Poskett, 2022, 29-32.

<sup>46</sup> Cfr. J. Cañizares-Esguerra, 2005.

<sup>47</sup> Cfr. J. Poskett, 2022, 29.

<sup>48</sup> Cfr. H. F. Cline, 1964; A. Barrera, 2006.

<sup>49</sup> Cfr. B. E. Mundy, 1996; Boscani Leoni, 2021.

<sup>50</sup> Cfr. J. Poskett, 2022.

<sup>51</sup> Cfr. W.D. Mignolo, 1995.

<sup>52</sup> Cfr. B. Latour, 2018 [1991], 129-130.

nella costituzione storica della scienza «europea» moderna: è precisamente questo misconoscimento, del resto, che rende possibile la sua caratterizzazione come europea o occidentale e la riproduzione del mito di un Occidente autogenerato, autonomo e separato. Questo misconoscimento, tuttavia, non è un'operazione meramente intellettuale, ma si fonda sulla materiale asimmetria nei rapporti di potere che caratterizza la realtà coloniale. Il colonialismo non distrugge le culture indigene (anche se questo fine spesso rientra in progetti politici coloniali), ma piuttosto le appropria: al più, la loro distruzione (parziale) e il loro misconoscimento sono funzionali precisamente alla loro appropriazione<sup>53</sup>. L'Occidente si presenta allora come «non solo una cultura» precisamente perché si costituisce storicamente come «più di una cultura» nella misura in cui costituisce il proprio sapere a partire da una somma di più culture, ossia perché incorpora, attraverso i rapporti di potere coloniali, i saperi sviluppati da «altre culture» e ne misconosce al contempo l'origine «altra» grazie a questi stessi rapporti di potere.

Se ci si volesse impegnare ad ogni costo a difendere l'eccezionalismo culturale dell'Occidente, si potrebbe sostenere, e si tratterebbe di una posizione non distante, per spirito, da quella di Todorov<sup>54</sup>, che sia allora questa capacità di appropriare, tradurre e adottare i saperi delle «altre culture» l'unicità culturale dell'Occidente. Si tratterebbe però di una tesi difficilmente difendibile: la circolazione di saperi tra culture differenti, che prevede per forza di cose diverse forme di adattamento e traduzione, è una costante dell'intera storia umana. La specificità dei processi di appropriazione dei saperi di «altre culture» da parte dell'Occidente, così come del misconoscimento che implicano, non risiede dunque in una qualche capacità unicamente occidentale di comprendere l'alterità o di tradurre i saperi altrui, ma nella specificità storica e materiale dei rapporti di potere coloniali. Si tratta di una specificità relazionale e situazionale, non di caratteristiche intrinseche alla cultura occidentale. Si può al più sostenere che, attraverso l'accumulazione di esperienze coloniali e la circolazione di saperi e tecniche legate alla colonizzazione, l'Occidente abbia sviluppato una progressiva «specializzazione» che ha accelerato tali processi di appropriazione nei progetti coloniali successivi. Si tratterebbe però pur sempre di fenomeni storici e materiali di graduale accumulazione di conoscenze, non di specificità culturali intrinseche all'Occidente. Un'ulteriore riprova, in questo senso, si ha se si considerano gli agenti che effettuavano materialmente le operazioni di traduzione: di norma non i colonizzatori, ma intellettuali locali, indigeni o meticci, formati tanto nella cultura indigena quanto in quella europea, capaci, per la posizione intermedia che occupavano, di tradurre i saperi tra lingue e codici culturali diversi. È il caso degli «assistenti» indigeni di Bernardino de Sahagún in Nuova Spagna<sup>55</sup> o del colonnello Colin

---

<sup>53</sup> Cfr. B. Paci, 2023.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*.

<sup>55</sup> Cfr. B. de Sahagún, 2011; V. Ríos Castaño, 2014.

MacKenzie nell'India britannica<sup>56</sup>. In questi casi, è lo stesso rapporto di sfruttamento del loro lavoro intellettuale a rendere possibile il misconoscimento.

Se occorre allora rinunciare anche all'ultimo residuo dell'eccezionalismo occidentale, la cui origine coloniale è dunque piuttosto chiara, riconoscendo che il presunto carattere «europeo» della scienza moderna non deriva da specificità culturali intrinseche ad un Occidente autogenerato, autonomo e separato, ma dalle asimmetrie materiali esistenti nei rapporti di potere coloniali, che hanno reso possibile al contempo l'appropriazione dei saperi «non occidentali» e il misconoscimento di questa stessa appropriazione, occorre rivedere anche la tesi di Latour relativa all'origine occidentale della modernità come progetto. Questa è infatti, come si è visto, inscindibile dall'adesione al carattere «europeo» della scienza moderna: una volta che questa è interamente restituita alla sua globalità costitutiva e una volta che la tesi eccezionalista viene così a cadere del tutto, la rappresentazione della modernità come invenzione europea, indipendentemente dallo statuto ontologico che se ne riconosce e dal giudizio che se ne dà, cessa di essere possibile. Questo non implica abbracciare la pluralizzazione delle modernità alternative, come proposta ad esempio da Gaonkar<sup>57</sup>, che, come si è detto, tende a moltiplicare gli eccezionalismi piuttosto che a contestarli, oltre ad essenzializzare le differenze culturali. Significa, semmai, riconoscere il carattere globale della modernità come progetto; carattere globale che, al pari di quello della scienza, non si basa tuttavia su collaborazioni tra pari, ma sull'asimmetria di potere costitutiva della situazione coloniale. La modernità come progetto è allora inscindibile dal colonialismo come processo storico<sup>58</sup>, ma ciò non implica che essa sia un'invenzione europea, nata in seno alla cultura europea in quanto tale: anch'essa ha natura relazionale e situazionale, ossia sorge allorché si pone la necessità di appropriare, e tradurre per appropriare, i saperi dei colonizzati. Questi sono necessari non solo per la costruzione della colonia e la maggiore efficienza del suo governo, ma anche per la stessa costituzione della scienza moderna, come si è visto, e per la costituzione dei processi di accumulazione capitalistica coloniale e dello stesso mercato mondiale<sup>59</sup>. È l'incontro specificamente coloniale con una pluralità di società e culture differenti a creare l'esigenza di una polarizzazione tra natura e società, di una costruzione ed «esportazione» della frontiera fra umano e nonumano in questo dominio, della «Costituzione» moderna stessa: ma non si tratta di un esito scontato e già contenuto in potenza nella cultura occidentale, bensì di qualcosa che scaturisce storicamente e specificamente dalla materialità delle diverse situazioni coloniali. Si consideri ad esempio l'uso fatto da Francisco de Vitoria del «diritto naturale» per legittimare la conquista dell'America<sup>60</sup>: l'operazione è volta precisamente a superare le giustificazioni arbitrariamente basate sulla religione e sull'autorità papale, il cui particolarismo è così di

---

<sup>56</sup> Cfr. P. B. Wagoner, 2003.

<sup>57</sup> Cfr. D. P. Gaonkar, 2001.

<sup>58</sup> Cfr. R. Grosfoguel, 2012.

<sup>59</sup> Cfr. A. M. Bigelow, 2020; M. Draper, 2021.

<sup>60</sup> Cfr. F. de Vitoria, 1996.

fatto riconosciuto, radicando la legittimità della guerra di conquista in un'idea di natura separata dalla società e pertanto capace di conferire fondamento dall'esterno. Si tratta evidentemente di una forma di «mobilitazione» della natura<sup>61</sup>, ma questa non si sarebbe resa necessaria in assenza della differenza culturale fra spagnoli e indigeni nel quadro dell'incontro coloniale: non è un caso se è proprio nella *Relectio de Indis* che il giurista trasferisce lo *jus gentium* dal dominio del diritto positivo, dove ancora lo collocava in opere precedenti<sup>62</sup>, a quello del diritto naturale.

In questo senso, si potrebbe sostenere che la modernità come progetto non sia altro che la logica culturale dell'impresa coloniale.

#### **4. Per concludere: ancora sulla provincializzazione dell'Europa**

Dipesh Chakrabarty apriva *Provincializzare l'Europa* affermando che non è «quella parte del mondo che chiamiamo "Europa"»<sup>63</sup> che occorre oggi provincializzare: quella «è già stata provincializzata dalla storia»<sup>64</sup>. Scriveva al contrario: «L'Europa che intendo provincializzare, o decentrare, è una figura immaginaria che rimane profondamente intessuta nelle *forme schematiche e stereotipiche* costitutive di alcuni dei modi di pensare abituali che sottendono invariabilmente ai tentativi delle scienze sociali di affrontare le questioni relative alla modernità politica dell'Asia meridionale»<sup>65</sup>. L'Europa e l'Occidente di cui si è parlato<sup>66</sup> condividono evidentemente il medesimo statuto.

Il percorso tracciato nel presente lavoro ha messo in luce come la critica di Bruno Latour alla modernità occidentale non possa essere separata dal dibattito più ampio sulle sue implicazioni globali e coloniali. Si è visto che Latour, nel descrivere il fallimento della Costituzione moderna – progetto che separa natura e società, umano e non-umano, Occidente e non-Occidente – invita a «disinventare» la modernità, riconoscendo l'impossibilità di un suo funzionamento secondo i principi dualistici che la caratterizzano. Tuttavia, come la storia globale delle scienze e le riflessioni postcoloniali e decoloniali stanno crescentemente mostrando, questo processo di «disinvenzione» richiede di riconoscere il contributo fondamentale delle culture non occidentali e il ruolo del colonialismo nella costruzione stessa della modernità. L'analisi svolta ha evidenziato come la modernità, lungi dall'essere un prodotto autonomo dell'Occidente, sia il risultato di un processo globale, strettamente legato all'espansione coloniale. La scienza moderna, spesso vista come simbolo dell'eccezionalismo occidentale, ha in realtà radici profonde nelle interazioni con i saperi indigeni e nei processi di appropriazione e traduzione che

---

<sup>61</sup> B. Latour, 2018 [1991], 64.

<sup>62</sup> Cfr. F. de Vitoria, 1932-1952.

<sup>63</sup> D. Chakrabarty, 2004 [2000], 15.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, 16.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*.

caratterizzarono il contesto coloniale. La figura di Francisco Hernández, e il suo lavoro nelle Americhe, è solo uno dei molti esempi che dimostrano come i saperi scientifici europei si siano sviluppati grazie al contributo delle popolazioni colonizzate, i cui saperi venivano frequentemente rielaborati all'interno del contesto europeo nel quadro degli asimmetrici rapporti di potere coloniali.

In questo contesto, si rende evidente che la critica di Latour alla modernità non può prescindere da una riflessione sulle dinamiche di potere e conoscenza che hanno costituito l'Occidente come «più di una cultura». L'idea di un'Europa autonoma e autogenerata, che fonda la sua superiorità sulla scienza e sulla razionalità, viene così messa in crisi persino nel quadro di critica radicale elaborato da Latour. Come si è visto, questa non tiene conto del contributo globale alla costruzione della modernità – a prescindere dallo statuto storico, ontologico ed epistemologico a questa riconosciuto –, né del fatto che l'Occidente abbia costruito la propria identità culturale non solo tramite la separazione da altre culture, ma anche attraverso l'assimilazione e la negazione del contributo di queste ultime.

In questo senso, nonostante la critica «nonmoderna» di Latour mirasse a mostrare il carattere impossibile e addirittura paradossale della modernità come progetto, si è visto che un residuo degli eccezionalismi culturali passati dell'Occidente ha continuato a pesare anche sul suo sforzo critico. Tuttavia, una volta che si siano ammessi la costitutiva globalità della scienza e l'origine coloniale della modernità come progetto, diviene impossibile chiedere al fu Occidente di «disinventare» la modernità: proprio come la scienza «europea» moderna, non solo essa non gli appartiene oggi, ma non gli è mai appartenuta.

Il carattere «occidentale» della modernità condivide il duplice fallimento che Latour aveva identificato nella modernità come progetto in generale: esso fallisce non solo perché entra in crisi storicamente nel presente postcoloniale globale; fallisce costitutivamente, poiché esso può costituirsi come «non solo una cultura», come «più di una cultura», solo perché è «più che occidentale», solo perché fonda la sua esistenza sul misconoscimento della natura costitutivamente globale della scienza e della modernità stessa come progetto. In questo senso, l'Occidente come «più di una cultura» è impossibile e paradossale tanto quanto la modernità in Latour. L'ultima, pur modesta prerogativa di «convocare l'assemblea» negoziale della mondializzazione che egli gli riconosce come «inventore» della modernità deve a sua volta venir meno insieme all'ultimo residuo mitico dell'eccezionalismo occidentale. Se «l'ex-Occidente» vorrà contribuire al «tavolo dei negoziati» della mondializzazione, dovrà farlo a partire dal riconoscimento di non essere «non solo una cultura», accettando, oltre alle conseguenze delle proprie responsabilità coloniali, che la «paternità» della modernità come progetto, indipendentemente dal giudizio che se ne dà, debba essere globalmente redistribuita.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO Theodor W., HORKHEIMER Max, 2010, *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi, Torino (ed. or. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Querido Verlag, Amsterdam, 1947).

BARRERA Antonio, 2006, «Empire and Knowledge: Reporting from the New World». In *Colonial Latin American Review*, n. 15(1), 39-54.

BAUMAN Zygmunt, 2007, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*. Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals*. Polity, Cambridge, 1987).

BAUMAN Zygmunt, 2011, *Modernità liquida*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Liquid Modernity*. Polity, Cambridge – Malden, 2000).

DE BENAVENTE MOTOLINÍA Toribio, 1969, *Historia de los Indios de la Nueva España*. Porrúa, México.

BECK Ulrich, GIDDENS Anthony, LASH Scott, 1999, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*. Asterios, Trieste (ed. or. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press, Redwood City, 1994).

BHAMBRA Gurinder K., 2007, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Palgrave MacMillan, Basingstoke.

BIGELOW Allison M., 2020, *Mining Language: Racial Thinking, Indigenous Knowledge, and Colonial Metallurgy in the Early Modern Iberian World*. Omohundro Institute of Early American History and Culture-University of North Carolina Press, Chapel Hill.

BOSCANI LEONI Simona, 2021, «Between the Americas and Europe: Mapping Territories through Questionnaires, 16th–18th Centuries». In *Connecting Territories: Exploring People and Nature, 1700-1845*, edited by Simona Boscani Leoni, Sarah Baumgartner, Meike Knittel, 23-53. Brill, Leiden-Boston.

CAÑIZARES-ESGUERRA Jorge, 2005, «Iberian Colonial Science». In *Isis*, n. 96(1), 64-70.

CHAKRABARTY Dipesh, 2004, *Provincializzare l'Europa*. Meltemi, Roma (ed. or. *Provincializing Europe*. Princeton University Press, Princeton, 2000).

CHATTERJEE Partha, 1993, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, Princeton.

CLINE Howard F., 1964, «The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586». In *The Hispanic American Historical Review*, n. 44(3), 341-374.

DESCOLA Philippe, 2021, *Oltre natura e cultura*. Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 2005).

DRAPER Mary, 2021, «Indigenous and African Intellectual Labour and the Commodities of Vast Early America». In *Esboços: Histórias em Contextos Globais*, n. 28(49), 716-727.

FINDLEN Paula (ed.), 2004, *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge, London-New York.

FOUCAULT Michel, 2009, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Feltrinelli, Milano (ed. or. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Gallimard Seuil, Paris, 1979).

FRANZÉ Javier, 2013, «Fisionomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración». In *Tabula Rasa*, n. 18, 211-232.

GAONKAR Dilip P. (ed.), 2001, *Alternative Modernities*. Duke University Press, Durham.

GROSGOUEL Ramón, 2012, «Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas», in *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, n. 1(3), 88-104.

GRUZINSKI Serge, 2018, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*. Cortina, Milano (ed. or. *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*. Fayard, Paris, 2017).

HABERMAS Jürgen, 2005, *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari, Laterza (ed. or. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand, Neuwied am Rhein, 1962).

LANDES David S., 2002, *La ricchezza e la povertà delle nazioni. Perché alcune sono così ricche e altre così povere*. Garzanti, Milano (ed. or. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some So Poor*. Little & Brown, Boston, 1998).

LANGELETT George, 2002, «Human Capital: A Summary of the 20th Century Research», in *Journal of Education Finance* 28(1), 1-23.

LATOUR Bruno, 2016, *Disinventare la modernità. Conversazioni con François Ewald*. Elèuthera, Milano (ed. or. *Un monde pluriel mais commun*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005).

LATOUR Bruno, 2018, *Non siamo mai stati moderni*. Eléuthera, Milano (ed. or. *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte, Paris, 1991).

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010, *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *La pensée sauvage*. Plon, Paris, 1962).

LYOTARD Jean-François, 2008, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli, Milano (ed. or. *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les éditions de minuit, Paris, 1979).

MEZZADRA Sandro, 2020, «Challenging Borders: The Legacy of Postcolonial Critique in the Present Conjuncture», in *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, n. 7(2), 21-44.

MIGNOLO Walter D., 1995, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

MIGNOLO Walter D., WALSH Catherine E., 2018, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press, Durham-London.

MUNDY Barbara E., 1996, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of Relaciones Geográficas*. University of Chicago Press, Chicago.

PACI Bernardo, 2023, *The Materiality of Knowledge: The Colonial Roots of the Knowledge Economy*. PhD Thesis, Milano.

POSKETT James, 2022, *Orizzonti. Una storia globale della scienza*. Einaudi, Torino (ed. or. *Horizons: A Global History of Science*. Penguin, London, 2022).

PRESCOTT William H., 1992, *La conquista del Messico*. Einaudi, Torino (ed. or. *History of the Conquest of Mexico, with a preliminary view of the Ancient Mexican Civilization, and the Life of the Conqueror, Hernando Cortés*. Harper and Brothers, New York, 1843).

RESTALL Matthew, 2016, *I sette miti della conquista spagnola*. 21 Editore, Palermo (ed. or. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford University Press, Oxford, 2003).

RÍOS CASTAÑO Victoria, 2014, *Translation as Conquest: Sahagún and the Universal History of the Things of New Spain*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Franfurt am Main.

DE SAHAGÚN Bernardino, 2011, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Cambridge University Press, Cambridge.

SANYAL Kalyan, 2010, *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*. La Casa Usher, Firenze (ed. or. *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*. Routledge, London, 2007)

TODOROV Tzvetan, 2014, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*. Einaudi, Torino (ed. or. *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. Seuil, Paris, 1982).

TOURAINÉ Alain, 2005, *Critica della modernità. L'epoca moderna tra soggetto e ragione*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992).

DE VITORIA Francisco, 1932-1952, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca.

DE VITORIA Francisco, 1996, *Relectio de Indis*. Levante, Bari.

WAGONER Phillip B., 2003, «Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge». In *Comparative Studies in Society and History*, 45(4), 783-814.

WEBER Max, 1976, «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo». In Id., *Sociologia delle religioni*. Utet, Torino (ed. or. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1905).