

[Il richiamo della modernità]

Sviluppi teorici sull'attuale condizione e definizione della società contemporanea in Bruno Latour

Abstract: The study of modern change is a typical sociological theme. The classical conceptualizations of modernity have forged an image of modern society based on a double fracture: first, a time division that has divided modern society from pre-modern cultures; and second, a space division has divided the modern Westerners by other contemporary not-Western cultures, all defined premodern. This perspective was founded on a uniform concept of modernity and modern society. The modernization intended as linear and irreversible way, which would have gone into the cultures to the modern Western. The contemporary sociological debate was characterized by the critical reviews made to the classical theory of modernity. The important, often overlooked, contribution proffered by Bruno Latour might stimulate further thinking and offer new tools to re-conceptualize the contemporary. For Latour, in fact, modernity is an "invention" made by the Western mind to distinguish from other forms of knowledge. So, given the current crisis of modern knowledge (science), follows the "recall" of the concept of modernity.

Keywords: Modernity, Modernization, Modern society, Bruno Latour.

L'immagine offertaci della modernità e del mutamento moderno da parte della tradizione sociologica è giunta attualmente ad una situazione di *impasse*. Alla prospettiva che leggeva la modernità come una doppia frattura spazio-temporale capace di distinguere i moderni occidentali dai propri antenati e dalle culture non occidentali sulla base di una comprensione disincantata del mondo, è seguito un acceso dibattito circa le caratteristiche fondamentali della società contemporanea. Questo dibattito non ancora concluso prende vita a partire dalle trasformazioni sociali, culturali, economiche, politiche, epistemologiche, che hanno contraddistinto gli ultimi decenni, tanto da far vacillare i presupposti fondamentali su cui la modernità si è costituita. La complessità della realtà contemporanea può essere indagata attraverso le lenti concesseci dalla lezione di Bruno Latour. Costui è da tempo impegnato, infatti, ad indagare e decostruire i presupposti che sono stati utilizzati per l'edificazione dell'immagine della civiltà moderna. La proposta che egli suggerisce è quella di riconsiderare l'ontologia tipica dei moderni per individuare una diversa configurazione della realtà. Questo porterà alla riconcettualizzazione della modernità e, di conseguenza, ad un nuovo modo di rapportarsi con l'alterità.

Messa in discussione di un concetto

La nostra idea di modernità acquisisce il suo significato attuale a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, affermandosi come concetto indicativo di un "tempo nuovo", di una nuova epoca radicalmente diversa dal passato. L'origine del termine tardo latino *Modernus*, risalente alla fine del V secolo, deriva dall'avverbio *modo* (ora, recentemente) che, coniato sul modello di *hodiernus* (da *hodie*, oggi), identifica ciò che è proprio del nostro tempo, del tempo più vicino a noi, con riferimento alle idee, agli usi e costumi, alle strutture ed istituzioni sociali contemporanee.

Il contenuto di questo concetto, basato sulla netta contrapposizione ad *antiquus* (vecchio, di un tempo), prende forma e significato nel corso di un processo storico di lungo periodo in cui una serie di avvenimenti segnano un

momento di svolta nella storia dell'umanità. Trattasi di mutamenti di portata epocale che hanno, per così dire, rappresentato uno spartiacque per l'accelerazione della storia. A partire dalla scoperta delle Americhe, e con le rivoluzioni scientifiche, industriali e politiche, che si esplicano in Occidente a partire dal XVI e XVII secolo, si è assistito ad una serie di mutamenti in tutte le condizioni basilari dell'esistenza umana, tali da prefigurare un vero e proprio tornante nella storia, da cui è maturata la convinzione di vivere in una nuova era. Con l'Illuminismo, e la correlata idea di progresso, si fa, inoltre, strada la tendenza a considerare lo stadio moderno delle società come una condizione irreversibile e come il punto di arrivo di un processo di sviluppo che ha portato alla realizzazione di un modello universale ed autentico di umanità. In questo modo, l'epoca moderna viene ad essere considerata il punto culminante dello sviluppo umano.

Secondo questa prospettiva, il mutamento moderno indica un passaggio di ordine cognitivo da una realtà predeterminata e preordinata divinamente, definita cioè secondo giustificazioni morali e religiose, ad una visione del mondo che attribuisce agli individui il governo della natura e quello di se stessi (della società). La transizione dalla società tradizionale alla società moderna è figlia di una svolta nella visione del mondo attraverso cui la realtà viene ad essere concepita come ontologicamente distinta nei due domini della natura e della società. La natura rappresenterebbe l'insieme delle condizioni costanti, che agiscono in tutti i tempi e in tutti i luoghi; la società, risulterebbe invece essere un principio di differenziazione da cui derivano le varie manifestazioni culturali, essa costituisce il fondamento delle molteplici direzioni di sviluppo della civiltà.

Poiché la civiltà moderna, in virtù della scienza, si è ritenuta in grado di accedere alla verità oggettiva dettata dalla natura, essa si è autodefinita come distaccata dai vincoli della tradizione. In breve, rispetto all'immagine del mondo premoderna, in cui gli ambiti della natura fisica venivano confusi con quelli dell'ambiente socio-culturale, con lo sviluppo della modernità ed il costituirsi di una sfera autonoma del sapere, trova spazio una visione del mondo disincantata e razionale su cui si muove tutto l'orizzonte di significato dei moderni. Prima mondo oggettivo (natura) e mondo soggettivo (società-cultura) si trovavano commisti, oggi la conoscenza, svincolata da istanze politiche e dal controllo religioso, consente di separare la realtà naturale dai bisogni sociali, istituendo una distinzione tra ciò che esiste già, e deve essere scoperto e conosciuto, e ciò che è artificialmente costruito nel processo di realizzazione umana.

Così come ogni Costituzione opera una separazione dei poteri, quella moderna, basandosi sulla scissione ontologica tra mondo naturale e mondo sociale, distingue due branche del governo con autorità separate: alla scienza spetta di conoscere l'ordine naturale per poter giungere alla definizione della verità, alla politica spetta il compito di costruire, in base a tale definizione, le condizioni utili a regolare il giusto funzionamento dell'ordine sociale.

Il sapere della modernità risulta così concepito come un'esplorazione diretta delle forme naturali, necessarie ed universali attraverso cui poter realizzare un modello universalizzabile di umanità. Grazie a questa capacità di affrancarsi dai condizionamenti sociali e dalle obbligazioni della tradizione per accedere, tramite l'esercizio della razionalità scientifica, all'insieme delle condizioni costanti ed universali, i moderni si pensano come radicalmente diversi dai propri antenati premoderni, ritenendosi in grado di definire modelli più giusti di vita collettiva. In questo modo si sono posti sulla punta più avanzata di una freccia del tempo, pensata come lineare, irreversibile ed universale, tesa verso stadi progressivamente più evoluti di sviluppo.

Il concetto di modernità per come viene trasmesso nell'ambito delle scienze sociali rimanda allora, innanzitutto, alla distinzione dei moderni dalle culture che li hanno preceduti. Ma lo sguardo tipico della modernità si caratterizza anche attraverso la fusione della dimensione temporale con quella spaziale: gli "altri" nel tempo, rimandano agli "altri" nello spazio. Questa "Grande Divisione" dicotomica tra modernità e tradizione è duplice perché separa i moderni dal loro passato così come dagli altri collettivi: i popoli e le culture non occidentali contemporanee sono assimilate agli antenati premoderni.

Secondo questa prospettiva la modernità si costituisce attraverso una doppia separazione: temporale, dovuta a tutta la serie di mutamenti epocali che hanno caratterizzato il mondo occidentale a partire dal XVII secolo e che hanno permesso ai moderni di pensarsi radicalmente diversi dal proprio passato; e spaziale, che distingue le società moderne occidentali da tutte le altre popolazioni, descritte per contrasto come realtà tradizionali premoderne.

Risulta chiaro, allora, come l'idea di modernità operi qualcosa di più che non il semplice e formale distacco di un periodo storico da quelli che l'hanno preceduto. Individua qualcosa come un "tempo nuovo" che si pone come spartiacque concettuale tale da permettere di distinguere temporalmente e spazialmente gli ordinamenti sociali tradizionali da quelli moderni. Sotto questo profilo, il tema della modernità appare come una grande e insistita operazione di differenziazione del nostro "noi" rispetto agli altri, quelli del nostro passato, e gli altri del nostro presente.

L'autoaffermazione della civiltà occidentale moderna come presa di distanza dalle tradizioni culturali, ne consegna l'immagine di svolta nella storia dell'umanità, che separa i moderni dal proprio passato prescientifico così come dalla molteplicità delle altre culture contemporanee, incapaci di accedere alla verità così com'è conosciuta dalla scienza, ed in grado di mobilitare e produrre solo immagini o rappresentazioni simboliche della natura e della società. Questa profonda spaccatura, questo modo di suddividere il tempo e separare lo spazio, rivela il principio di fondo della modernità e struttura i rapporti tra gli occidentali moderni e le altre collettività non moderne: emancipati dalle forme culturali, passate e contemporanee, grazie alla nuova forma di conoscenza extraculturale rappresentata dalla scienza, gli occidentali pensano se stessi diversi da tutti gli altri, assimilando in un'unica categoria i propri antenati come gli altri popoli non occidentali. In altre parole, per la civiltà occidentale, la conoscenza della natura viene usata per legittimare ed autorizzare i rapporti con l'alterità.

Sebbene l'interesse per lo studio dei popoli extraeuropei come premoderni risalga almeno a "*Primitive Culture*" di Edward Burnett Tylor ed al successivo sviluppo dell'antropologia culturale, per la sociologia l'attenzione verso i premoderni contemporanei prende forma a cavallo del XX secolo, attraverso la formazione delle cosiddette teorie della modernizzazione dei paesi extraeuropei. In questo periodo il "paradigma classico della modernizzazione" si propone di spiegare il percorso che le società tradizionali avrebbero dovuto seguire per modernizzarsi, portandosi al livello delle società occidentali avanzate. Queste teorie hanno ereditato la contrapposizione tra società moderne e società tradizionali, concettualizzando la modernità come un modello uniforme, definito entro una visione stadiale ed evolucionistica della storia. In questo senso, il concetto di modernizzazione assume l'idea di uno sviluppo storico-sociale unilineare, suddivisibile in fasi o sequenze prestabilite, in cui i tratti sintetizzati dall'esperienza occidentale servono per la comparazione con le differenti realtà premoderne. Per queste teorie, modernizzazione ed occidentalizzazione sono concetti ritenuti sinonimi, utilizzati entrambi per indicare il percorso evolutivo che porta ad acquisire le caratteristiche proprie della civiltà occidentale. La modernità si rivela in questo caso come un modello normativo e la modernizzazione come un processo predeterminato sull'esempio delle società occidentali (Martinelli 2008).

Ma ecco che il divenire moderne delle società non occidentali, disattende le attese. Le realtà da queste prodotte non rispettano gli stessi caratteri della modernità occidentale. Il presupposto di un percorso univoco ed omogeneo verso la modernità, che avrebbe avvicinato i paesi in via di sviluppo alle società occidentali avanzate si è dimostrato, presto, infondato. Il processi di modernizzazione delle società "altre" non sono stati equivalenti a quelli avvenuti in Occidente, perché i processi di istituzionalizzazione del mutamento moderno dipendono da molte variabili, tra cui la relazione che viene ad instaurarsi tra gli stimoli e le sfide posti dalla modernizzazione occidentale e le concezioni ontologiche della realtà condivise in ogni determinata società.

In effetti, l'importanza del paradigma classico della modernizzazione, per la teoria sociale e per la concettualizzazione della modernità, è data soprattutto dalle critiche mosse a questo all'interno del dibattito sociologico della seconda parte del XX secolo. In tale contesto è stato messo in discussione l'assunto del carattere universale ed inevitabile della modernità e della modernizzazione, che ha finito per ignorare la diversità dei percorsi verso, e attraverso, la modernità, nonché le differenti esperienze della modernizzazione anche all'interno della civiltà occidentale. Si è sottolineata la necessità di adottare un approccio più differenziato per mettere in crisi il modello assoluto di modernità condiviso dal paradigma classico, spostando l'attenzione verso la specificità, la variabilità e la molteplicità dei percorsi e dei modelli delle società contemporanee. D'altronde, la parola "modernità", è stata proposta, sin dalle sue origini, ad indicare l'autocoscienza di un mondo nuovo che si configura in costante mutamento. Di conseguenza questa nozione implica necessariamente qualcosa di molteplice.

Le diverse teorie che rientrano nella nuova prospettiva sono tutte, a vari gradi, accomunabili dall'idea

che le categorie con cui la tradizione occidentale ha interpretato la modernità, e di conseguenza il processo di modernizzazione, debbano essere riferite ai rispettivi contesti locali di produzione. Non esiste una scala unitaria, un *continuum* su cui collocare le diverse esperienze in via di modernizzazione. Non si può prescindere dalle caratteristiche culturali di ogni data area. Su questa base, l'invito che la nozione esemplare di "modernità multiple" o "plurali" pone alla teoria generale della modernità, muove in direzione di un approccio maggiormente relativistico, volto a considerare l'importanza della specificità dei diversi percorsi verso ed attraverso la modernità (Eisenstadt 2000). Si approda, così, ad una concezione più equilibrata, che cerca di far luce sull'eterogeneità culturale delle differenti aree incluse in un processo globale di crescente interdipendenza economica, sociale, politica e culturale.

Tale ravvedimento all'interno della teoria sociologica ha comportato, peraltro, la necessità di un ripensamento dei principi stessi con cui è stata definita la modernità nel proprio contesto di origine. Si è resa urgente la problematica questione di rivisitare le caratteristiche essenziali di quella "Grande Divisione" che ha distinto i moderni dai propri antenati come da tutte le altre culture non-occidentali, accomunate sotto l'etichetta di premoderne. La "modernità contemporanea" è, in questo modo, doppiamente messa in discussione: da una parte dallo sviluppo di modernità diverse e parallele e dall'altra a causa della crisi in cui è caduto, nel corso del Novecento, lo statuto del sapere della stessa cultura tecnoscientifica occidentale.

Nella formazione del sapere moderno nel pensiero occidentale, come sappiamo, si è conferita priorità epistemologica alla natura, ritenendo di rinvenire con la conoscenza di essa ottenuta attraverso la scienza, le condizioni costanti ed universali e le leggi rigorose che regolano il funzionamento della realtà. Presto, però, l'effettiva universalità delle regolarità che una scienza può definire è apparsa problematica. Se l'epoca moderna si è sviluppata sotto l'impulso della scienza, della tecnologia e della razionalità, ossia sulla base dell'idea che una maggiore comprensione razionale del mondo è la premessa per un controllo di esso più efficace, il mondo della fine del ventesimo secolo presenta caratteristiche sempre meno adeguate all'immagine offertaci dal sapere moderno. Lo sviluppo della conoscenza avrebbe dovuto contribuire ad un progressivo aumento del controllo del mondo materiale e sociale, per rendere gli esseri umani sempre più padroni del proprio destino e permettendo loro di edificare una realtà sempre più stabile ed ordinata. Previsioni infondate circa quella che era considerata la principale fonte dell'aumento delle certezze, la razionalità scientifica, che è risultata coinvolta nell'imprevedibilità e nelle incertezze che dominano la nostra attualità – dalle crisi politiche a quelle ecologiche, dal fenomeno multiforme della globalizzazione alle tensioni prodotte dal multiculturalismo – hanno spinto i teorici sociali nel tentativo di rivisitare e riconcettualizzare l'idea di modernità, e soprattutto i presupposti su cui questa si è fondata.

La rilettura critica della società moderna è avvenuta, così, a partire dalla seconda metà del Novecento a seguito delle rotture epistemologiche scaturite dai dibattiti post-kuhniani sull'impresa scientifica. Da questo momento, infatti, il privilegio epistemico e sociale di cui la scienza ha tradizionalmente goduto, quel dominio di razionalità tecnica, appartato dalla società, fondato su conoscenze certificate attraverso metodi di validità universale, è entrato in crisi. Epistemologi, sociologi e filosofi della scienza hanno tentato di far breccia con le loro analisi all'interno delle pratiche scientifiche, analizzando i modi nei quali le condizioni della vita sociale determinano i contenuti della nostra conoscenza. L'impresa scientifica, lungi dall'essere lo specchio fedele della natura, è stata interpretata come un'impresa collettiva, e ciò ha aperto delle possibilità per l'indagine dei principi e delle categorie mediante cui essa è organizzata, ponendone in luce il carattere convenzionale e negoziale, anziché assoluto e necessario.

Con la crisi della scienza ed il tramonto delle spiegazioni onnicomprensive della conoscenza e dell'esperienza storica è conseguita la crisi del concetto di modernità, tanto che all'interno del dibattito sociologico a partire dalla metà degli anni Settanta si è fatta strada una nuova corrente di pensiero caratterizzata da un profondo mutamento nel modo di vedere il mondo, da un diverso modo di rapportarsi alla realtà e, quindi, anche alla modernità: la teoria post-moderna.

Il concetto di post-modernità, come quello di modernità, nasce innanzitutto per opposizione. Esso non nega la modernità e non ne sta ad indicare un superamento in senso cronologico, quanto denota, piuttosto, una condizione di riflessività circa le caratteristiche essenziali della modernità giunta a compimento. La teoria postmoderna si propone come una prospettiva dalla quale esaminare *ex-post* le manifestazioni principali dell'epoca moderna.

La maggioranza dei teorici post-modernisti propone argomentazioni a partire dal rilevante aumento, nelle società contemporanee, del grado di frammentazione e pluralismo non più integrato e ordinabile sulla base di qualche significato preciso o principio guida. L'epoca attuale si caratterizzerebbe per la mancanza di un'interpretazione privilegiata della realtà e di significati universali e autentici, per l'assenza di una forza centralizzante capace di dare direzione alla storia. Uno degli atteggiamenti più noti degli autori postmoderni è dato, infatti, dal rifiuto delle "metanarrazioni" (Lyotard 1979) della modernità e dallo scetticismo verso qualsiasi forma totalizzante di verità trascendentale ed universale. Con il declino delle grandi narrazioni metafisiche e degli ambiziosi progetti di progresso tipicamente moderni che assicuravano e giustificavano la coesione sociale, la natura funzionalmente integrata con cui veniva classicamente descritta la società moderna sfocia in un mare di indeterminatezza in cui i diversi ambiti della realtà collassano l'uno nell'altro dissolvendo i propri confini in un continuo processo di de-differenziazione. La natura stessa della realtà oggettiva viene messa in discussione con la crescita di una "realtà elettronica" (Baudrillard 1988) composta di immagini e simboli, di simulacri in cui l'illusorio si sostituisce al reale. In una realtà elettronicamente mediata anche l'individuo, modernamente inteso come soggetto umano autonomo, si dissolve sfumando nelle reti di comunicazione. L'uomo non è più al centro di ogni spiegazione che aspiri a raggiungere il carattere di verità, in quanto ragione, verità e oggettività sono visti come obiettivi impossibili da ottenere perché irreali, e la mancanza di un metalinguaggio universale obbliga tutte le piccole narrazioni, spogliate delle proprie pretese di scientificità, ad assumere significato esclusivamente all'interno delle singole comunità in cui si sviluppano. Tutto ciò porterebbe, se non ad una nuova epoca o società, quantomeno ad una condizione attuale definibile come postmoderna (Kumar 2000).

Tutte queste prospettive teoriche, condensate e sommariamente sopra riportate, sono indicative del fermento e della vitalità di un dibattito, attorno alla teoria della modernità, oggi non ancora concluso. Quale etichetta sia più corretto apporre alla descrizione della nostra contemporaneità, all'analisi dell'epoca e della società attuale, non è ancora chiaro. Sia essa moderna, tardo moderna o postmoderna l'interesse per questo dibattito rispecchia l'esigenza e l'interesse di definire la realtà che ci circonda.

Nelle pagine che seguono verrà presentato un punto di vista alternativo al dibattito sociologico *mainstream*, di solito colpevolmente trascurato all'interno della teoria della modernità. Suggestioni originali provengono dal lavoro intellettuale di Bruno Latour, il quale a partire dai suoi "studi di laboratorio" condotti in ambito scientifico, sviluppa una lettura del tutto inedita della modernità tale da rimettere in discussione l'intera ontologia su cui questa si è tradizionalmente fondata, ed aprirci nuovi scenari per una definizione contemporanea della società in cui viviamo. L'intenzione di far confluire il contributo latouriano nel dibattito sulla modernità risponde alla necessità di ricercare nuovi strumenti con cui ri-concettualizzare la contemporaneità e proporre, al contempo, nuovi modi di considerare e rapportarsi all'alterità, in un mondo plurale ma comune.

La diagnosi della modernità condotta da Bruno Latour attraverso l'analisi etnografica dei moderni

La posizione teorica di Bruno Latour non rientra in alcuno degli orientamenti più familiari del pensiero contemporaneo. I suoi studi oltrepassano trasversalmente molteplici contesti disciplinari tanto che la sua figura intellettuale risulta di difficile collocazione. Talvolta egli viene considerato come filosofo, altre volte antropologo o sociologo della scienza e della tecnica, altre ancora come osservatore dei processi organizzativi e politici. Questo perché le ricerche e le analisi che ha condotto negli anni, hanno affrontato molti dei principali domini che caratterizzano le società attuali e le sue riflessioni implicano la possibilità di un ripensamento delle spiegazioni tradizionalmente adottate nella descrizione della realtà contemporanea.

L'intera opera latouriana è concentrata, infatti, ad indagare attraverso metodi etnografici le pratiche che hanno caratterizzato, e che caratterizzano, la pretesa volontà modernizzatrice della civiltà occidentale. Il fine è quello di mettere a punto un approccio simmetrico attraverso cui analizzare la cultura moderna con gli stessi principi

e procedure con cui l'antropologia ha tradizionalmente studiato le "altre" culture¹. Le pratiche che definiscono il mondo occidentale non sarebbero infatti, nell'opinione di Latour, intrinsecamente diverse da quelle dei popoli che li hanno preceduti così come da quelle dei popoli extra-occidentali: la "Grande Divisione" tra noi e loro diviene pienamente comprensibile se considerata come l'esportazione della divisione, interna al sapere moderno, con cui vengono distinti i "fatti" dai "valori", la conoscenza esatta di ciò che proviene da una natura atemporale ed universale dall'esercizio del potere e dalle rappresentazioni sociali. È attraverso questa distinzione ontologica che, ricordiamo, l'occidente moderno pensa se stesso diverso dalle culture degli altri, in quanto, in forza della scienza, capace di accedere alla conoscenza della natura così come essa è, e non a rappresentazioni simboliche e parziali elaborate culturalmente dalle diverse realtà sociali.

La necessità di studiare il nesso tra sapere e modernità porta, così, Latour a puntare lo sguardo verso il centro nevralgico di produzione delle verità essenziali nelle società occidentali, vale a dire ad investigare le caratteristiche e le procedure della moderna pratica scientifica. Muovendo dalla personale esperienza trascorsa entro il laboratorio di neuroendocrinologia dell'Istituto Salk di San Diego, Latour, sin dai suoi esordi nel campo della ricerca, concentra la propria attenzione verso i reali procedimenti della scienza *in fieri*. L'intero percorso che porta alla formazione di un fatto scientifico viene analizzato attraverso un esame empirico descrittivo di come gli scienziati agiscono nella produzione delle conoscenze. L'intenzione è quella di mettere in luce, attraverso un'analisi microsociologica, le operazioni pratiche e teoriche coinvolte nella produzione del sapere moderno. La metodologia di ricerca latouriana, basata sull'osservazione diretta e priva di presupposti epistemologici, non si caratterizza per l'adozione di un approccio ermeneutico-interpretativo delle pratiche osservate, ma per una sorta di estraneamento antropologico con cui l'osservatore partecipante mette tra parentesi ciò che viene dato per scontato dalla propria cultura e si prepara ad affrontare, con sguardo estraneo, quella particolare comunità di scienziati e di ingegneri così importante nella auto-definizione della società moderna.

Nelle pagine di *Laboratory Life* la pratica e la conoscenza scientifica vengono trattate come qualcosa di costitutivamente sociale. Latour osserva la scienza nel suo farsi, ricostruendo in dettaglio le attività, i metodi e le pratiche sperimentali concrete degli scienziati, facendo uso di interviste, annotazioni, conversazioni registrate, bozze di articoli e stesure provvisorie, archivi ed altri documenti come i protocolli sperimentali, o i *paper* pubblicati nelle riviste scientifiche. L'attività che produce fatti consolidati e conoscenze scientifiche risulta immersa in controversi processi di negoziazione sociale e composta di aggiustamenti e manipolazioni contingenti che vengono sottaciute allorché un prodotto scientifico diviene un "dato di fatto", depurato dalla rete eterogenea di elementi che lo sostengono.

Il laboratorio costituisce, allora, un ambiente artificiale in cui si realizza una stretta coordinazione tra attività umane (società) ed entità non umane (natura), e tra conoscenza, dispositivi strumentali e procedure, tale da costituire una rete di elementi eterogenei ed interconnessi che sostengono il processo di produzione tecnoscientifica. La pratica sperimentale si dimostra, inoltre, sempre mediata da strumenti tecnici e da apparati di intermediazione come le pubblicazioni scientifiche, le apparecchiature del laboratorio, le pratiche e le procedure standardizzate, spiegate in termini di appartenenza a culture scientifiche.

L'apertura della scatola nera² della scienza rivelerebbe cioè, secondo l'autore, una fondamentale discrasia e discontinuità tra la ricerca della conoscenza che avviene in un laboratorio ed il risultato scientifico stabilizzato

1 Latour sviluppa la propria indagine antropologica definita come simmetrica (come recita il sottotitolo della sua opera principale, *Non siamo mai stati moderni*), intendendo utilizzare gli stessi metodi etnografici per lo studio dei "modernizzati" come per quello dei "modernizzatori", applicando cioè allo studio delle nostre pratiche, in particolare quelle relative alla ragione scientifica, gli strumenti con cui l'antropologia si è tradizionalmente servita per lo studio delle altre culture. In questo modo intende volgere la disciplina antropologica verso le scienze esatte per render conto di come, e sulla base di cosa, la cultura occidentale si sia pensata e proclamata diversa dalle altre.

2 Latour utilizza il termine scatola nera per designare i prodotti consolidati e non problematici della pratica tecnico scientifica, riprendendo questo concetto dalla cibernetica, in cui viene impiegato per non esplicitare un insieme di istruzioni molto complesse di cui interessano solo i segnali di ingresso e di uscita. Aprire la scatola nera equivale così a problematizzarne il contenuto esplicitandone la catena di manipolazioni ed aggiustamenti necessari alla sua fabbricazione.

ed assunto come universale ed incontestabile. Con gli studi di laboratorio viene, in altre parole, confutata la cosiddetta “teoria della corrispondenza” secondo cui una dichiarazione scientifica riflette precisamente la natura del mondo *out there*, oggettivo e materiale, che descrive una natura pre-esistente e pre-determinata. L’indagine empirica evidenzia come le controversie scientifiche, alimentate dalla flessibilità interpretativa dei dati empirici, si stabilizzano in conoscenze attraverso un processo di negoziazione, in cui la componente sociale è sempre presente. Per Latour le conoscenze scientifiche risultano socialmente costruite attraverso processi micro sociali di negoziazione. Un “fatto”, dunque, non è un dato di fatto, un’entità universale ed inevitabile, da sempre presente in natura, bensì il risultato di un processo storico, sociale e politico, in cui gli scienziati sono parte attiva nella costruzione del mondo. È il processo stesso di produzione scientifica, attività collettiva e localizzata, che rende possibili i fatti scientifici.

Se la “scienza fatta” ci appare come una solida e incontrovertibile evidenza, l’analisi latouriana della scienza *in fieri* afferma come la natura non fornisca risposte univoche, e mette in risalto il carattere non ultimativo delle osservazioni scientifiche o dei dati sperimentali, nonché il gioco degli interessi delle parti coinvolte nella controversia. Il carattere endemico delle controversie che caratterizzano l’attività scientifica ne determina i risultati, così che viene sfatata ogni idea circa i criteri obiettivi di validità validi universalmente, e rivelata la natura non assoluta, ma contingente e relativa delle conoscenze scientifiche.

Per Bruno Latour i fatti sono fabbricati (Latour, Woolgar 1979) cioè emersi da situazioni artificiali e non posti al di sopra del resto della realtà sociale. Tuttavia, ciò che distingue il punto di vista latouriano dalla tradizione socio-costruttivista dei sociologi della scienza, negli stessi anni impegnati a dimostrare il ruolo costitutivo e determinante dei fattori sociali nella certificazione della conoscenza scientifica, è il rifiuto della spiegazione sociale, utilizzata per rivelare fenomeni sociali sottesi a ciò che sta realmente accadendo. Lo scetticismo verso il riduzionismo sociologico, che intenderebbe invocare la società e il contesto sociale come spiegazione ultima della realtà, pone Latour in una posizione equidistante da realismo e costruttivismo, da cui poter osservare il costituirsi reciproco della natura e della società. Latour descrive, infatti, la realtà come fabbricata e temporaneamente stabilizzata attraverso relazioni immanenti tra entità diverse - umane e non umane, cioè sociali e naturali - che danno luogo ad un *network* di elementi ibridi tra loro associati. Le ricerche empiriche effettuate sulla rete di queste associazioni, non dovrebbe accontentarsi di spiegare la realtà attraverso il ricorso alla natura, così come di spiegare quest’ultima con riferimento ai fattori sociali, ma concentrarsi sulla descrizione delle pratiche di associazione³ e traduzione⁴ degli elementi ibridi⁵.

Il modello machiavellico proposto da Latour, che paragona la scienza ad una lotta politica, è basato sul processo di arruolamento di alleati attraverso cui si stabiliscono legami tra le entità eterogenee. L’unità di questa rete è il risultato finale della traduzione di interessi molteplici e del loro confluire entro una scatola nera (Latour 1987). Il successo nella costruzione della scatola nera genera l’impressione che i fatti appartengano ad una natura trascendente che viene progressivamente scoperta dalla scienza occidentale così che, occultato il processo di produzione, le conoscenze scientifiche appaiono iscritte nella natura e diffuse al resto della società. La natura detta e la società riceve. La persistenza dei dati di fatto riposa, piuttosto, su di una gamma di associazioni che costituiscono il tessuto della nostra realtà e che la civiltà moderna, secondo Latour, è solita depurare in favore della distinzione tra le sfere pure di scienza (natura) e società (cultura), con quest’ultima composta da gruppi interessati che creano, resistono, accettano o ignorano i fatti prodotti.

3 Latour, al posto della distinzione moderna tra soggetti ed oggetti, preferisce parlare di associazioni di umani e non umani. Il termine “associazione” permette di concentrare l’attenzione sulle connessioni tra le entità, che di per sé non sono né soggetti né oggetti ma ibridi tra loro collegati in un processo dinamico che costituisce la realtà (Latour 1987; 1988; 1999).

4 Secondo il significato geometrico del concetto di “traslazione” - muoversi da un punto ad un altro - Latour intende il processo tramite cui vengono mobilitati, legati reciprocamente e stabilizzati gli elementi eterogenei nella rete delle loro associazioni.

5 Per “ibrido” s’intende una miscela di elementi eterogenei posti in associazione tra loro, tale che diventa impossibile stabilire quali parti sono da attribuire all’oggetto e quali al soggetto alla natura e alla società (cultura). Secondo l’ontologia latouriana il mondo si realizza tramite l’interrelazione di “attanti”, né soggetti né oggetti, composti di ibridi di umani e non umani in relazione dinamica. (Latour 1987; 1991).

Gli studi di laboratorio e le riflessioni sulla scienza portano Latour ad interessarsi al fatto che, nel corso della storia, la tecno-scienza occidentale ha permesso l'estensione di questa civiltà al di fuori dei propri confini. Così agli inizi degli anni Novanta, Latour pubblica *"Non siamo mai sati moderni"*, in cui viene indagato il processo storico di formazione dell'asimmetria tra verità (natura) e costruzione (società), distinzione che viene posta come fondamento dell'identità del mondo occidentale, per il quale la scienza diviene il parametro principale del processo di modernizzazione. Ma la civiltà tecno-scientifica moderna ha strutturato sulla distinzione fatti/valori la propria Costituzione in palese contraddizione con le pratiche concrete che caratterizzano la produzione di sapere e conoscenza. Il pieno riconoscimento delle "reti socio-tecno-scientifiche", e la cittadinanza concessa agli ibridi che le popolano consente una rilettura dei presupposti con cui i moderni hanno pensato sé stessi e dischiude le possibilità per una rivisitazione dei rapporti intrattenuti con gli "altri" (nello spazio e nel tempo). Si passa da una antropologia della tecno-scienza, al tentativo di compiere un'etnografia dei moderni.

L'operazione più interessante ed originale dell'antropologia latouriana riguarda, così, l'estensione all'analisi della società moderna dei metodi utilizzati e dei risultati ottenuti studiando la scienza e la tecnologia. Così come nella scienza è possibile registrare lo scarto esistente tra scienza "pronta per l'uso" e scienza *in fieri*, anche la civiltà moderna, secondo Latour, contiene un paradosso ontologico insito nella versione ufficiale che i moderni danno di loro stessi. Tale paradosso, come vedremo, rappresenta il motore del processo di modernizzazione, ciò che ha reso possibile l'estensione su larga scala delle reti socio-tecno-scientifiche, ma anche la principale anomalia intellettuale del pensiero moderno, in cui le eccezioni proliferano fino a rendere inadeguato il carattere costituzionale stesso della modernità. Dal punto di vista latouriano, allora, la pratica scientifica, può essere presa come caso paradigmatico per descrivere e spiegare il processo di modernizzazione. Allo stesso tempo, grazie ai risultati de-mitizzanti dell'antropologia della scienza, diviene interessante approfondire i fondamenti ambigui su cui si è fondata la modernità.

Se con la nozione di moderno si è soliti intendere ciò che fa parte del nostro tempo, ciò che caratterizza la contemporaneità, allora come definire quegli strani oggetti dai contorni tanto confusi, come i microbi, i microprocessori per computer, le televisioni ad alta definizione, gli embrioni congelati, il buco dell'ozono, e gli altri prodotti tecno scientifici che popolano la scena moderna, e nelle cui vicende si trovano mescolati poteri e conoscenze?

La proliferazione di questi fenomeni ibridi, che pure giocano un ruolo essenziale nella costruzione dei legami sociali⁶, mette in scacco la nostra capacità di comprensione, minando le regole epistemiche individuate dalla modernità. Il tessuto del nostro mondo è costituito da una miscela di elementi che la cultura intellettuale contemporanea non riesce più a collocare. La situazione di *impasse* è dovuta all'incapacità con cui i moderni si rapportano a quei fenomeni ibridi che essi producono e che popolano la realtà contemporanea. L'ipotesi su cui si basa la lettura latouriana della modernità è che il meccanismo attraverso il quale la modernità ha prodotto e diffuso se stessa, e che ha rappresentato il suo stesso dinamismo, è fondato su due insiemi di pratiche, le une che miscelano costantemente nuove tipologie di ibridi tra natura e cultura, le altre, impegnate nel distinguere ontologicamente gli elementi nei due poli della natura e della società. Il primo insieme compone le reti, legando fra loro le entità più eterogenee, e rappresentando la condizione stessa di esistenza dei collettivi, il secondo nega la possibilità di rappresentare "ufficialmente" ciò che è tenuto insieme, riducendone la complessità a favore delle distinzioni nelle categorie pure dell'oggetto e del soggetto. Alla prima dicotomia tra ordine naturale e ordine sociale, se ne somma una seconda che separa le pratiche di produzione degli ibridi, dalla loro purificazione nei due domini ontologici.

Nella realtà proliferano le reti, che i moderni pur producendole, negano attraverso la purificazione nelle due sfere superiori, gli oggetti non-umani della natura e i soggetti collettivi delle società. Ecco allora esplicitato il paradosso dei moderni, i quali riconoscono ufficialmente la metà della loro Costituzione che "parla" di purezza,

⁶ Si pensi, ad esempio alla rilevanza dell'automobile nelle nostre società, e a tutta la popolazione di oggetti tecnici ed artefatti con cui ci relazioniamo nella quotidianità.

anche se ufficiosamente, essi praticano e si trovano immersi in commistioni sempre più ampie di elementi ibridi. Questi, però, non ottengono alcun “diritto di cittadinanza” tra i moderni, i quali utilizzano, per spiegare la realtà, relazioni di causalità a partire dalla natura non umana, oppure dalla società degli umani.

Per bilanciare l’astrattezza del ragionamento latouriano pensiamo a come dalla semplice lettura di un quotidiano emerga una complessa rete di eventi molto diversi tra loro, ma che appaiono, in qualche modo, intrecciati. Nello stesso articolo un *mix* di fenomeni ibridi si trovano coinvolti in una stessa vicenda, intrecciati in un groviglio di elementi confusi: reazioni chimiche e politiche, umani e non umani, scienza e società, l’inquinamento ambientale globale e l’industria situata nella periferia di una qualche città industrializzata, il pericolo più universale e le riunioni politiche locali. Tutti questi elementi ed avvenimenti interessano e riuniscono intorno a loro “strani eserciti” composti da uomini, cose, interessi, poteri, e conoscenze. Attraverso un lavoro di traduzione (messo in luce dall’antropologia della scienza) i moderni hanno prodotto e continuano a produrre un flusso costante di ibridi, interconnessi in reti sempre più ampie, che legano insieme questioni riguardanti mondo naturale e contesti sociali. Eppure, prosegue Latour, nonostante continuo «a moltiplicarsi questi articoli ibridi che disegnano guazzabugli di scienza, politica, economia, diritto, religione, tecnologia e letteratura” (Latour 1991:13), questi grovigli che rappresentano il tessuto del nostro mondo vengono spiegati con un processo di depurazione critica che spartisce la rete in categorie separate: economia, politica, scienze, cultura, e così via, quante sono le “discipline pure”.

Secondo Latour, in particolare, il lavoro di purificazione sviluppato dalla critica moderna è suddivisibile in tre distinti repertori, utilizzati per parlare del mondo: la *naturalizzazione*, che parla di fatti naturalizzati; la *sociologizzazione*, che tratta di potere e forze sociali; e la *decostruzione*, che si riferisce al linguaggio e agli effetti di verità (Latour 1991). Queste forme di critica, sono il portato delle principali correnti di pensiero succedutesi in Europa nel corso dell’età moderna. Ogni volta, le reti socio-tecno-scientifiche, che attraversano i distinti feudi della critica, pur essendo al contempo «reali, collettive e discorsive» (Latour 1991:17), verranno tranciate nei tre distinti tronconi: fatti, potere o discorso. . Ora, questo lavoro di distinzione appare a Latour sempre più difficile da mantenere, in quanto, il progetto di depurazione critica si sviluppa solo grazie al lavoro di traduzione (ibridazione), che permette la proliferazione stessa di ibridi, difficilmente collocabili in ambiti scientifici specifici. Ogni elemento è, insieme, reale, collettivo e narrato, ma come possiamo collocare questi fenomeni ibridi? «Sono umani? Si perché sono opera nostra. Sono naturali? Si perché non sono di nostra fattura. Sono locali o globali? Entrambe le cose» (Latour 1991:68). Tali ibridi oggettivi, soggettivi e discorsivi insieme, tracciano la rete che collega elementi scientifici, politici e linguistici, al di là di ogni cesura modernista che separa conoscenze esatte, esercizio del potere, ed effetto del discorso. Il repertorio critico dei moderni si trova in crisi a causa dell’incapacità di seguire questi eventi, sempre più numerosi, che attraversano tutte le distinzioni. Agli occhi di Latour diviene impossibile, nella situazione contemporanea, perpetuare quelle separazioni che la scienza moderna ha prodotto fino ad oggi.

L’ipotesi latouriana è che, in un certo senso, il lavoro di depurazione abbia consentito quello di traduzione: «più ci si vieta di pensare gli ibridi, più l’incrocio diventa possibile» (Latour 1991:23). Il lavoro di purificazione, con la creazione di due distinte sfere - l’ordine naturale e l’ordine sociale - indipendenti tra loro, è la precondizione per generare il più alto numero possibile di ibridi, con reti più estese, e passare, così, ad una scala più ampia di commistione tra soggetti ed oggetti. Rappresenta, in altre parole, la possibilità stessa del mutamento.

Questo evidente paradosso è, in altre parole, un paradosso produttivo, che ha concesso ai moderni di mobilitare liberamente un numero crescente di esseri, che diventano comprensibili solo attraverso il lavoro di purificazione. Tutto questo ha permesso il dinamismo straordinario della società moderna, ciò che ha concesso, ai moderni, quell’energia rivoluzionaria utile per ritenersi radicalmente diversi da tutti gli “altri”, nello spazio e nel tempo. Le cosiddette culture premoderne, al contrario, «restando ferme a pensare gli ibridi, ne hanno impedito la proliferazione» (Latour 1991:23). Le culture tradizionali sembrano, infatti, da sempre ossessionate dagli ibridi che connettono l’ordine del cosmo con quello della società, tanto da agire con la massima cautela quando si tratta di orientare la loro produzione: «l’impossibilità di modificare l’ordine sociale senza cambiare quello naturale (e viceversa) costringe i premoderni, da sempre, a procedere con estrema cautela» (Latour 1991:58).

Il compito che si propone Latour è, allora, quello di ripensare la versione con cui la modernità ha presentato

se stessa, puntando l'attenzione su entrambe le pratiche che consentono l'arrangiamento produttivo e paradossale moderno e concedendo, così, una rappresentazione ufficiale degli ibridi all'interno delle reti socio-tecnoscientifiche. Sospendendo il dispositivo critico moderno diviene possibile riconsiderare il proprio passato, dato che la proliferazione degli ibridi è un fenomeno a-storico da sempre esistito, che ha subito un'accelerazione con lo sviluppo tecno-scientifico, ma che non basta per indicare un'epoca nuova, di radicale rottura con il passato. Diverrà possibile, conseguentemente, colmare quella Grande Divisione che distingue i moderni da tutti gli altri, consentendo di riformulare e trasformare le relazioni intrattenute con gli altri collettivi, troppo frettolosamente, definiti premoderni.

La dis-invenzione della modernità

Ripercorrendo le origini della frattura cognitiva moderna tra la dimensione naturale e l'ordine sociale, Latour risale al conflitto verificatosi a metà del 1600 tra il filosofo politico Thomas Hobbes e lo scienziato naturale Robert Boyle. La controversia tra i due riguarda la ripartizione dei poteri scientifici e politici all'interno di un ordinamento in grado di distinguere conoscenze, poteri e pratiche, e di definire le diverse entità esistenti come naturali o artificiali. In altre parole, Hobbes e Boyle giocano il ruolo di padri costituzionali della modernità. Essi, infatti, «si sono battuti per inventare una scienza, un contesto e una demarcazione tra i due» (Latour 1991:29). Nel contesto europeo sconvolto dalle guerre civili e di religione entrambi ricercano le modalità per stabilire una pace duratura: Hobbes le rintraccia nell'unificazione contrattuale del corpo politico nella figura di un Leviatano e nella conseguente eliminazione di qualsiasi altro tipo di autorità che affermi di possedere un accesso privilegiato alla verità; per Boyle, diversamente, solo l'accumulo di *matters of fact* è capace di stabilire autorità e conoscenza, tanto da poter "contestare qualsiasi autorità in nome della natura" (Latour 1991:33). Entrambi, in breve, cercano di mantenere la rappresentazione della natura abbastanza separata da quella della società nonostante sia la natura che la società si trovino ogni volta ridefinite nelle rispettive argomentazioni. Ognuno di loro, infatti, spiega la realtà ridefinendo sempre «*quel che può la natura e quel che è la società* (corsivo nel testo)» (Latour 1991:100). Gli innumerevoli ibridi, che per Latour compongono il tessuto del mondo, seppur irriducibili, vengono tenuti separati dalle rappresentazioni purificate di questi due domini.

Con la storia di Hobbes e Boyle Latour intende mostrare come la realtà, seppure composta di mescolanze di forze naturali e forze sociali, venga ontologicamente divisa tra la natura e la società limitando la scienza alle cose in sé e la politica agli uomini tra loro. Da una parte, una pratica ufficiosa e dissimulata, opera mescolanze di natura e cultura (società), dall'altra, quella ufficiale e l'unica riconosciuta dai moderni, separa, depurandole, natura e società.

Trattare insieme Hobbes e Boyle permette, così, di concentrare l'attenzione sul rapporto esistente tra costituzione del legame sociale e definizione della realtà agli inizi dell'era moderna, nel punto in cui natura e cultura, non ancora definiti come domini ontologici distinti, iniziano a diversificarsi. Agli inizi della vicenda, quegli strani ibridi prodotti dalle riflessioni dei due legano insieme potere e conoscenza, dimostrazioni teoriche ed attività pratiche, ordine naturale ed ordine sociale. Tuttavia, durante la disputa ognuno di loro, a fatica, cercherà di costruire le procedure, i concetti e gli strumenti utili a creare un confine tra ciò che viene definito dalla natura e ciò che proviene dalla società. Infatti, nonostante l'evidenza per cui sia il sapere scientifico sia i processi relazionali di potere hanno bisogno l'uno dell'altro per definirsi, la modernità ha distribuito, separandoli, lo studio della società ad Hobbes e lo studio della natura a Boyle. In questa prospettiva il lavoro di Boyle e quello di Hobbes risultano simmetrici nel plasmare le categorie fondamentali del modo in cui i moderni hanno definito loro stessi.

La separazione moderna tra natura e società come due realtà intrinsecamente distinte l'una dall'altra viene esaminata da Latour nella prospettiva di una distinzione tra due logiche separate, ma unite dal porre ciascuna in una relazione di rappresentanza/rappresentazione tra la figura di un portavoce e la molteplicità di cui porta la voce. Nel laboratorio, come nel parlamento qualcuno acquista la legittimazione di parlare per conto di altri: il

politico per conto della moltitudine che fa la società, lo scienziato per conto dei fenomeni che fanno il mondo naturale. Entrambi si servono, nelle loro argomentazioni, di un artefatto, il Leviatano in un caso, il laboratorio nell'altro, con il compito di rappresentare, il primo i cittadini umani (società), il secondo gli oggetti non-umani (natura). Il sovrano hobbesiano diventa il portavoce dei cittadini, la loro personificazione, che traduce le loro voci ed i loro interessi, ma che può anche tradirli, parlando a nome proprio anziché per coloro che lo autorizzano. Nel laboratorio, i fatti naturali prodotti rappresentano la natura così com'è, e gli scienziati divengono i portavoce dei fatti naturali. Ma anche in questo caso chi parla può tradire, invece di tradurre il comportamento dei fatti muti. La separazione tra potere politico e scientifico produce la distinzione - tutta moderna - tra la rappresentanza dei soggetti e la rappresentazione degli oggetti:

nel loro comune dibattito, i discendenti di Hobbes e di Boyle ci offrono le risorse che abbiamo utilizzato fino a oggi: da un lato la forza sociale, il potere; dall'altro la forza naturale, il meccanismo. Da una parte il soggetto di diritto, dall'altra l'oggetto di scienza. I portavoce politici rappresenteranno la moltitudine vociante e calcolatrice dei cittadini; i portavoce scientifici quella muta e materiale degli oggetti. I primi traducono i propri mandanti, che non potrebbero parlare tutti insieme; i secondi i propri rappresentati, che sono muti dalla nascita. Questi e quelli possono anche tradire. [...] Presto la parola "rappresentare" assumerà due significati diversi, a seconda che si parli di eletti o di oggetti (Latour 1991:44).

Il dispositivo artificiale di rappresentazione/rappresentanza messo in luce da Latour permette, ai moderni, il passaggio di scala - la traduzione - dal particolare al generale, e consente di universalizzare le proprie pretese. Più precisamente, con Hobbes il contratto sociale ridefinisce i cittadini come corpo collettivo in correlazione logica con il corpo del sovrano che essi hanno costituito e che è contemporaneamente singolo e molteplice in forza del meccanismo di rappresentanza. Con Boyle il laboratorio si struttura simmetricamente come un artificio logico di rappresentazione dei non-umani, capace di generalizzare un'esperienza particolare attraverso ripetizioni di esperimenti e discussioni con i colleghi, per definire le proprietà universali dell'ordine naturale.

Il motore della modernità dipende dal funzionamento simmetrico di questa doppia dinamica in cui il particolare - i cittadini umani come le entità non umane - viene tradotto nel generale - l'ordine sociale attraverso l'artificio del sovrano e l'ordine naturale attraverso quello del laboratorio - e, al contempo, dalla separazione tra umani e non umani, politica e scienza. Anche se tale distinzione è inseparabile dal processo di traduzione, i moderni è come se spostassero la combinazione di società (o cultura) e natura su di un piano di minore visibilità, tanto che la distinzione non appare più come il risultato di un artificio ma come una realtà di fatto. I moderni descrivono la loro ontologia unicamente in forza della distinzione: essi producono le reti, ma per descriverle e spiegarle le scompongono, e tale separazione favorisce l'occultamento degli assemblaggi.

«La natura come realtà non umana e la società come realtà umana nascono quindi da un medesimo atto di fondazione» (Bontempi 2010:16) e forniscono le garanzie costituzionali che hanno permesso il cambiamento di scala dei moderni, permettendo di mobilitare la natura (immanenza), pur lasciandola infinitamente lontana dalla società (trascendenza), e di trasformare la società (immanenza) pur rendendone le leggi assolute (trascendenza)⁷. In questo modo hanno ampliato il grado di mobilitazione dei propri collettivi, moltiplicando gli ibridi grazie al progresso tecno-scientifico, ma senza riconoscere loro alcuna dignità ontologica:

la Costituzione ha dato ai moderni il coraggio di mobilitare cose e persone che essi altrimenti si vieterebbero. Questo cambiamento di scala non è stato possibile, come essi credono, grazie alla separazione tra umani e

⁷ Latour intende concentrare l'attenzione sul doppio gioco di trascendenza/immanenza che caratterizza la produzione della verità scientifica come l'orizzonte della società. La cultura della modernità si è realizzata attraverso la scoperta della trascendenza delle leggi della natura, tramite cui poter giungere all'oggettività della cosa in sé, che pur tuttavia restano immanenti, perché socializzabili dagli scienziati e mobilitabili nei laboratori scientifici. La realtà naturale, è così rappresentata allo stesso tempo come immanente e trascendente, allo stesso modo di quella sociale che è ritenuta costruita dagli uomini, ma contemporaneamente, come qualcosa che li trascende condizionandone le pratiche. Ma, avverte Latour: realtà naturale e realtà sociale non possono essere separate, perché sempre associate e combinate insieme in reti eterogenee di elementi ibridi, di cultura e società, che strutturano le ontologie sociali dei diversi collettivi.

non umani, ma anzi proprio amplificandone la mescolanza. La crescita è a sua volta facilitata dall'idea di una natura trascendente (purché mobilitabile), da quella di una società libera (purché rimanga trascendente) (Latour 1991:47).

La separazione nei due ambiti è chiaramente funzionale ai moderni per pensarsi radicalmente diversi dagli altri, così che all'asimmetria epistemologica tra natura e società si aggiunge un'asimmetria antropologica che segna il distacco della civiltà occidentale moderna dai propri antenati come dai popoli non occidentali.

Tutto cambia quando non prendiamo in considerazione tale dicotomia e ci concentriamo sulle reti.

L'attenzione posta sulle reti permette di capire la differenza tra moderni e premoderni (o non moderni), in quanto questa Grande Divisione esterna che allontana infinitamente e irreversibilmente gli occidentali dalle altre culture, deriva dalla Grande Divisione interna alla cultura occidentale, la quale "rimprovera" alle altre di proiettare le proprie rappresentazioni culturali sulla natura e di non distinguere le prime dalla seconda, mentre considera se stessa capace di accedere alla natura e di comprenderla secondo i suoi propri principi. Infatti, Latour afferma che:

per comprendere la profondità di questa Grande Divisione tra Noi e Loro bisogna tornare a quell'altra tra umani e non umani [...]. In effetti, *la prima è l'esportazione della seconda*. [...]. La Grande Divisione interna spiega così quella esterna: noi siamo gli unici che fanno una distinzione assoluta tra la natura e la cultura, tra la scienza e la società, mentre tutti gli altri, [...] non possono separare davvero quello che è conoscenza da quello che è società, il segno dalla cosa, ciò che viene dalla natura così com'è da quello che richiedono le loro culture (Latour 1991:122).

La profondità della differenza tra l'Occidente ed il resto del mondo viene, così, sondata da Latour attraverso l'analisi della divisione interna tra cultura e natura, tra umano e non-umano. La conoscenza scientifica permette di affrancarsi dalle condizioni di produzione, perché consente di distinguere l'accesso alle cose stesse dalle influenze sociali e culturali degli umani. In questo modo, la distinzione radicale tra umani e non umani, in Occidente, evita il rischio di sovrapporre saperi e società, come avviene nelle culture premoderne, le quali possiedono della natura solo rappresentazioni influenzate dal loro ordine sociale: «da *Loro* la natura e la società, i segni e le cose sono quasi coestensivi. Da *Noi* nessuno può più mescolare le preoccupazioni sociali e l'accesso alle cose stesse» (Latour 1991:123).

L'*import-export* delle Grandi Divisioni è la cifra del processo di modernizzazione, esso ha definito le relazioni ed i rapporti tra l'Occidente moderno ed il resto del mondo. L'invincibilità dei moderni è dovuta, in altre parole, alla prodigiosa efficacia di questo paradosso produttivo (Blok, Jensen 2011): il doppio gioco di trascendenza/immanenza di ciascuna istanza (natura e società) concede loro di passare ad «una scala più grande di commistione tra oggetti e soggetti» (Latour 1991:58), ed occultando sempre la rete produttiva, la Costituzione facilita ed accelera il dispiegamento del collettivo. La differenza tra moderni e premoderni è allora una differenza di misura e di taglia delle reti e degli assemblaggi mobilitati, una differenza di dimensione dei rispettivi collettivi. Quelli premoderni intrecciano lentamente reti più corte perché riconoscono e tentano di gestire gli ibridi prodotti, quelli moderni autorizzano assemblaggi più ampi, non regolandone la diffusione perché occultata. Ci sono differenze di taglia, non di essenza.

Questa vecchia suddivisione è figlia, come sappiamo, dell'occultamento degli ibridi in favore delle due regioni ontologiche pure, ma oggi l'irruzione visibile di questi costringe a modificare il quadro costituzionale moderno.

D'altra parte la costituzione moderna non è altro, per Latour, che una modalità particolare per ordinare il mondo. Oggi, se viene diagnosticato uno stato di crisi della modernità è proprio a causa della saturazione di questo quadro costituzionale da parte della proliferazione sregolata degli ibridi. Il riconoscimento ufficiale di questi, condotto attraverso lo studio empirico delle reti eterogenee che riempiono lo spazio (finora svuotato in favore dei due poli distinti di natura e società), rappresenta la sfida ontologica con cui poter ri-concettualizzare retrospettivamente la modernità. Se, seguendo Latour, ci rifiutiamo di purificare il mondo distinguendo in due ambiti puri – di per sé inesistenti – di natura e società, allora saremo costretti a cambiare anche la temporalità stessa con cui la modernità si è definita. La modernità, infatti, giudica i suoi progressi in base ad una specifica teoria del tempo: «il passato era la confusione tra umani e cose, l'avvenire è ciò che non le confonderà più»

(Latour 1991:95). «La caratteristica dei moderni è di comprendere il tempo che passa come se cancellasse davvero il passato dietro di lui» (Latour 1991:85), tanto da immaginarsi come posizionati sulla punta di una freccia del tempo irreversibile, che li distanzia per sempre dalle epoche passate. Ma, osserva Latour, il passaggio irreversibile del tempo è solo una particolare forma di storicità, quella “pubblicata” sulla versione parziale della Costituzione che non segue il lavoro di ibridazione. L’irreversibilità del tempo è il risultato di un processo di classificazione delle entità in coorti di elementi contemporanei,

è una proiezione dell’Impero di Mezzo sulla linea trasformata in freccia dalla separazione totale di ciò che non ha storia, pur emergendo comunque al suo interno (le cose della natura), e ciò che non esce mai dalla storia (i travagli e le passioni degli uomini). *L’asimmetria tra natura e cultura diventa così un’asimmetria tra passato e futuro* (Latour 1991:88-89).

Latour propone, invece, di distribuire gli elementi contemporanei non più lungo una linea, bensì lungo una spirale, o un vortice, con gangli e mulinelli in cui c’è ancora un passato ed un futuro, ma il passato non è mai passato, perché rivisitato, reinterpretato, rimescolato ad ogni voluta della spirale. In questo modo l’interpretazione delle alterità culturali non verrà fatta risalire a differenze di natura o alle diverse condizioni di contesto, ma sarà collegata alle caratteristiche ed alle dimensioni complessive della spirale che definisce ogni collettivo.

I collettivi moderni sono continuamente in espansione perché, grazie soprattutto alla scienza ed alla tecnica, diventano in grado di mobilitare enormi masse di fenomeni ibridi in catene sempre più lunghe. Si ricorda, come per Latour, la tecno-scienza moderna non è efficace perché concede un accesso privilegiato alla natura, ma in quanto riesce a creare e mobilitare una gamma crescente di ibridi che porta alla continua riconfigurazione ed ampliamento del collettivo. La tecno-scienza permette l’estensione della voluta della spirale. Se assumiamo che la concezione che ogni collettivo ha della natura è in funzione del tipo e della portata dell’ibridazione prodotta, la differenza epistemologica tra mondo moderno e mondo non moderno viene eliminata, ed il collettivo moderno non appare altro che una versione tra le altre: «non esistono differenze di natura, e ancor meno di cultura» (Latour 1991:132).

Latour, dopo aver decostruito il concetto di Natura (al singolare con iniziale maiuscola) attraverso i suoi studi sulla scienza, propone di abbandonare, simmetricamente, anche il concetto di cultura, poiché questo comporta istanze di totalità, unicità ed integrità, che non rendono giustizia agli amalgami mutevoli e dinamici come quelli dei nostri collettivi, quelli occidentali come tutti gli altri:

il concetto stesso di cultura è un prodotto artificiale, creato da noi mettendo la natura tra parentesi. Ora, non ci sono culture (diverse o universali) più di quanto non ci sia una natura universale. Ci sono solo nature-culture e sono loro che offrono l’unica base di confronto possibile (Latour 1991:127).

Latour sostiene che natura e società debbano avere una spiegazione congiunta, che parta dagli ibridi, per individuarne la traiettoria che li porta al collettivo. Da questo punto di vista, tutti i collettivi - nature-culture - sono analoghi, in quanto costruiscono insieme sia la natura che la società, i non umani e gli umani: «questi collettivi sono tutti assimilabili, [...] per il fatto di ripartire quelli che poi saranno elementi della natura ed elementi del mondo sociale. [...] È questa l’antica matrice antropologica, quella dalla quale non siamo mai usciti» (Latour 1991:130).

Rendendosi simmetrica, l’antropologia, diventa in grado di rendere conto e comparare le differenze nella ripartizione tra gli esseri che ogni collettivo compie ed il grado di mobilitazione che ognuno di essi permette. In effetti, assimilabili all’origine, tutti i collettivi variano nell’ampiezza della mobilitazione delle entità, «quell’ampiezza che è insieme conseguenza della modernizzazione e causa della sua fine» (Latour 1991:131). Come sopra anticipato, i collettivi differiscono l’uno dall’altro per la taglia delle loro reti.

Per rendere conto degli effetti di dimensione dei collettivi occidentali, Latour utilizza il facile parallelo con le reti tecno-scientifiche. La ferrovia, le reti di comunicazione telefoniche, il sistema fognario, sono tutti esempi di reti che, pur ricoprendo superfici molto estese, non hanno nulla di universale, perché «si compongono di luoghi

particolari, messi in linea da una serie di collegamenti che attraversano altri luoghi e che hanno bisogno per estendersi di altri collegamenti» (Latour 1991:143). Così, anche per i moderni saperi e conoscenze, il modello della rete tecnica suggerisce come la loro circolazione avvenga esclusivamente entro “reti metrologiche” che li trasportano, estendendosi solo fin dove esistono connessioni e decodifiche. L’universalizzazione dei fatti, delle idee e delle leggi è stata possibile, da parte dei moderni, solo rescindendo le reti intermedie degli ibridi che collegano società e verità scientifica, in modo tale da offuscare la strada che porta dalla contingenza alla necessità, dal locale al globale. In questo modo un’esperienza di laboratorio viene generalizzata fino a diventare legge di natura, per apparire come assolutamente universale. Ma Latour precisa che l’attività scientifica si sviluppa in interazione permanente con gli strumenti di misurazione e tutti gli altri elementi stabilizzati nella rete, e come siano proprio le reti di traduzione a determinare l’estensione dei fatti come degli artefatti: «è possibile verificare “dovunque” la gravitazione, ma al costo di una relativa estensione delle reti di misura e di interpretazione» (Latour 1991:145). L’insieme delle conoscenze e delle istituzioni moderne sono il risultato della loro stabilizzazione all’interno delle reti, e da queste non possono uscire e generalizzarsi ovunque in assenza di ogni strumento, ogni laboratorio, ogni calcolo, ogni misurazione.

Esagerando l’universalità della scienza, i moderni, hanno conseguentemente esagerato anche le dimensioni e la durata delle loro società, imponendo una doppia e radicale differenza ontologica: la dicotomia interna tra naturale e sociale, e quella esterna tra l’Occidente ed il resto del mondo, tra il globale ed il locale. Ma, seguendo la linea di ragionamento latouriana, è possibile mostrare, nello stesso tempo, quello che la Costituzione moderna vieta e ciò che permette, per tracciare, così, la rete di traduzione degli ibridi, «davvero poco diversi da quelli del pensiero selvaggio» (Latour 1991:7), che il collettivo produce, come ha sempre fatto. Avendo concesso il “diritto di cittadinanza” agli ibridi di natura e cultura, “ci accorgiamo allora di non essere mai stati moderni, ai sensi della Costituzione. La modernità non è mai cominciata. Un mondo moderno non è mai esistito» (Latour 1991:63). La distanza con i premoderni era dovuta all’immagine di sé che i moderni si sono fatti sulla base della Grande Divisione esterna (Noi/loro), esportazione di quella interna (natura/società), che ora va scomparendo a causa della proliferazione sregolata di ibridi che la Costituzione ha prodotto proprio perché la negava. Rendere visibili gli ibridi porta a sostituire la Divisione esterna con “semplici” differenze di misura, e di formato, degli assemblaggi.

Il sentimento retrospettivo di non aver smesso mai di essere ciò che siamo sempre stati, non-moderni (o a-moderni), ci obbliga, innanzitutto, ad una rilettura della storia, per affermare che:

in “potenza” il mondo moderno è un’invenzione totale e di irreversibile rottura col passato. [...] “In rete” [...] non permette altro che alcuni prolungamenti di pratiche, alcune accelerazioni nella circolazione delle conoscenze, un’estensione delle società, un aumento del numero degli attori, numerosi riadattamenti di vecchie credenze. Quando le vediamo “in rete”, le innovazioni degli Occidentali restano riconoscibili ed importanti, ma non ce n’è più a sufficienza per farne tutta una storia: una storia di rottura radicale, di destino fatale, di fortune e sventure irreversibili (Latour 1991:65).

La particolarità delle reti estese con cui si sono sviluppati i collettivi, finora considerati moderni, non basta, secondo Latour, a separarli per sempre dagli altri, né dal proprio passato.

Ristabilite le simmetrie, il mondo preventivamente unificato dall’assunzione moderna di una natura universale su cui si stagliano le diverse culture, che hanno tutte un punto di vista più o meno preciso su di essa, si trasforma in un “pluriverso” (Latour 1999) caratterizzato da collettivi diversi che costituiscono ognuno le loro nature-culture, secondo gradi diversi di mobilitazione.

Conclusioni

Quando un'azienda si accorge, troppo tardi, di aver lanciato sul mercato un prodotto troppo difettoso, procede a richiamarlo [...]. Tale richiamo non ha certo l'obiettivo di distruggere il prodotto o di perdere fette di mercato, ma tutto all'opposto, mostrando ai consumatori la cura che si dedica alla qualità dei beni e alla sicurezza degli utenti, mira a riprendere l'iniziativa, [...] e a bloccare, se possibile, la produzione di quello che era stato deciso troppo in fretta (Latour 2009:191).

Nella misura in cui la modernità è di nuovo al centro del dibattito nelle scienze sociali, potremmo aggiungere alle teorie del mondo contemporaneo la lezione offertaci da Bruno Latour. Questa si smarca rispetto alle impostazioni *mainstream* per concederci una riflessione sui principi ontologici ed epistemologici che guidano la comprensione della nostra realtà.

Il tentativo, qui proposto, di indirizzare i contenuti offerti dell'interpretazione latouriana verso la più ampia teoria della modernità, ha portato, così, alla decostruzione delle categorie identitarie con cui i moderni si sono tradizionalmente definiti: natura e società.

L'indagine della tecno-scienza, compiuta grazie agli "studi di laboratorio", ha spinto Latour verso il riconoscimento del carattere costruito del fatto scientifico. "Non si può conservare la Natura" (Latour 1999) diviene lo slogan per indicare il cambiamento di prospettiva. L'immagine della Natura (al singolare e con iniziale maiuscola) tradizionalmente intesa come realtà esterna, oggettiva ed indiscutibile, conosciuta attraverso la Scienza (al singolare e con iniziale maiuscola) secondo il presupposto della corrispondenza tra osservazione e fatti con validità universale, diviene oggi una nozione plurale e variabile. Riconoscendo che la concezione della natura non si offre immediatamente allo sguardo disincantato dello scienziato, ma viene prodotta da dispositivi di iscrizione che formattano, cioè letteralmente "mettono in forma", l'osservazione, Latour mette in discussione la distinzione tra fatti e valori: moderni e premoderni non si differenziano sulla base di questa distinzione, operata dai primi e trascurata dai secondi, capace di dividere conoscenza e potere, perché la pratica tecno-scientifica stessa, dimostra come il "vero" e il "giusto" siano mescolati all'interno della funzione di allerta e perplessità che contraddistingue tutte le scienze (al plurale, con iniziale minuscola) di fronte agli esseri che compongono il nostro mondo. Con questo non si intende dire che la natura è esclusivamente un costruito artificiale, bensì riconoscere che, di fatto, le discipline scientifiche, piuttosto che fornirci verità certe ed universali, internalizzano e "socializzano" nel nostro mondo sempre nuovi esseri con cui entriamo in contatto. La natura non rappresenta così una totalità ordinata, stabilita ed universale, bensì un processo, costituito da una serie di eventi attraverso i quali, il tempo, lo spazio e l'esperienza sono dinamicamente collegati tra loro. Da questa prospettiva, nella condizione contemporanea si registra la coesistenza di interpretazioni e definizioni diverse, spesso contrastanti, di ciò che compone la natura. Quest'incertezza, che sottolinea il carattere relativista della filosofia latouriana, dovrebbe essere tradotta diplomaticamente nella sperimentazione e nella negoziazione dei numerosi e contraddittori "cosmo grammi", con il fine di misurare "l'abisso del disaccordo" in questo mondo plurale.

Inoltre, secondo Latour, così come non si può conservare la Natura, non dovremmo nemmeno mantenere l'immagine della Società, per come essa è tramandata dalla sociologia tradizionale. Questa si è, infatti, costituita postulando l'esistenza di un dominio stabilito e stabilizzato della realtà, il sociale, che viene ad essere utilizzato per spiegare le cause sottese a fenomeni non specificatamente sociali come la scienza, l'economia, il diritto, e così via, riportando le spiegazioni ultime della realtà ai fattori di contesto. Latour, invece, indirizza la sociologia verso la descrizione delle associazioni tracciate dagli elementi eterogenei che compongono gli assemblaggi collettivi. In questo caso, il concetto di sociale implica il processo di connessione e di unione tra attanti umani e non umani con cui viene definita la nostra realtà (Latour 2005).

La società, come la natura non sono domini stabili e distinti, in quanto ogni società è sempre definita in rapporto alla propria rappresentazione della natura, ed ogni tratto essenziale della natura dipende dalla volontà collettiva di creare le condizioni per un più giusto ordine sociale. A questa coppia oppositiva di concetti, Latour sostituisce, allora, la nozione di collettivo, capace di raccogliere la produzione congiunta della natura e della società attraverso la rappresentazione della rete di connessione tra gli elementi. Natura e società non possono

costituire le spiegazioni predeterminate per i diversi fenomeni osservati, ma sono piuttosto il risultato delle connessioni ogni volta individuate, ciò che dovrebbe essere spiegato ad ogni analisi, perché «in ogni situazione tanto il contesto quanto la persona umana si trovano ridefiniti» (Latour 1991:15).

Legittimando l'immagine della realtà come un'ontologia ibrida, ovvero come il risultato eterogeneo dell'associazione dinamica di elementi ibridi, l'anti-essenzialismo latouriano trova nello studio delle relazioni lo strumento principale del proprio metodo d'indagine. L'*actor-network theory* da lui sviluppata, intende, infatti, superare qualsiasi dualismo in favore dello studio delle traduzioni che permettono le connessioni tra i fenomeni e le loro descrizioni. Questo passaggio si realizza attraverso l'analisi della catena di mediatori umani e non umani che caratterizzano l'emergere di ogni fenomeno. Sia esso un fatto scientifico oppure un artefatto umano, il tracciamento dei collegamenti nello spazio e nel tempo e degli elementi in gioco rende visibile la traiettoria di che porta alla conoscenza del fenomeno stesso, senza il ricorso a specifiche istanze trascendenti, come la natura o la società.

Attraverso la filosofia latouriana viene, così, decostruita l'idea stessa di modernità: la modernità è un'invenzione prodotta dagli occidentali per differenziarsi dal proprio passato come dalle altre culture non occidentali. Se i moderni «si presentano davanti alla storia come coloro che si sarebbero finalmente affrancati da qualunque determinazione arcaica e naturale» (Latour 2009:206), per Bruno Latour la modernità non è mai esistita perché il percorso individuato dal programma moderno, di emancipazione dalle conseguenze soggettive del mondo, non è mai stato attuato: i moderni hanno piuttosto «moltiplicato su scala sempre maggiore e con un grado di implicazione via via più intimo, le connessioni con gli esseri sempre più numerosi ed eterogenei che permettono loro di esistere. Parlano di emancipazione nel momento stesso in cui devono farsi carico, con mezzi legali, tecnici, meccanici, umani, di esseri tanto estesi come il clima, i mari, le foreste, i geni» (Latour 2009:106).

Il superamento della dicotomia natura/società porta, così, al superamento della divisione tra una cultura universale, quella occidentale, e la considerazione delle altre culture non occidentali come particolari. Ciò che le differenzia non è la possibilità di accesso, per gli occidentali, ad una verità più profonda, data dalla scienza, ma il grado e la taglia di mobilitazione degli elementi costitutivi dei rispettivi collettivi. Gli ibridi e le commistioni che compongono i collettivi delle diverse società, occidentali e non, debbono essere presi in considerazione nella loro irriducibilità alle divisioni essenziali con cui la modernità si è strutturata e legittimata, al fine di reinterpretare presente e passato. La divisione natura/società, che a sua volta ruota intorno alla dicotomia soggetto/oggetto, non è altro che il risultato di pratiche sedimentate derivanti dalla volontà di creare domini separati per scienza e politica, separando la natura non umana dalla società umana.

Seguendo la prospettiva latouriana diviene così possibile rigettare la visione mordenista, senza cadere in posizioni antimoderne o postmoderne, e riflettere su ciò che ogni volta si trova ridefinito nell'analisi della realtà che ci circonda, esplicitando la rete composta dal miscuglio delle entità che la compongono.

Evitando di imporre preventivamente un ordine, naturale o sociale, assoluto e predeterminato che serva da metro comune per registrare le differenze, la lezione latouriana mette inoltre a disposizione gli strumenti per rendere commensurabili i collettivi attraverso il tracciamento delle reti di associazione degli elementi mobilitati. Questo lavoro esplicito di "messa in relazione" dei collettivi diviene la risorsa essenziale per raggiungere una definizione contemporanea della realtà.

Riferimenti bibliografici

- Blok A., Jensen T. E. (2011), *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*, London-New York: Routledge.
- Bontempi M., Mauro A. (2010, a cura di), *Salute e Salvezza: i confini mobili tra sfere della vita*, Milano: Franco Angeli.
- Eisenstadt S. N. (2000), *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 129.
- Harman G. (2009), *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press.
- Kumar K. (2000), *Le nuove teorie del mondo contemporaneo: dalla società post-industriale alla società post-moderna*, Torino: Einaudi.
- Latour B. (1987), *Science in action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Londra: Harvard University Press.
- Latour B. (1988), *The Pasteurization of France*, London: Harvard University Press.
- Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Parigi: La Decouverte.
- Latour B. (1999), *Politiques de la nature*, Parigi: La Decouverte.
- Latour B. (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Londra: Oxford University Press.
- Latour B. (2008), *Disinventare la modernità*, Milano: Elèuthera.
- Latour B., Woolgar S. (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, New Jersey: Princeton University Press.
- Liotard J. F. (1979), *La condition postmoderne*, Parigi: Les Editions de Minuit.
- Martinelli A. (2008), *La modernizzazione*, Roma: Laterza.
- Poster M. (1988, a cura di), *Selected Writings*, Cambridge: Polity Press.
- Van Binsbergen W. M. J. (2002), *Le culture non esistono: critica dell'autoevidenza negli studi interculturali*, in Miltenburg A. (a cura di), *Incontri di sguardi: saperi e pratiche dell'intercultura*, Padova: Unipress.
- Turina I. (2008), *Per un'etnografia dei moderni: intervista a Bruno Latour*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 3.

