

I Giorni del Futuro

LIBRI PER IL TERZO MILLENNIO

“I giorni del futuro stanno davanti a noi come
una fila di candele accese”

KAVAFIS

Roland Robertson

GLOBALIZZAZIONE
TEORIA SOCIALE E CULTURA GLOBALE

Traduzione di
Aurora De Leonibus

Asterios Editore

Trieste

Prima edizione: settembre 1999

© Asterios Delithanassis Editore
via Pigafetta, 1 - 34148 Trieste
tel. 040/811286 - fax 040/825455
e-mail: asterios.editore@asterios.it

Titolo originale:
Globalization - Social Theory and Global Culture
© Roland Robertson 1992

Redazione:
Elisa Simsig

Stampato in Italia

ISBN 88-86969-33-3

Indice

Ringraziamenti	11
Prologo	15
1.La globalizzazione come problema	
23	
Cristallizzazione di un concetto e di un problema	23
La sociologia e il problema della globalizzazione	32
Aperture alla globalizzazione nella sociologia classica matura.....	39
Capire il mondo come insieme.....	44
2.....La svolta culturale	
53	
Alcune questioni fondamentali.....	54
Cultura e sociologia	56
Considerazioni genealogiche	60
L'amplificazione dell'interesse per la cultura	64
Sociologia, studi culturali e globalità	70
3.Una mappa della condizione globale	
75	
.....La globalizzazione e la strutturazione del mondo	
76	
.....Modello minimale delle fasi della globalizzazione	
86	
4.Teoria del sistema-mondo, cultura e immagini dell'ordine mondiale	
91	
Modernità: temi recenti e classici	92
Wallerstein e oltre	96
Aspetti culturali dell'ordine globale	101
Immagini del mondo: un'applicazione del modello base	110
5.Globalità giapponese e religione giapponese	
121	
Il problema specifico: la globalità e il Giappone	122
Modernizzazione, globalizzazione e selettività societaria.....	128

Religione giapponese: una riconsiderazione	129
6.....Universalismo e particolarismo	
137	
Identità e rapporto tra particolare e universale.....	139
Una nota su donne e genere	148
Teoria sociologica e cultura globale	152
7.....“Civiltà”, incivilimento e processo di civilizzazione	
161	
Elias e la globalizzazione.....	162
Lo standard della “civiltà”	169
Incivilimento, relazioni interetniche e modernità	174
Conclusione	177
8.....Teoria della globalizzazione e analisi della civiltà	
179	
Una lettura della teoria della globalizzazione.....	180
Contestualizzazione delle civiltà	187
9.....Globalità, modernità e postmodernità	
191	
10.....Globalizzazione e paradigma nostalgico	
201	
Il contesto globale della nostalgia volontaria	202
La nostalgia e l’acutizzarsi della globalizzazione.....	214
11.....“La ricerca dei fondamentali” nella prospettiva globale	
223	
Il “fondamentalismo” su scala globale.....	223
Globalità e “verità locale”	226
La globalizzazione e la ricerca dei fondamentali	236
Globalizzazione dell’universalismo e del particolarismo	240
12.....Riflessioni conclusive	
245	
Bibliografia	253
Indice analitico.....	279

Ringraziamenti

Posso nominare qui soltanto alcuni di coloro che, in diversi modi, mi hanno aiutato. Vorrei ringraziare Bryan Turner che da molti anni mi stimola con i suoi vasti interessi e le sue molteplici pubblicazioni. Sono grato a Mike Featherstone per il suo incoraggiamento, il suo scetticismo sui concetti di “ordine” e “religione”, e il suo informato interesse nel campo della cultura contemporanea. Devo molto a Frank Lechner, da un lato per il lavoro e le osservazioni sulla globalizzazione risalenti all'epoca dei suoi studi di perfezionamento postlaurea all'inizio degli anni Ottanta, e dall'altro per i suoi recenti e acuti contributi all'analisi della globalizzazione. Sono anche in debito nei confronti di Ronald Miller per il suo radicato interesse verso il tema della globalizzazione; egli è stato mio interlocutore in un intenso dialogo sulla formazione del mondo contemporaneo. Bill Garrett è stato fonte di continuo incoraggiamento, e mi è stato molto utile il suo lavoro sui diritti umani e la teoria della religione. Da molto tempo John Simpson ha colto il significato della prospettiva globale nelle sue diverse manifestazioni, e mi ha offerto inoltre preziosi spunti. Recentemente ho cominciato a collaborare con Tom Robbins su alcuni aspetti della globalizzazione e gliene do atto con piacere. Stephen Barr, della casa editrice Sage, mi è stato di grande aiuto sotto molti punti di vista.

Un continuo stimolo mi è venuto anche da altre parti, soprattutto da diversi gruppi di studenti impegnati in corsi di perfezionamento presso l'Università di Pittsburgh. Uno dei più giovani, Joe Roidt, ha fornito assistenza e validi commenti al mio lavoro. Spero che coloro che non ho nominato qui saranno comprensivi. Alcuni di loro, in ogni caso, sono menzionati nei capitoli seguenti. L'Università di Pittsburgh, ove giunsi per la prima volta nel 1967 in qualità di ospite, mi ha offerto una struttura adatta a studi di carattere locale, comparativo e internazionale. Il personale di segreteria del dipartimento di sociologia ha collaborato alacremente all'ultima fase di composizione del libro, guadagnandosi così la mia grati-

tudine.

Senza dubbio però ho contratto il debito maggiore nei riguardi di mia moglie, Kathleen White. Il suo lavoro di pianificazione e gestione di programmi nel campo degli studi internazionali è stato per me fonte di ispirazione, come del resto la sua entusiasta indipendenza nel vivere e discutere, quasi senza sosta, i multiformi aspetti e le valenze politiche di un mondo ormai globalizzato anche nei suoi dettagli quotidiani.

Vorrei in ogni caso sottolineare che nessuna delle persone qui menzionate è responsabile di quanto si afferma in questo libro.

Buona parte del libro affonda le sue radici in alcuni interventi fatti a conferenze e/o in pubblicazioni precedenti in libri o riviste. Bisogna comunque ricordare che nessuno dei capitoli è pubblicato nella forma originale. Tutti quelli tratti da altre pubblicazioni sono stati riveduti in vario modo e spesso ampliati in modo considerevole.

Il capitolo 2 è una versione modificata e ampliata di "The sociological significance of culture: some general considerations", pubblicato in *Theory, Culture & Society*, 5 (1), 1988.

Il capitolo 3 è una versione riveduta e ampliata di "Mapping the global condition: globalization as the central concept", pubblicato in *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3), 1990.

Il capitolo 4 è la combinazione di una versione riveduta di "Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory", pubblicato in *Theory, Culture & Society*, 2 (3), 1985, e di una parte di "Globality, global culture and images of world order", pubblicato nel volume a cura di Hans Haferkamp e Neil J. Smelser, *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1992. Originariamente, il primo di questi due saggi era stato scritto insieme a Frank Lechner, che ha gentilmente consentito a far pubblicare qui la versione riveduta. Egli comunque non ha partecipato alla versione attuale.

Il capitolo 5 è una versione riveduta e ampliata di "Globalization and societal modernization: a note on Japan and Japanese religion", pubblicato in *Sociological Analysis*, 47 (S), 1987.

Il capitolo 6 è una versione riveduta e ampliata di "Social theory, cultural relativity and the problem of globality", pubblicato nel volume a cura di Anthony D. King, *Culture, globalization and the World-System*, Binghamton, State University of New York; London, Macmillan, 1991.

Il capitolo 7 è una versione riveduta e ampliata di "'Civilization' and the civilizing process: Elias, globalization and analytic synthesis", pubblicato in *Theory, Culture & Society*, 9 (1), 1992.

Il capitolo 8 è una versione riveduta di "Globalization theory and civilization analysis", pubblicato in *Comparative Civilizations Review*, 17 (Fall), 1987.

Il capitolo 9 è una versione modificata di un saggio di recensione inti-

tolato “Globality and modernity”, comparso in *Theory, Culture & Society*, 9 (2), 1992.

Il capitolo 10 è una versione ampiamente riveduta di “After nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of globalization”, pubblicato nel volume a cura di Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage, 1990.

Prologo

Il mio lavoro sul tema generale della globalizzazione e delle sue implicazioni cominciò a metà degli anni Sessanta. In una serie di pubblicazioni, inizialmente realizzate con Peter Nettl, dal 1965 fino al 1972 circa mi cimentai in problemi collocati a metà strada tra la teoria della modernizzazione e la disciplina delle relazioni internazionali, con particolare riferimento al problema, allora topico, della “modernizzazione” delle società del Terzo Mondo. In quel progetto i miei interessi erano di natura essenzialmente “profana”. Gli scritti che ne derivarono, in generale, non sollevarono questioni del tipo riscontrabile nella discussione sociologica della religione, sebbene avessi brevemente considerato la religione sostanziale come una forma di discontinuità in ciò che alcuni scrittori vedevano come un mondo, relativamente semplice, di società convergenti. Tuttavia, durante quegli stessi anni, dalla metà degli anni Sessanta fino all’inizio degli anni Settanta, fui sempre più coinvolto in dibattiti che vertevano sulla sociologia della religione, prima in Gran Bretagna e poi negli USA. In un certo senso, almeno per quanto riguarda le pubblicazioni di quel periodo, alla metà degli anni Settanta ero arrivato a occuparmi essenzialmente di religione. Ma fin dal principio il mio interesse per la religione era stato contrassegnato da orientamenti specifici, e questo potrebbe spiegare perché ho sempre nutrito forti riserve sulla sociologia della religione come attività relativamente isolata e perché, d'altra parte, il mio lavoro in quel campo di indagini ha fatto sì che i miei interessi per la religione si fondessero sempre più con il mio lavoro su globalità e globalizzazione.

Fin dall’inizio, indubbiamente sotto l’influenza della lettura dei sociologi classici del periodo 1880-1920, non sono mai stato capace di considerare le questioni “religiose” come intrinsecamente interessanti. A tutt’oggi non sono riuscito a nutrire una profonda simpatia intellettuale (se mai ne ho nutrita alcuna) nei confronti di coloro che asseriscono di studiare la religione in modo diretto. Anzi, nel mio lavoro sulla religione mi sono occupato es-

senzialmente di “religione” quale terreno di espressione di problemi, quelli della “modernità”, studiati dai più importanti teorici sociali e sociologici di circa un secolo fa; vorrei sottolineare però che, per quanto mi riguarda, il mio interesse verteva sul rapporto tra il XX e il XXI secolo, piuttosto che sul periodo a cavallo tra il XIX e il XX secolo. In breve, le mie analisi di diversi argomenti e fenomeni nell’ambito della sociologia della religione hanno affrontato, quasi invariabilmente, i rapporti tra la religione e altri aspetti delle società umane, quelli tra lo studio della religione e altri gruppi di discipline e sottodiscipline, come pure i presupposti e le ramificazioni dei mutamenti nella sfera della religione. Allo stesso tempo ho cercato di trattare la religione in modo comparativo e lungo linee tracciate nel corso dei dibattiti generali tra i teorici sociali. In generale, ho seguito le implicazioni di Durkheim che affermava che la religione riguarda la “vita vera”.

Questa breve descrizione del mio interesse per la religione spiega in parte il motivo per cui i miei studi sulla religione (nel senso più ampio del termine) e sulla globalizzazione erano destinati a incontrarsi. Devo però chiarire le circostanze di tale convergenza e la ragione per cui la maggior parte del mio primo lavoro *esplicito* sulla globalizzazione, nel periodo 1980-1984, era situato in un contesto di sociologia della religione, pur rivelando allo stesso tempo l’inadeguatezza di quel contesto. Sebbene occasionalmente io abbia scritto sull’argomento, non ho mai nutrito un profondo interesse per il tema che sta al centro della “normale” sociologia della religione, cioè il dibattito sulla secolarizzazione. In larga misura, la discussione sul maggiore o minore grado di secolarizzazione delle società è stata essenziale nel definire la disciplina della sociologia della religione e la professione di sociologo della religione, se non altro nell’influente orbita Gran Bretagna-USA. Sono stato incline a pensare che la questione della secolarizzazione sia stata posta in modo da definire gli interessi “acquisiti” del sociologo (della religione) non meno di quanto si sia concentrata sui problemi delle tendenze del “mondo reale”; questo è uno dei motivi della mia relativa mancanza di interesse per essa. Allo stesso tempo, sono divenuto sempre più consapevole della misura in cui la “religione” è diventata, durante il XIX secolo ma soprattutto nel primo quarto del XX, un modo categorico di “ordinare” le società nazionali e i loro rapporti. In quel senso la “religione” era e rimane un aspetto delle relazioni internazionali.

Questo è soltanto un esempio dei diversi modi in cui, in larga misura, c’è stata una convergenza tra i miei interessi per la religione e la globalizzazione. Un altro interesse, in realtà più antico, deriva dall’apparente simultaneità tra il “fondamentalismo”, le fusioni di chiesa/stato e religione/politica, e le tensioni che hanno interessato buona parte del globo tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta. Questa serie di problematiche e la diffusione della religione come categoria sembravano richiedere un approccio decisamente globale, un approccio al mondo co-

me insieme. Un'altra considerazione che facilitava la convergenza derivava da ciò che ho descritto come il duplice significato, nella sociologia classica, dei concetti di "mondo" e "mondanità", di particolare rilevanza negli scritti di Max Weber. Avrò occasione di considerare l'importanza di questo duplice significato nel corso del libro. Ora vorrei semplicemente affermare che Weber ha esplicitamente fatto della nozione di immagini del mondo un punto vitale dei suoi scritti (o sfere) di attività mondana. Allo stesso tempo, Weber aveva opinioni precise sulle relazioni internazionali sempre più universali, o "politica mondiale", opinioni che meglio si inseriscono nella categoria del *realismo* e che rappresentano un concetto neodarwiniano delle relazioni internazionali. Il mio pensiero sulla globalizzazione (come sulla religione) ha subito l'influenza di questa valutazione riguardo all'opinione dominante di Weber sul "mondo", quale risulta dal suo lavoro specifico sulla religione, in rapporto alla sua meno esplicita opinione del "mondo" quale teatro di conflitti internazionali, valutazione che è significativa per le domande contemporanee sulla modernità e sull'idea di postmodernità. Tale osservazione esercita anche un effetto considerevole su ciò che Bryan Turner (nello scritto di prossima pubblicazione) ha definito, in risposta ad alcuni dei miei lavori, questioni soteriologiche di natura globale, e anche su ciò che noi potremmo intendere, in un mondo fortemente globalizzato, per mezzo della sociologia o di qualsiasi altra disciplina, come *una vocazione* o chiamata. Tra i filosofi e i sociologi tedeschi o attivi in Germania, Ernst Troeltsch, Karl Jaspers, Max Scheler e Karl Mannheim sono stati quelli che hanno cercato di allontanare il dibattito sulla "soteriologia" e, più direttamente, sulla vocazione, dalla sua base weberiana.

Tuttavia, un altro incontro intellettuale è stato significativo per me per un più pieno riconoscimento del rapporto tra il mio interesse per la religione, da un lato, e ciò che ho finito col chiamare globalizzazione, dall'altro – nel collegare più sistematicamente le mie preoccupazioni con gli aspetti "dolci" e "amari" della vita (secondo una prospettiva occidentale). Quell'incontro fu reso possibile dai miei contatti con Benjamin Nelson, da una parte, e Vytautas Kavolis, dall'altra, a metà degli anni Settanta, nell'ambito di un comune interesse per gli studi comparativi delle civiltà. Quei contatti servirono a rafforzare il mio impegno generale ma embrionale di "riportare tra noi le civiltà". Mi ero avventurato in quella direzione con il lavoro su sistemi internazionali e modernizzazione realizzato insieme a Nettl, ma il contatto con lo studio raffinato delle civiltà e il loro incontrarsi – i rapporti quotidiani, in contrasto con quelli esplicitamente "reali", tra civiltà e tra società, come pure tra "sottosocietà" – contribuì considerevolmente ad approfondire la mia comprensione della globalità in tutta la sua ricchezza. Talvolta, i miei incontri con "gli esperti di civiltà" mi sono stati rinfacciati. Quelle persone, o comunque i membri più rappresentativi del

gruppo che negli anni Settanta si occupava di “analisi delle civiltà”, secondo la definizione di Vytautas Kavolis, sono stati emarginati in vari modi, soprattutto negli USA, dai “duri” tra gli scienziati sociali. Nelson, per esempio, è stato spesso definito “non sistematico”, oppure (con più gentilezza) “un disidente”. Ma è importante riconoscere che “gli esperti di civiltà” hanno svolto un ruolo importante (insieme a un membro meno rappresentativo di quel gruppo, Talcott Parsons) nel mio tentativo, ancora in corso, di capire, in modo analitico e interpretativo, ciò che può essere generalmente descritto come il campo globale. D'altra parte, bisogna dire che i miei tentativi di “ordinare” quest'ultimo si scontrano con le opinioni degli “esperti di civiltà” che ho nominato (eccezion fatta per Parsons).

I due punti salienti del mio lavoro, realizzato a partire dall'opera degli “esperti di studio comparativo delle civiltà”, si riscontrano forse nel mio maggiore apprezzamento della teoria sociale e culturale “dominante” da una parte, e, cosa ancora più significativa nel contesto attuale, della *Realpolitik* dall'altra. Il mio profondo interesse per quest'ultima richiede alcune spiegazioni, se non altro perché il sottotitolo e quindi il contenuto di questo libro indicano “la cultura come punto focale”. Fino a poco tempo fa, soltanto alcuni sociologi d'avanguardia – come Raymond Aron, Peter Heintz, Johan Galtung, Gustavo Lagos e Amitai Etzioni – si erano avventurati, negli anni Sessanta, nel campo delle relazioni internazionali *per se*. Il lavoro sulle relazioni internazionali e la modernizzazione, che ho realizzato insieme a Netti durante gli anni Sessanta, cercava appunto di costruire nuove teorie sulla base degli studi di quelle persone, con aggiunte e revisioni, in una direzione ancora più chiaramente sociologica. Oggi giorno è un po', ma solo un po', più comune per gli stessi sociologi occuparsi della “politica mondiale” quale campo d'azione e interazione relativamente autonomo (e adesso questo riconoscimento di autonomia viene “ritirato”, in una certa misura e per motivi comprensibili, da coloro che sono interessati alla questione delle relazioni internazionali e di genere). Tuttavia, nell'attuale clima di tentativi di “interdisciplinarietà” e di crescente riconoscimento dell'unilateralità delle concezioni del mondo convenzionali e conformi a rigide discipline, tale riconoscimento diventa sempre più necessario, anche qualora si dia grande importanza alla critica femminista della disciplina delle relazioni internazionali. In senso autobiografico, la mia prospettiva sulla questione, a tutt'oggi, è indubbiamente resa plausibile dal fatto che una delle mie prime decisioni intellettuali serie riguardò la scelta tra la facoltà di sociologia e quella di relazioni internazionali. In una certa misura, espressioni come “lente culturale” e “sociologia culturale” riflettono un tipo di compromesso tra un interesse per la globalizzazione (molto più limitatamente, per le relazioni internazionali) da una parte, e per la religione dall'altra. Ritengo comunque strettamente necessario, e ciò è ancora più importante, osservare quella che viene spesso chiamata politica

mondiale attraverso una lente culturale.

C'è un crescente riconoscimento del fatto che, mentre le questioni economiche sono di importanza vitale nei rapporti tra le società e in diverse forme di relazioni transnazionali, tali questioni sono soggette alla forte influenza di situazioni e codificazioni culturali. E, cosa ancora più importante nel contesto attuale, sta diventando sempre più evidente che, indipendentemente dal peso che il "nudo" interesse nazionale esercita sulle interazioni tra le nazioni, ci sono ancora questioni cruciali di natura essenzialmente culturale che strutturano e plasmano la maggior parte delle relazioni, ostili o amichevoli, tra le società organizzate su base nazionale. In ogni caso, la polietnicità e la multiculturalità esercitano un condizionamento interno ed esterno sempre più forte sulla formazione della politica estera. In realtà non è azzardato dire che la politica mondiale contemporanea, come è avvenuto per questo stesso genere di politica in altre fasi della storia della "società internazionale", è intrecciata (dal punto di vista empirico) con i principali temi del dibattito sulla modernità (e la postmodernità). Per esempio – e a questo argomento dedicheremo la nostra attenzione in alcuni dei capitoli seguenti – non è facile cogliere i nodi centrali del dibattito sulla modernità e la postmodernità senza considerare le diverse vie d'accesso che le società hanno seguito per giungere alla modernità, senza parlare del fatto che alcune società hanno cercato, nella loro attività politica, militare ed economica, di affrontare direttamente i temi e i problemi culturali che hanno accompagnato il diffondersi della modernità. Per fare uno degli esempi più importanti, il Giappone si è periodicamente impegnato, fin dagli inizi dell'era Meiji, nel tentativo di "trascendere il moderno", mentre il discorso sulla postmodernità in America Latina si è intrecciato con questioni politiche riguardanti la modernità, la "indigenizzazione" e la democratizzazione.

Allo stesso tempo, generazioni successive di esperti di relazioni internazionali e di sociologi hanno largamente contribuito a un'infelice divisione del lavoro intellettuale. Perlomeno fino a un'epoca molto recente, ciò ha portato a trascurare culture, identità e tradizioni nazionali, come pure le religioni/culture delle civiltà, in quanto oggetti di interesse diretto ed esplicito da parte delle relazioni internazionali; e ancora, ciò ha condotto a negare attenzione ai temi "extrasocietari" da parte della sociologia, dell'antropologia e delle scienze politiche. In una certa misura, la disciplina che viene attualmente etichettata con il nome di studi culturali ha contribuito ad abbattere questa barriera. E in effetti determinati aspetti degli studi culturali entrano in gioco in alcuni dei capitoli seguenti. È quindi estremamente importante, dal mio punto di vista, chiarire che le stravaganze dell'approccio "duro" alla politica mondiale e alle relazioni internazionali sono un fattore cruciale del mio modo d'intendere globalizzazione e complessità globale. Credo anche, però, che i fattori culturali si facciano sen-

tire nella sfera della *Realpolitik* assai più di quanto siano disposti ad ammettere molti, ma non tutti, tra gli studiosi di relazioni internazionali e argomenti affini. Si potrebbe affermare che (in varia misura a seconda dei casi) tutta la politica internazionale è in realtà un fatto culturale, e che ci troviamo (ma non bisogna certo esagerare la novità di questa circostanza) in un periodo di politica *culturale* di portata globale (e anche, naturalmente, in un periodo in cui la cultura è divenuta più esplicitamente politicizzata, e ciò è naturalmente connesso con la politica della cultura).

Alcune delle considerazioni appena fatte sono strettamente legate all'ormai diffusa osservazione che il confine "ufficiale" tra politica interna ed estera si sta rapidamente sgretolando. Gran parte delle tesi sostenute in questo libro rappresentano una risposta a questo stato di cose (e ne costituiscono anche una manifestazione). Vi sono due aspetti. Con la rapida crescita di varie organizzazioni, movimenti e istituzioni sopranazionali e transnazionali (come il capitalismo globale e il sistema globale dei media) i confini tra le società sono divenuti più permeabili, poiché sono più soggetti a "interferenze e limitazioni" dall'esterno. D'altra parte, gli affari interni alla società sono di per sé sempre più complessi e orientati verso l'esterno da una varietà di fattori, tra cui una maggiore consapevolezza (anche se talvolta malamente disinformata) dell'esistenza di altre società, la fedeltà a gruppi appartenenti ad altre società (spesso, ma non sempre, dovuta a fenomeni di diaspora), la penetrazione economica e la "internazionalizzazione" delle economie nazionali. Questa tendenza generale, comunque, *non* deve indurci a prospettare l'estinzione né un sostanziale indebolimento della realtà della società costituita su base nazionale. Le tensioni tra la prima e la seconda inclinazione sono uno dei fili conduttori di questo libro. In estrema sintesi, dobbiamo sviluppare rappresentazioni del *tutto* globale che consentano la continuazione dello schema di globalizzazione in condizioni assai mutate. Dobbiamo altresì, *inter alia*, capire come si situino in questo quadro l'individuo, le elaborazioni dell'individuo e il genere umano stesso.

Alcune delle mie idee sulla globalizzazione sono state elaborate soprattutto, ma non esclusivamente, in una prospettiva di sociologia della religione (alcuni articoli importanti, insieme ad altri, saranno pubblicati separatamente in un altro volume). Può essere opportuno dire che, tra le questioni sollevate in quel contesto, c'erano quelle della relativizzazione dei punti di vista delle società e anche di altri punti di vista, e quelle dei problemi di identità, soprattutto dell'identità collettiva, connessi a tale relativizzazione. Ho affrontato questa prospettiva dall'interno e ho poi cercato di oltrepassarla per cogliere il significato dell'attuale interesse per l'identità in condizioni di accelerata globalizzazione, definita, in termini semplici e introduttivi, come la compressione del mondo in un "luogo unificato"; inoltre, ho cercato di definire la misura in cui tale interesse

empirico deve essere considerato un *aspetto* della globalizzazione oppure una forma di resistenza contro di essa. Come si vedrà, propendo decisamente per la prima ipotesi, anche se non escludo la seconda; quest'opinione è strettamente connessa al mio attuale tentativo di sviluppare un modello di globalità che, in linea di principio, dia conto delle principali caratteristiche della condizione umana globale nel suo insieme, non semplicemente dei suoi aspetti "macro".

A metà degli anni Ottanta alcuni ebbero l'impressione che la spinta in direzione di quella che io definisco unicità globale comportasse qualche tipo di visione utopistica dell'unità globale. Mentre il secondo termine, secondo il mio modo d'intendere, è neutro rispetto ai rischi, ai costi, ai benefici e ai pericoli di una rapida crescita dell'interdipendenza, dell'interpenetrazione, della coscienza globale e così via, il termine "unità" e quelli a esso strettamente legati implicano – anche se posti tra virgolette – un'integrazione sociale in senso forte. Forse ho causato io stesso quest'equivoco, a causa, in alcune occasioni, delle mie scelte lessicali, che, specialmente nell'ambito della religione, hanno condotto alcuni a entusiasmarsi per ciò che essi interpretavano come un mondo integrato religiosamente e/o moralmente. In effetti quest'opinione fuorviante, che concepisce la globalizzazione come un chiaro passo nella direzione della "pace mondiale" e dell'integrazione, si riscontra tuttora (e, naturalmente, viene sostenuta con convinzione da alcuni movimenti socioculturali). Voglio però affermare, in questa fase, che ho sempre messo in luce i problemi provocati dalla globalizzazione e i pericoli inerenti ai tentativi effettuati da società e movimenti particolari o da altre entità per imporre la propria "definizione" della condizione globale. La globalizzazione, almeno dal punto di vista empirico, non è in sé e per sé una "bella cosa", nonostante alcuni indizi di "progresso mondiale"¹.

Infine, anche se talvolta ho affermato che il mio interesse principale è rivolto alla globalizzazione come fenomeno relativamente recente, ciò *non* equivale affatto ad affermare che la globalizzazione, nel senso più ampio del termine, sia relativamente recente. Essenzialmente, almeno finora, ho cercato di isolare il periodo in cui la globalizzazione contemporanea ha raggiunto un punto di radicamento tale da far prevalere un modello o una forma specifici. Talvolta posso aver usato il termine "globalizzazione", in maniera poco rigorosa, soltanto per le condizioni che hanno rapidamente spinto il mondo verso la totalità fin dal 1870 circa (nonostante la presenza di vie alternative e di controtendenze). Ho sempre teso ad affermare però che i processi complessivi di globalizzazione (e talvolta di deglobalizzazione) sono almeno tanto antichi quanto le cosiddette religioni mondiali sorte duemila e più anni fa. Essi sono profondamente intrecciati con le relazioni interne ed esterne al gruppo, e anche questo è uno dei motivi che stanno alla base del dibattito sempre più intenso sui rapporti tra mo-

dernità, globalizzazione e idea di postmodernità.

¹ In una certa misura, i problemi qui sollevati sono connessi alle questioni sorte in rapporto alla distinzione tra integrazione del sistema e integrazione sociale. In questo senso, l'integrazione del sistema ha a che fare con l'interdipendenza su scala globale, mentre l'integrazione sociale riguarda rapporti vincolanti dal punto di vista normativo tra persone in tutto il mondo. Ovviamente il primo tipo di integrazione è assai più frequente del secondo. La distinzione integrazione del sistema/integrazione sociale riguarda, tuttavia, ben pochi dei principali problemi culturali trattati in questo libro.

La globalizzazione come problema

Cristallizzazione di un concetto e di un problema

La globalizzazione come concetto si riferisce sia alla compressione del mondo che all'intensificata coscienza dell'unitarietà del mondo. I processi e le azioni a cui si riferisce oggi il concetto di globalizzazione sono in corso, con qualche interruzione, da parecchi secoli, ma il dibattito sulla globalizzazione riguarda soprattutto le epoche più recenti. Nella misura in cui tale dibattito si lega strettamente al profilo e alla natura della modernità, è chiaro che la globalizzazione si riferisce agli sviluppi più recenti. In questo libro la globalizzazione viene concepita in termini assai più ampi, ma dal punto di vista empirico si cerca di mettere a fuoco soprattutto la crescente accelerazione sia della concreta interdipendenza globale che della coscienza della totalità globale nel XX secolo. È necessario però sottolineare che la globalizzazione non equivale ad una modernità concepita in modo amorfo, né può esserne considerata una diretta conseguenza.

L'uso del sostantivo "globalizzazione" si è affermato solo di recente. In ambiente accademico esso non era affatto ritenuto un concetto significativo fino all'inizio, o forse alla metà, degli anni Ottanta, nonostante un uso, diffuso ma intermittente, nel periodo precedente. Durante la seconda metà degli anni Ottanta esso è stato usato in maniera assai più intensa, tanto che è virtualmente impossibile definire i confini della sua diffusione odierna in vasti settori della vita contemporanea in diverse parti del mondo. Ormai, sebbene il termine sia spesso usato in senso molto lato e in modo contraddittorio, è diventato *esso stesso* parte della "coscienza globale", un aspetto dell'impressionante proliferazione di espressioni imperniate sul termine "globale". Questo aggettivo è utilizzato da molto tempo (il suo significato preciso è "esteso a tutto il mondo"; in senso più vago "totale"); è indicativo del nostro attuale interesse per la globalizzazione, tuttavia, il fatto che l'*Oxford Dictionary of New Words* (1991, p. 133) includa effettivamente "globale" considerandolo una parola *nuova*, e sottolineandone specificamente, ma non correttamente, l'uso nel "gergo ambientalista". Lo stesso *Dictionary* definisce altresì la "coscienza globale" come "recettività e comprensione nei confronti di culture diverse dalla propria, spesso come parte di un atteggiamento di interesse per i problemi ecologici e socioeconomici mondiali". Il dizionario sostiene che quest'uso è stato influenzato dall'idea di "villaggio globale" esposta da Marshall McLuhan nel suo libro *Explorations in Communication* (1960). La nozione di compressione o di "restringimento" è certo presente in questo influente libro che tratta

la simultaneità, estesa a vastissime masse di pubblico, che caratterizza il modo in cui viene vissuta l'esperienza dei media, e in particolare della televisione, nella nostra epoca. Non c'è dubbio che McLuhan riflettesse e contemporaneamente plasmasse le tendenze dei media, tanto più che in seguito abbiamo assistito agli interessati tentativi dei media stessi di consolidare l'idea di *comunità* globale. D'altra parte, i media riconoscono perfettamente la "nazionalità" dei particolari sistemi mediatici, e si dilungano sull'aspra realtà delle relazioni internazionali, delle guerre e così via. Questa realtà è ben lontana dalle connotazioni comunitarie che alcuni hanno creduto di scorgere nel linguaggio di McLuhan. Nello stesso periodo in cui si diffuse la nozione di villaggio globale di McLuhan, si produsse la "rivoluzione espressiva" degli anni Sessanta (Parsons, 1978, pp. 300-324). Si trattava, per definire la cosa nel modo più semplice, di una "rivoluzione" nella coscienza dei giovani in molte parti del mondo, centrata su temi quali la liberazione e l'amore, concepiti in termini sia individuali che collettivi. In effetti l'*Oxford Dictionary of New Words* afferma che l'espressione corrente "coscienza globale ... deriva dalla moda della *presa di coscienza* degli anni Sessanta" (1991, p. 133).

Indubbiamente, la "rivoluzione" della coscienza negli anni Sessanta ebbe rilevanti effetti in molte parti del mondo, poiché acuì la sensibilità verso ciò che si presumeva essere comune a tutti in un mondo sempre più strettamente unito. Tuttavia, come vedremo più dettagliatamente, questo senso di interdipendenza globale è stato riconosciuto rapidamente in numerosi altri ambiti e sfere, relativamente indipendenti. Le guerre mondiali – specialmente la seconda, che ha scosso l'umanità intera e che ha provocato la nascita di quello che è stato poi definito il Terzo Mondo – la proliferazione di istituzioni internazionali, transnazionali e sopranazionali, e i tentativi di coordinare quella che è stata chiamata economia globale hanno svolto un ruolo cruciale nel duplice processo di "globalizzazione" "oggettiva" e "soggettiva". E senza dubbio le stesse osservazioni imbevute di cattolicesimo di McLuhan, a proposito del "villaggio globale" imperniato sui media, sono state parzialmente influenzate da questi sviluppi (Miller, 1973).

Alcune di queste considerazioni saranno meglio articolate nei capitoli seguenti. Ho cercato di dare una forma complessiva a queste e altre osservazioni e di connetterle alla sociologia, mia disciplina principale. Allo stesso tempo, dubito talvolta che ciò che sto facendo sia effettivamente "sociologia", una versione ampliata o riveduta della sociologia, o investa invece un campo assai più ampio di quello che si può definire con tale termine. Nel clima attuale, sempre più controverso e complesso, di "interdisciplinarietà", questo forse non ha molta importanza. Ma nell'insieme ritengo che le attuali discussioni sulla globalizzazione costituiscano un'estensione ed una messa a punto del lavoro sociologico, un lavoro che consente alla sociologia, e più in generale alla teoria sociale, di trascendere i limiti delle condizioni della

propria maturazione nel cosiddetto periodo classico di questa disciplina. Sebbene esistano varie “aperture globali” nel lavoro dei sociologi classici, il ruolo “ufficiale” della sociologia è stato quello di affrontare i problemi delle società o di comparazione fra le società. In ogni caso la discussione sulla globalizzazione riguarda quasi ogni aspetto delle discipline accademiche, ivi comprese le loro fondamenta e implicazioni morali. La mia posizione rispetto a questi problemi etici è che le questioni inerenti alla complessità morale prodotta dalla globalizzazione devono essere affrontate nei loro stessi termini, e che le preoccupazioni “critiche” e morali devono in qualche misura dipendere dalla comprensione e dalla valutazione di ciò che “sta avvenendo” nel mondo nel suo insieme. Allo stesso tempo, riconosco pienamente che i sociologi e gli altri studiosi che stanno cercando di analizzare e capire la complessità globale del mondo contemporaneo prendono parte a progetti di globalizzazione, riglobalizzazione e perfino deglobalizzazione.

L'accenno all'idea di deglobalizzazione – in termini generici, i tentativi di contrastare e invertire la compressione del mondo – dovrebbe ricordarci che ciò che noi adesso chiamiamo globalizzazione è stato in realtà un processo estremamente lungo, irregolare e complesso. Nell'immediato, non dobbiamo ignorare che movimenti, istituzioni e individui non sono stati semplicemente coinvolti nelle attività che hanno dato impulso al processo complessivo di globalizzazione; spesso anzi, questo processo ha incontrato forme di resistenza. Nel mondo contemporaneo, l'uso del termine “globalismo” come epiteto *negativo* per ciò che è stato descritto in termini ideologici (con intento ugualmente critico) come “singolomonismo” o “cosmopolitismo” non è infrequente in campagne politiche o d'altro tipo; e naturalmente esiste una genealogia piuttosto lunga di questi termini. Dobbiamo però essere consapevoli del fatto che gesti negativi e di opposizione si esprimono tipicamente proprio in termini contemporanei e in riferimento alle circostanze contemporanee. Cercherò di dimostrare che, proprio come i gesti dichiaratamente antimoderni sono inevitabilmente, da un certo punto di vista, moderni anch'essi, così pure i gesti antiglobali sono inglobati nel flusso della globalità. In questo senso particolare non può esserci scampo contro la globalizzazione e la globalità.

Lasciando da parte per il momento l'importante questione delle anticipazioni riguardo allo studio del “sistema” globale, possiamo dire che l'analisi sociologica contemporanea del “mondo”, nel senso di “relativo al mondo”, cominciò esplicitamente negli anni Sessanta. In quel periodo si fecero alcuni tentativi di discutere la questione della modernizzazione delle società del Terzo Mondo – cioè, il modo e la misura in cui società organizzate su base nazionale raggiungono la “maturità” – nell'ambito del modello complessivo di *rapporti* tra tutte le nazioni concepito come sistema di *stratificazione internazionale* (Lagos, 1963). L'applicazione di modelli, che

in precedenza erano stati utilizzati soltanto per strutture *intra*-societarie, ai rapporti tra le società fu una novità dei primi anni Sessanta (sebbene nella sua origine francese l'idea di Terzo Mondo implicasse già una stratificazione, nel senso di "terzo stato"). Parte di questo lavoro era correlata agli "studi sulla pace", soprattutto negli scritti di Johan Galtung (1966); si ricercava anche un'altra correlazione in linea con gli orientamenti dati ai processi di modernizzazione, in senso negativo o positivo, da parte delle élite politiche in un sistema internazionale fluido (Nettl e Robertson, 1966; Nettl e Robertson, 1968; Robertson e Tudor, 1968). Nello stesso decennio, fiorirono altre idee sulla crescente necessità di una "sociologia globale" (Moore, 1966), sullo studio di "guerra e pace" in termini ampiamente sociologici (Aron, 1966; Robertson, 1968), sulle relazioni tra le società nazionali concepite in ambiti diversi da quelli del potere (Etzioni, 1965), e così via. Inutile dire che alcuni esperti di relazioni internazionali e di altri settori si stavano muovendo più o meno nella stessa direzione.

La discussione sull'ormai famoso tema della modernità emerse in quegli sviluppi degli anni Sessanta essenzialmente in termini di analisi sociologica convenzionale del passaggio da *Gemeinschaft* ("comunità") a *Gesellschaft* ("società"). Mentre quest'analisi e le relative immagini evolutive del "vecchio" e del "nuovo" in origine si erano sviluppate soprattutto nel contesto di dibattiti europei sui pro e i contro – discussi diffusamente – della vita moderna in Europa e, in misura minore, nell'America del Nord, alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, il suo trasferimento alle società povere e svantaggiate del Terzo Mondo comportò un taglio netto rispetto alla questione originale nel filone principale della teoria della modernizzazione (o almeno nei termini degli stereotipi di quest'ultima che, come ormai sappiamo, agiscono quasi ovunque). In buona parte della teoria della modernizzazione della società e della teoria della modernizzazione individuale (Inkeles e Smith, 1974) che ne seguì la scia, il concetto di "modernizzazione" si riferiva solitamente ad attributi misurabili in modo oggettivo, quali l'istruzione, il lavoro, l'alfabetismo, il reddito e il benessere. Si prestava poca attenzione agli aspetti soggettivi e interpretativi della modernizzazione. I riferimenti alla cultura riguardavano essenzialmente la rilevanza funzionale dell'"etica protestante" e il suo presunto stimolo a un orientamento disciplinato al lavoro, alla partecipazione politica, e così via.

Allo stesso tempo, la teoria della modernizzazione diede origine a un interesse che, apparentemente, aveva poco a che fare con un "sistema mondiale". Penso al dibattito su convergenza e divergenza. Per semplificare, i sostenitori della convergenza affermavano che tutte, o quasi tutte, le società si stavano muovendo, a velocità diverse, verso lo stesso punto, poiché quello era il risultato della prepotente affermazione dell'"uomo industriale" (Kerr *et al.*, 1960); i sostenitori della divergenza, invece, sottolineavano l'idea di diverse vie e forme di "modernità" (concepite in modo piuttosto

limitato) e che in questo senso non vi era convergenza ma divergenza. Inutile dire che questo dibattito è stato ripreso alla luce del crollo del comunismo in gran parte del mondo agli inizi degli anni Novanta e sulla scia della democratizzazione societaria che ha spazzato i continenti tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta (nonostante la persistenza del sistema in Cina, in alcune parti del territorio dell'ex Unione Sovietica, in Medio Oriente e altrove). I vari aspetti del dibattito convergenza-divergenza facevano pensare, in alcuni casi con forza (Inkeles, 1981), alla cristallizzazione di ciò che era almeno implicito nella struttura della convergenza in quanto "sistema mondiale" omogeneo. Nel discutere e valutare il dibattito convergenza-divergenza, Baum (1974, 1980) avrebbe aggiunto un concetto importante a quelli di convergenza e divergenza: l'invarianza. Baum affermava che le società stanno convergendo per alcuni punti di vista (soprattutto per quanto riguarda l'economia e la tecnologia), divergendo per altri (soprattutto per le relazioni sociali) e rimanendo immutate per altri aspetti ancora. In altre parole, Baum introdusse nel dibattito la questione della continuità *societaria*. Sfortunatamente, pochi hanno ripreso quest'importante questione, incentrata su problemi riguardanti i collegamenti tra identità e autorità (vedi però Lechner, 1990b). In nessun caso Baum collocava la sua tesi in una concezione del "sistema globale". Determinare la misura in cui la globalizzazione incoraggia o comporta l'omogeneizzazione piuttosto che l'eterogeneizzazione, e l'universalizzazione piuttosto che la particolarizzazione, rappresenta una questione cruciale e complessa.

È necessario osservare che, nel corso del dibattito sulla modernizzazione alla fine degli anni Cinquanta e nella prima metà degli anni Sessanta, emerse diffusamente il tema della postmodernità, o postmodernizzazione. Questo, a sua volta, sarebbe andato ad alimentare il crescente dibattito sulla società postindustriale, divenuto parte del dibattito su modernità e postmodernità degli ultimi anni. Dobbiamo ricordare tuttavia che la questione della postmodernità sorse nell'ambito del dibattito sulla modernizzazione (nel significato più ristretto dell'espressione) semplicemente perché ci deve essere "qualcosa dopo" la modernità (secondo la concezione piuttosto limitata indicata in precedenza). Insieme a Nettl (Nettl e Robertson, 1966, 1968) cercai, *inter alia*, di trascendere questa prospettiva semplicistica sottolineando che la "modernizzazione" (o il "progresso" nella versione che alcuni regimi comunisti hanno ripreso dall'Occidente) era molto più fluida e "soggettiva", e anche culturale, rispetto all'approccio "oggettivo" di molti teorici tradizionali della modernizzazione. Questo in gran parte derivò da ciò che noi consideravamo il carattere essenzialmente riflessivo della modernizzazione. Utilizzando gli esempi del Giappone dell'era Meiji e della Russia di Pietro il Grande, cercammo di dimostrare che gli "ultimi arrivati" al progetto di moderniz-

zazione (concepito in modo un po' più ampio rispetto alla teoria tradizionale della modernizzazione) erano particolarmente inclini al dilemma riguardo a quali immagini della modernità li dovessero guidare e da dove, in rapporto all'importante questione dell'identità nazionale, dovessero scegliere i frammenti di tali immagini. Avremmo potuto ugualmente menzionare molte altre società che si trovavano nello stesso frangente, per esempio in altre parti dell'Asia o dell'America Latina. La nostra estesa discussione su ciò che definimmo la "situazione ereditata" dalle società del Terzo Mondo che solo recentemente hanno conquistato l'indipendenza era strettamente legata a questa insistenza generale sulla modernizzazione riflessiva (Nettl e Robertson, 1968, pp. 63-128). Affermammo che non soltanto gli ultimi arrivati ma tutte le società che partecipano a progetti di modernizzazione sono anche coinvolte in processi di confronto interattivo con altre società. In tale prospettiva la "modernizzazione" rappresenta un problema sempre presente, in pratica, per *tutte* le società. Il nostro lavoro si concentrò esplicitamente sul "macro" problema dei rapporti politicamente strutturati tra le società nel sistema internazionale; tuttavia, esso fu ispirato da un approccio comparativo-internazionale guidato da un interazionismo simbolico (e, meno esplicitamente, dal pragmatismo). La natura riflessiva della modernizzazione contemporanea è ben illustrata dal modo in cui il Giappone sta cercando di imporre standard "superiori" di "società" agli USA, cui questi devono in qualche modo rispondere.

All'inizio degli anni Settanta fu lanciata una sfida forte, efficace e presto molto diffusa alle forme più limitate della teoria della modernizzazione; tale sfida trovava le proprie radici nelle idee fondamentalmente marxiste relative all'impossibilità di avere il "socialismo in un solo paese". La teoria del sistema-mondo, storicamente articolata e proposta da Immanuel Wallerstein (descritta inizialmente con dovizia di particolari in Wallerstein, 1974b) emerse dalla insoddisfazione dello studioso per la più ristretta teoria della modernizzazione, che analizzava le società soltanto *in modo comparativo*, facendo svolgere alle società occidentali il ruolo di punto di riferimento, invece di considerarle parte di un *modello sistematico di rapporti* tra società. Fin dagli inizi degli anni Settanta, Wallerstein e i suoi numerosi seguaci hanno dedicato la loro attenzione alla cristallizzazione e all'estensione di quel sistema, concentrandosi in modo particolare sul "mondo" in espansione concepito come un sistema capitalistico di scambio. L'importante (ma secondo me unilaterale) lavoro di Wallerstein sul sistema-mondo si è sovrapposto, talvolta in modo controverso, ad altre forme della teoria del "sistema-mondo" e della "storia mondiale" che hanno insistito sul ruolo dei fattori e dei processi economici nella formazione della moderna condizione globale. È importante osservare che alcune delle questioni che condussero Wallerstein a criticare la teoria della moder-

nizzazione erano analoghe a quelle che Netti e io evidenziammo nella seconda metà degli anni Sessanta, nonostante le ovvie differenze. Da entrambi i lati c'era la ferma intenzione di inserire i paesi del Terzo Mondo nel quadro complessivo (Simpson, 1991). Invece di guardare a questi paesi soltanto come se fossero nuovi arrivati o ritardatari problematici, nel mondo o nell'ambito del sistema internazionale, entrambe le posizioni presumevano che si dovesse dire molto di più sulla *formazione* del mondo attuale come insieme, sui diversi modi in cui le varie società erano state inserite in quel sistema. In entrambi i casi c'era, allora, un preciso impegno a vedere il mondo, in un modo o in un altro, come una vetrina di proprietà sistemiche. Le differenze però devono essere ugualmente evidenziate. Io ho continuato a sviluppare il tema della riflessività societaria e non ritengo che il mondo si limiti alle proprie caratteristiche sistemiche, mentre quella che viene solitamente definita teoria del sistema-mondo continua a perseguire il tema della sistematicità, guardando a un *futuro* mondiale e socialista che si realizzerà quando uomini e donne potranno fare la storia "volontariamente". Tuttavia, c'è la tendenza a condividere l'opinione secondo cui la vecchia problematica del passaggio da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* – che ha afflitto la teoria tradizionale della modernizzazione, gran parte della teoria e della ricerca sociologica prima e dopo quest'ultima, e che adesso è sottesa a gran parte della "teoria della modernità" – sia stata fraintesa.

La tesi propugnata con forza da Wallerstein è che il problema *Gemeinschaft* sia stato essenzialmente prodotto da una *Gesellschaft* capitalista e sempre più mondiale, e che l'ossessione per il problema della transizione da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, un problema di natura essenzialmente interna alla società, metta del tutto fuori strada le scienze sociali (Wallerstein, 1991a). Condivido in parte questa tesi, sebbene su basi diverse, e non nella stessa misura. La base generale del mio accordo sta nell'orientamento di Wallerstein per ciò che egli ha definito "realtà spazio-temporali" (1991a, pp. 135-148). Sia Wallerstein che io riteniamo che la questione delle dibattute categorie di tempo e spazio sia stata, per secoli, legata intimamente alla "creazione" asimmetrica del mondo (nel senso laico del termine), mentre Giddens tende a pensare al "distanziamento spazio-tempo" come a un prodotto di una "strutturazione" storica e relativamente libera (Urry, 1991). In alcuni dei suoi scritti recenti, Giddens ha cercato di unire la separazione dell'azione dai contesti "locali", quale aspetto del passaggio alla "modernità" e quindi all'"alta" modernità, all'interpretazione e all'analisi della globalizzazione. Questo sarà discusso nel capitolo 9). Tuttavia, il mio approccio personale differisce sostanzialmente da quello di Wallerstein. Per esempio, io non credo che si possa o si debba cancellare l'importanza della problematica del passaggio da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* con il semplice ragionamento analitico. Questa problematica e la

sua espressione contemporanea in termini di idee quali il progetto della modernità non rappresentano una mera questione analitica. Nel bene e nel male, hanno ispirato fortemente la realtà del mondo che studiamo e le teorie che abbiamo elaborato. Credo che si dovrebbe istituire una sorta di terra di mezzo tra coloro che si concentrano sulla sistematicità del mondo e coloro che tendono a pensare che le attuali tendenze verso l'unicità del mondo derivino da un particolare gruppo di società, come risultato del passaggio dal "tradizionale" al "moderno" e della relativa teorizzazione.

È in rapporto alla prima questione, quella della sistematicità del mondo, che il dibattito sulla globalizzazione offre la maggiore continuità. Sebbene il dibattito particolare su globalità e modernità nel senso più ampio del termine, come pure sulla postmodernità, sia indubbiamente importante, rimane il fatto che l'esplicito tentativo di "rappresentare" il mondo come insieme risale a più antica data. È necessario fare una distinzione, sia pure rozza e approssimativa, tra questi due tentativi – che sono stati descritti in modo ironico da Giddens (1990) – e il modo in cui è stata teorizzata la "globalizzazione" nei dibattiti recenti e relativamente conformi alla tradizione che si sono tenuti nell'ambito della teoria sociale generale. Si deve aggiungere un'altra complicazione. Wallerstein e gli altri numerosi teorici sistemici non sono affatto unanimi nella loro analisi della formazione globale (Chase-Dunn, 1989). Almeno nel contesto attuale, il più interessante modello generale di variazione nel gruppo complessivo del sistema-mondo riguarda le condizioni in cui si è effettivamente formato il sistema-mondo contemporaneo. In parte, si tratta di una questione di ampiezza e profondità storica. In effetti, uno dei punti di disaccordo e oggetto di contestazione, non solo nell'ambito della teoria del sistema-mondo di Wallerstein ma anche, e forse in maniera più sostanziale, nelle scuole rivali che tendono a fornire spiegazioni essenzialmente economiche per le origini del sistema-mondo, riguarda l'età di tale sistema, o di tali sistemi. L'uso del plurale è necessario perché il termine "mondo", nel senso più stretto della parola, non si applica necessariamente, secondo la teoria del sistema-mondo, al mondo *intero*. Inutile dire che quest'ultimo punto rappresenta il fulcro di questo mio libro. Lo stesso Wallerstein quindi si è occupato quasi esclusivamente della formazione del mondo moderno a partire dal XV secolo (in rapporto all'attuale sistema mondiale). Tuttavia, ci sono dispute sulla misura in cui la formazione di questo sistema mondiale *capitalista* sia stata modellata e/o anticipata da sviluppi precedenti, e sulle applicazioni del lavoro di Wallerstein al secolo "pre-moderno", cioè alle condizioni che hanno preceduto il XVI secolo. Nella teoria del sistema-mondo, l'intera questione di ciò che s'intende normalmente con l'idea di modernità viene relativizzata e sminuita da quanti sostengono la tesi di una formazione mondiale del *sistema*. Nella prospettiva di Wallerstein, il capitalismo diventa più forte con l'evolversi del

sistema e le società vengono a svolgere ruoli sempre più importanti nel sistema a livello mondiale, come conseguenza delle loro posizioni nella divisione del lavoro sistemica-mondiale. I rapporti politici e militari seguono le direttrici indicate da questi rapporti economici più basilari, mentre la cultura, che comprende la religione, ha essenzialmente una natura epifenomenica. La cultura non è comunque trascurabile nel lavoro di Wallerstein, poiché serve, spesso in modo molto sottile, a sostenere il sistema su scala sempre più mondiale.

Come ho detto, considero questo schema unilaterale. La stessa obiezione è stata mossa da altri critici della teoria del sistema-mondo. Tuttavia, gran parte di quei critici non ha presentato una concezione alternativa di ciò che Wallerstein definisce, credo in modo fuorviante, il sistema-mondo contemporaneo. Il modo in cui io parlo della globalizzazione è, d'altra parte, incentrato su una concezione che implica il tentativo di considerare la nozione di globalità con estrema serietà. Anche se da un certo punto di vista potrebbe essere opportuno parlare di un mondo o di un *sistema globale*, gran parte del mio pensiero è incentrata sul tentativo di descrivere i principali profili generali del mondo come insieme. Perciò il concetto di globalizzazione impiegato in questo libro è specifico, eppure molto più ampio, aperto e fluido della concezione del sistema-mondo di Wallerstein. Sebbene condividano alcuni elementi importanti, l'analisi della globalizzazione e l'analisi del sistema-mondo rappresentano prospettive rivali.

La sociologia e il problema della globalizzazione

Sociologi e teorici sociali del XIX secolo come Comte, Saint-Simon e Marx, fecero di ciò che molti adesso definiscono globalizzazione un elemento centrale del loro lavoro analitico (e politico). Nell'ultimo periodo della cosiddetta sociologia classica, la situazione divenne particolarmente complessa sul fronte sociologico, soprattutto a causa del consolidamento e dell'espansione dell'apparato dello stato nazionale e del rafforzamento del nazionalismo. I sociologi classici, quindi, dovevano affrontare il duplice problema della simultaneità della "nazionalizzazione" e della "globalizzazione". In un certo senso, la sociologia moderna nacque da questo dilemma; e in effetti può essere considerata come una vittima del dilemma. Analizzeremo brevemente la storia della sociologia in questa prospettiva. Nel fare questo, vedremo che nelle fasi più cruciali della fondazione della sociologia c'erano aperture alla teorizzazione della globalizzazione e chiusure che hanno ostacolato tale teorizzazione.

Sebbene vi sia molto negli scritti di Emile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel e dei loro contemporanei a indicare un preciso interesse per la globalizzazione e le sue ramificazioni, essenzialmente essi (anche se Simmel rappresenta un caso "particolare") si sono concentrati sui proble-

mi della “societarietà”, almeno per quanto riguardava il loro tempo. A questo proposito, fu al centro dell’attenzione il grande tema di quella che adesso, più esplicitamente, chiamiamo modernità, come risulta evidente soprattutto dagli scritti di Weber. L’impiego dei parametri della sociologia classica ha fatto sì che, erroneamente, ci si concentrasse sugli affari interni delle “società moderne”, una prospettiva che, in larga misura, si è consolidata in seguito alla nascita, nel periodo della sociologia classica “alta”, della disciplina delle relazioni internazionali (la nuova “scienza lugubre”). La sociologia quindi (come pure l’antropologia) si trovò ad affrontare le società spesso *in modo comparativo*, mentre le relazioni internazionali (e alcuni settori delle scienze politiche) le affrontavano *in modo interattivo*, sulla base dei rapporti tra le nazioni. Alcuni aspetti e conseguenze di questa divisione vengono trattati nei capitoli successivi.

Dapprima lentamente, e poi più rapidamente negli anni recenti, la divisione tra interno ed esterno è stata soggetta a destabilizzazione. Da questa è nato l’attuale e crescente interesse per la globalizzazione, in cui nuovi filoni di studio come gli studi culturali e delle comunicazioni hanno svolto ruoli significativi. L’interesse per il fenomeno della globalizzazione si presenta sotto aspetti diversi. Un numero crescente di movimenti, organizzazioni e gruppi di interesse ha una propria prospettiva e un proprio interesse per la globalizzazione; gli “analisti”, che certamente non possono essere separati in modo semplicistico dai “partecipanti”, hanno interessi diversi per tale questione. La “globalizzazione” è divenuta anche un ingrediente importante della pubblicità e un elemento di grande importanza nei programmi di studio di molti sistemi educativi, insieme all’interesse, spesso concorrenziale, per l’istruzione multiculturale – indubbiamente postmoderna.

Secondo Albrow (1990, pp. 6-8) si possono identificare cinque fasi nella storia della sociologia, considerata sulla base dell’attuale interesse per la globalizzazione: *universalismo*, *sociologie nazionali*, *internazionalismo*, *indigenizzazione* e *globalizzazione*. Sebbene nutra alcune riserve riguardo a questo schema, credo che, nell’insieme, possa aiutare a comprendere la storia della sociologia in rapporto al tema della globalizzazione.

In riferimento a quella che egli definisce la fase dell’*universalismo*, Albrow (1990, p. 6) indica l’aspirazione della sociologia degli albori a “fornire una scienza dell’umanità, basata su principi atemporali e leggi verificate”. La fase universalistica della sociologia aveva le sue radici in alcuni filoni dell’Illuminismo che esaltavano l’umanità, la fratellanza e l’universalismo. Essa raggiunse il suo apice nella filosofia e nella sociologia di Saint-Simon e Comte, da una parte, e di Marx, dall’altra. Secondo Albrow, si trattava di una sociologia largamente ispirata alle scienze naturali; si deve però aggiungere che, a differenza delle scienze naturali, in due dei suoi maggiori rappresentanti, Saint-Simon e Comte, c’era una forte componente

pragmatica, in quanto entrambi cercavano, anche se in modo diverso, di espandere le stesse condizioni empiriche a cui si potevano applicare i loro schemi cognitivi. Perciò la cosiddetta fase positiva del pensiero scientifico non era ben salda neanche nelle società “razionaliste” dell’Europa occidentale, e tantomeno nel resto del mondo, in mancanza di ulteriori sforzi pratici. Paradossalmente, si sentì la necessità di un nuovo tipo di religione, non soltanto per infondere un senso di ordine e impegno alla “vita reale” ma anche per sostenere ed espandere l’impegno scientifico a favore di un’analisi universale e fondamentale dell’umanità. Saint-Simon elaborò un programma per la riorganizzazione della società europea “che era in realtà un anticipatore, adatto al periodo, del futuro governo mondiale” (Merle, 1987, p. 7). Le sue idee furono elaborate in una rivista chiamata *Le Globe*, la cui portata si dimostra nelle parole di uno dei suoi discepoli, il quale scrisse che “l’era della politica universale che si sta aprendo è quella del contatto con gli africani e gli asiatici, i cristiani e i musulmani” (Merle, 1987, p. 7). Un altro discepolo scriveva che “in realtà c’è soltanto una grande branca del sapere, l’umanità, che comprende e compendia ogni cosa” (Merle, 1987, p. 7). Inoltre, i seguaci di Saint-Simon furono effettivamente coinvolti in grandi progetti per l’organizzazione del “mondo”, tra cui l’apertura del canale di Suez e la colonizzazione dell’Algeria.

Come ha sostenuto Turner (1990b, pp. 344-348), Saint-Simon individua uno stretto rapporto tra una nuova forma di scienze sociali, o piuttosto tra lo studio della società su basi scientifiche, da una parte, e l’arrivo del “globalismo”, dall’altra. Saint-Simon pensava essenzialmente che una scienza della società fosse impossibile senza l’unificazione dell’umanità e viceversa. Questo orientamento generale del pensiero di Saint-Simon era al centro del contemporaneo appello di Comte per una scienza *positivista* della società, che egli chiamava sociologia, e per una “religione dell’umanità”. I programmi di Saint-Simon e Comte, dal nostro punto di vista, erano caratterizzati da una miscela di scientismo e utopismo, sebbene Saint-Simon si possa definire utopistico soltanto nel modo in cui, secondo Durkheim (1962, p. 222), “si applicherebbe lo stesso termine al suo industrialismo”. Saint-Simon infatti riteneva che fosse l’industrialismo a promuovere il cosmopolitismo e l’internazionalismo. L’approccio di Marx, naturalmente, era diverso, anche se egli subì l’influenza di Saint-Simon. In linea generale, Marx concordava sul fatto che la combinazione del lavoro e dell’industria su scala globale avrebbe prodotto la “pace”. Ma la sua idea della strada da seguire per raggiungere tale obiettivo era molto più sofisticata di quella di Saint-Simon. Il capitalismo quale modo determinante di produzione avrebbe gettato le basi dell’universalizzazione su scala globale. Il proletariato, quale classe sfruttata ma potenzialmente globale nell’ambito del capitalismo in espansione, avrebbe finito con l’evolversi realizzando un vero universalismo globale.

Parlando della fase delle *sociologie nazionali*, Albrow (1990, p. 6) si occupa della “fondazione della sociologia su basi professionali nelle università del mondo occidentale, soprattutto in Germania, in Francia e negli Stati Uniti, ma anche in Italia, in Gran Bretagna, in Spagna e nei paesi non occidentali come il Giappone”. Pur sostenendo che sopravvivevano ancora le “aspirazioni universali”, egli afferma che “i prodotti intellettuali ... assunsero le tipiche caratteristiche della cultura nazionale” e i contatti professionali vennero essenzialmente limitati dai confini nazionali. Quindi, la fusione delle sociologie nazionali con “i residui dell’universalismo” diede luogo alla ricerca di un’“egemonia intellettuale esclusiva che non era poi così diversa dalle ambizioni territoriali imperialistiche degli stati nazionali le quali si associavano alla cultura d’origine”. Buona parte di questa descrizione è condivisibile, ma credo che Albrow esageri la differenza tra la prima e la seconda fase. Senza dubbio la fase universalistica si occupava direttamente dell’umanità come insieme, *come se* l’origine del “messaggio universalistico” non avesse alcuna importanza, ma Saint-Simon e Comte proiettavano un’opinione tipicamente francese di quell’insieme. All’interno della fase delle cosiddette sociologie nazionali, si osserva nel lavoro di Durkheim la continuazione della tendenza del XIX secolo – che si ritrova, per esempio, negli scritti di John Stuart Mill e Karl Marx – a fondare una teoria “universale” riunendo i temi centrali delle tradizioni occidentali percepite come “superiori”. Durkheim quindi, nella sua epistemologia sociale, cercò di sintetizzare l’idealismo tedesco e l’empirismo britannico. Ma il risultato di questa sintesi, in realtà – e Durkheim definì apertamente la sua epistemologia in tal modo – fu proprio una sintesi *razional-francese*. Quindi, sebbene Durkheim operasse in un contesto di riferimento nazionale, si occupava del tema dell’ “universalismo”. Ritorrerò su questo punto più avanti.

La fase che Albrow (1990, p. 6) chiama *internazionalismo* cominciò, egli afferma, dopo la seconda guerra mondiale con il crollo delle sociologie nazionali e il disastro generale delle due guerre mondiali. L’internazionalismo nella scienza “fu dato per scontato”; tuttavia, essa seguiva da vicino le divisioni della guerra fredda, distinguendo “la tesi di modernizzazione onnicomprensiva, soprattutto nella versione americana di Parsons” dall’ “internazionalismo” propugnato dal marxismo proletario. Albrow non prevede uno stadio, per quanto transitorio, tra la fase delle sociologie nazionali, di cui indubbiamente esagera il crollo, e la fase dell’internazionalismo, estendendo così la fase delle sociologie nazionali dalla fine del XIX secolo al periodo successivo al 1945. Questo non è convincente, perché fu durante gli anni Venti, e ancora di più, negli anni Trenta, che il problema del *relativismo* fu tematizzato in modo approfondito per la prima volta nella sociologia e nell’antropologia. In sociologia, troviamo i tentativi di Max Scheler e di Karl Mannheim di affrontare direttamente la questione del

relativismo – oppure, e non si tratta esattamente della stessa cosa, della relatività – delle prospettive. Sicuramente, Simmel aveva fatto della relatività un elemento centrale della sua interpretazione della modernità, ma senza affrontare il problema della relatività o del relativismo *globale*, come faceva Scheler (Stark, 1958). E mentre la sociologia pragmatica della conoscenza di Mannheim era visibilmente diretta alla relatività e al relativismo intra-societari è indubbio che, in senso generale, il suo desiderio di superare o risolvere questi problemi era una manifestazione di un più diffuso interesse per il tema della commensurabilità. Fu quello anche il periodo della nascita delle prospettive antropologiche relativistiche, contrastanti con l'evoluzionismo, lo storicismo o il diffusionismo dell'antropologia precedente. In breve, la mancanza di un "internazionalismo" visibile non dovrebbe indurci a concludere che mancava l'interesse per *problemi* derivanti dalla globalizzazione. La crescente attenzione rivolta al relativismo si può quindi considerare una manifestazione dei problemi sollevati da una maggiore compressione globale, come pure dalla cristallizzazione di singole ideologie dell'ordine mondiale. Queste ideologie – come il fascismo tedesco, il neo-fascismo giapponese, il comunismo e l'"autodeterminazione" di Woodrow Wilson – nacquero in rapporto alla forte accelerazione del processo di globalizzazione cominciato alla fine del XIX secolo. Riprenderò questo problema più avanti.

Albrow sottolinea l'importanza del duplice internazionalismo del periodo successivo al 1945. Vorrei aggiungere due elementi strettamente connessi. Prima di tutto, fa sorridere il fatto che Albrow individui proprio in Talcott Parsons il rappresentante di una posizione estrema rispetto alla "crescente penetrazione mondiale della razionalità occidentale" espressa come "una tesi sulla modernizzazione onnicomprensiva". Parsons in realtà trascorse la sua intera carriera cercando di resistere alle sociologie basate sulla razionalità strumentale (che in ogni caso era una *Problemstellung* tipicamente tedesca). In secondo luogo, per quanto possa essere stato tentato dalla "teoria della modernizzazione", e pur essendo stato spesso indicato quale suo principale fautore, egli ha sempre affermato che la guerra fredda sarebbe stata conclusa dalla democratizzazione dei paesi comunisti e dalla generalizzazione del loro *internazionalismo* (Parsons, 1964). Egli sosteneva altresì che, mediante *una convergenza* del collettivismo comunista e dell'individualismo capitalista, avremmo superato la guerra fredda. Il fatto che si sarebbe trattato di una convergenza asimmetrica (a favore dell'Occidente) non è particolarmente rilevante per l'attuale contesto, né lo sono alcuni punti deboli riscontrabili nelle sue previsioni. Il punto essenziale è che, tra gli studiosi da biasimare per avere promosso un approccio unilaterale nel campo dell'"internazionalismo" duplice, Albrow non ha scelto un buon candidato. Tuttavia, l'idea generale che la spinta impressa dalla teoria della modernizzazione negli anni Cinquanta e Sessanta

abbia rappresentato la forma prevalente di “internazionalismo” occidentale è corretta. Vorrei aggiungere soltanto due cose. Prima di tutto, la teoria della modernizzazione ha radici assai più profonde di quanto affermato da Albrow. A parte il suo stretto rapporto con i problemi *Gemeinschaft-Gesellschaft*, essa aveva le sue basi più immediate nella “sociologia applicata” che fu incoraggiata durante la seconda guerra mondiale negli USA. In effetti la sociologia negli USA raggiunse la sua maturità attraverso una miscela di professionismo e patriottismo all’inizio degli anni Quaranta (e Parsons svolse un ruolo significativo a questo riguardo). Specificamente, le origini immediate della teoria della modernizzazione degli anni Cinquanta e Sessanta risalgono al tentativo degli Alleati, ma soprattutto degli americani, di imporre la democrazia alla Germania (occidentale) e al Giappone. È nello scenario della seconda guerra mondiale degli anni Quaranta che troviamo, in modo molto interessante, un contesto in cui si alimentava l’idea della “modernizzazione”. In secondo luogo, l’idea del Terzo Mondo ebbe alcune delle sue origini fortemente problematiche nel modello di un “mondo autodeterminato”, proposto dal presidente americano Woodrow Wilson e presentato a Parigi alla conclusione della prima guerra mondiale. Allo stesso tempo, i principi di Wilson rappresentarono uno dei motivi di frattura nella “politica mondiale” del XX secolo. Da un altro punto di vista, Wilson ambiva a un diritto universale e al particolarismo.

La fase dell’*indigenizzazione*, secondo Albrow (1990, p. 7), si incentrò sulla cristallizzazione del Terzo Mondo. Albrow giustamente afferma che questa fase deve essere distinta da quella delle sociologie nazionali – ma non fornisce motivazioni del tutto convincenti della differenza. Nel tentativo di migliorare la sua caratterizzazione di questo periodo, direi che si trattava, e in gran misura si tratta ancora, di un periodo in cui i rappresentanti delle “sociologie nazionali” hanno cercato essenzialmente di *inserire* le “sociologie tradizionali” da loro percepite in una sociologia mondiale. È ovvio che tale tentativo rende necessaria la continuità attraverso un “linguaggio universale” (Archer, 1990). Non ha senso elaborare un’opinione del tutto idiosincratica, a meno che non si desideri semplicemente *ritirarsi* dal mondo. Anche in questo caso, le condizioni in cui si verifica questo ritiro molto probabilmente saranno limitate dalle tematiche contemporanee. Tuttavia, l’obiettivo principale dell’“indigenizzazione” in sociologia è l’ampliamento e la revisione della tematica prevalente in modo da garantire la presenza definitiva della sociologia “locale” sulla scena globale.

Albrow afferma che ci sono due caratteristiche fondamentali nell’indigenizzazione del Terzo Mondo quale si è sviluppata negli anni Settanta: opposizione a terminologia e metodi esterni, soprattutto occidentali, e accentuazione della tradizione nazional-culturale, anche se vi è stata una forte tendenza a ricorrere a modelli marxisti. In ogni caso è possibile distin-

guere il movimento generale di indigenizzazione in tendenze relativamente separate. Una di queste tendenze si osserva in alcuni contesti dell'America Latina (che Albrow non considera), in cui non c'è stato un vero e proprio rifiuto di teorie, metodi e temi fondamentali stranieri, ma dove sono state individuate piuttosto alcune forme di pensiero "occidentale" – soprattutto hegeliano e marxista, ma di recente postmodernista – che potevano spiegare la "dipendenza" e produrre una prassi capace di portare al superamento della povertà. Perciò gli obiettivi principali di tali tendenze sono stati – almeno fino ai tempi recenti – le teorie della modernizzazione societaria che, secondo i loro critici, affermano che lo "sviluppo" è possibile soltanto lungo una traiettoria statunitense, secondo un preciso modello di differenziazione e su base individuale in ogni tipo di società. La recente introduzione di idee sulla postmodernità, e il relativo entusiasmo che ne è scaturito, ha rafforzato quest'opinione, ma questa volta come parte di una "svolta culturale" mondiale verificatasi nell'ambito delle scienze sociali. Specificamente, l'idea di postmodernità nelle società dell'America Latina sembra adattarsi a un genere di espressione letteraria autoctona, in particolare al realismo magico, e, da un punto di vista più distintamente sociologico, risponde in qualche modo alla seguente domanda: l'America Latina sta passando dalla premodernità alla modernità? L'idea della postmodernità conferma l'opinione che sia possibile trascendere la questione della modernità. Il postmodernismo viene considerato un elemento di legittimazione delle *miscele* di tradizionale e moderno. C'è molto da dire in merito all'affermazione secondo la quale l'America Latina sarebbe l'importatore di idee "straniere" *par excellence* e che non avrebbe i requisiti per entrare nella categoria dell'indigenizzazione. Ma sebbene la prima parte di quest'opinione possa essere persuasiva, la seconda non deriva necessariamente dalla prima. Il fatto è che i temi importati si sono fusi in singole costellazioni di idee con alcuni elementi di autoctonia che limitano la recettività ad alcune idee piuttosto che ad altre. La nozione di indigenizzazione è rilevante poiché i raggruppamenti sincretici hanno obiettivi tipicamente "interni"¹.

Arrivando a quella che Albrow chiama la fase attuale (Albrow, 1990, pp. 7-8), ma non necessariamente l'ultima, Albrow parla della *globalizzazione* della sociologia. Egli sostiene che la globalizzazione è il risultato diretto dell'interazione di "nazionalismo" e internazionalismo, e la conseguenza indiretta di tutte le fasi precedenti. Il principio di globalizzazione "deriva dalla libertà di cui dispongono i singoli sociologi per lavorare con altri studiosi in qualsiasi parte del globo e per valutare i processi mondiali entro i quali operano e sui quali lavorano" (Albrow, 1990, p. 7). "È emersa una tematica universale con interlocutori multipli basata su diverse regioni e culture" dice Albrow. E continua osservando che globalizzazione non significa soltanto che i sociologi possono comunicare apertamente ma,

prima di tutto, che “devono affrontare la diversità ... dei dialetti sociologici e dei concetti speciali” e, in secondo luogo, che sono obbligati a concentrarsi sulla globalizzazione come “processo verso un nuovo livello di realtà sociale”. Albrow aggiunge che la nuova realtà è meglio descritta dal termine “società globale”.

Il profilo della storia della sociologia fornito da Albrow in rapporto alla globalizzazione si occupa in misura sempre crescente dei rapporti tra sociologi su base mondiale, invece che dell'analisi della condizione globale in quanto tale. Nel passare attraverso le fasi che egli ha identificato nella storia della sociologia, Albrow sposta la sua attenzione dalle *idee* sociologiche alla portata dei *rapporti* tra sociologi e tende, in relazione alle fasi più recenti, a fondere i due elementi. La seconda questione è certamente di importanza non trascurabile; è anzi significativa per l'analisi della globalizzazione. Ma la globalizzazione della sociologia non deve essere confusa con la sociologia della globalizzazione. Io mi occupo della seconda. Il mio interesse immediato sta nella teorizzazione del mondo. Affrontiamo quindi direttamente questo tema.

Aperture alla globalizzazione nella sociologia classica matura

Nonostante le mie osservazioni sulla relativa mancanza di attenzione da parte dei sociologi del periodo che va dal 1890 al 1920 per quelli che adesso riterremo aspetti cruciali di una fase particolarmente intensa della globalizzazione, possiamo vedere come, in quel periodo, si elaborarono idee che hanno un forte impatto su questo tema. Per esempio, sia nei lavori di Simmel che in quelli di Durkheim troviamo un preciso interesse per la categoria dell'umanità, che nello schema che proporrò tra breve si riferisce a un aspetto particolare della descrizione complessiva della condizione globale².

Scrivendo in riferimento alla nozione kantiana dei fondamentali presupposti umani e dell'importanza attribuita da Nietzsche a un'azione umana autonoma, rispetto all'azione governata in modo eteronomo da vincoli culturali, societari o religiosi, Simmel si interessò a due aspetti strettamente connessi del problema dell'umanità. Da una parte, studiando Nietzsche, egli affermò che lo studio dell'esperienza umana nell'ambito dell'“umanità” non era che una delle quattro forme di percezione o analisi, di cui ricordava le altre tre: la cultura, la società e l'individuo. Era ugualmente valido considerare l'esperienza, per esempio, nell'ambito della società. Simmel quindi relativizzava la posizione di Nietzsche. Sosteneva che

¹ Vedi Merquior (1991) per un'eccellente analisi dell'interpretazione nostalgica da parte degli studiosi di problemi dell'America Latina.

Nietzsche aveva selezionato, in modo piuttosto arbitrario, un contesto di analisi, affermando che era l'unico adeguato. D'altra parte, Simmel riteneva che il modo di pensare di Nietzsche fosse, in gran parte, una rifrazione di mutamenti empirici (Simmel, 1986). Quest'ultimo punto indicava la tendenza di Simmel a non concentrarsi soltanto sulle categorie analitiche dell'esperienza umana in quanto tale, ma anche sulle condizioni empiriche che portavano alla produzione intellettuale di teorie unilaterali, una strategia che egli utilizzò anche in rapporto a Marx (Simmel, 1978).

Simmel sosteneva che quelli che egli definiva i "valori dell'esistenza umana" differiscono profondamente dai valori sociali, in quanto questi ultimi si basano essenzialmente sugli effetti dell'azione degli individui, mentre i valori umani implicano l'"esistenza immediata dell'uomo". Seguendo Nietzsche, Simmel (1950, p. 63) ribadiva che è "l'aspetto qualitativo della personalità a segnare la fase evolutiva raggiunta dal genere umano". Perciò non è soltanto in senso quantitativo che il genere umano è qualcosa di più della società.

Il genere umano non è soltanto la somma di tutte le società: è una sintesi completamente diversa degli stessi elementi che in altre sintesi danno luogo a società ... La società esige che l'individuo si distingua dall'umanità generale, ma gli proibisce di emergere dal socialmente generale ... Nei recenti periodi storici [i] conflitti in cui [l'individuo] si scontra con il suo gruppo politico, con la sua famiglia ... ecc., alla fine si sublimano nel bisogno astratto ... di libertà individuale. Questa è la categoria generale che finì per racchiudere gli elementi comuni alle varie rimostranze ... dell'individuo nei confronti della società (Simmel, 1950, pp. 63-64).

Durkheim affrontò un problema simile ma da un punto di vista molto diverso. La principale differenza sta nell'insistenza di Durkheim sul fatto che l'individuo completamente sviluppato è un essere sociale, in contrasto con l'opinione di Simmel secondo cui l'individuo è un'entità sempre più extra-societaria. Durkheim affermava che entro poco tempo noi tutti, come individui, avremmo avuto ben poco in comune al di fuori della nostra umanità. Durkheim sembrava pensare che la diversificazione degli individui fino al punto in cui essi non avessero avuto più niente in comune come membri di gruppi specifici avrebbe rappresentato l'estinzione della società di uomini e donne. In altre parole, secondo Durkheim la diversificazione degli individui rientrava nel quadro di una tendenza generale delle società moderne (opinione che chiaramente non implica una diretta valutazione della migrazione e della formazione di quelli che Balibar (1991) ha utilmente definito "spazi mondiali"). Il risultato di lungo periodo dei processi di individuazione (sociale) è stato l'assimilazione pluralistica, da

parte degli individui, di ciò che può essere definito societarietà essenziale. Gli individui divengono portatori di una “societarietà profonda”. Naturalmente si riscontra qui un residuo del pensiero di Comte, nel senso che quando Comte tentò di stabilire un programma per la celebrazione istituzionalizzata della società, egli definì questa forma di celebrazione la “religione dell’umanità”. Nell’ambito della prima tradizione sociologica francese, sembra esserci stata una tendenza a comparare ciò che è fondamentalmente sociale (o societario) con la nozione di umanità. Se ne ha una importante conferma se si confrontano alcune espressioni di Kant e Durkheim con l’uso che Simmel fa di alcune idee kantiane nel discutere la categoria di umanità. Secondo Kant, per quanto l’uomo sia individualmente profano, il genere umano in lui è sacro; Durkheim invece (1974, p. 34) affermò che se l’individuo è spirituale la “società” è iperspirituale. Il fatto che sia Simmel sia Durkheim si rifacessero all’originaria sentenza di Kant per trarne conseguenze notevolmente differenti è un particolare di grande interesse in relazione all’argomento che stiamo trattando.

D’altra parte vediamo che Durkheim (1961, pp. 463-496) parlava della trascendenza di specifiche società nazionali in relazione a ciò che egli definiva “vita internazionale”; questo implicava che, nel XX secolo, sarebbe emersa una categoria di interesse che secondo i convenzionali standard sociologici non appartiene al livello societario in senso stretto ma a quello della civiltà o comunque al livello extra-nazionale (Durkheim e Mauss, 1971). Ciò viene ulteriormente confermato dall’affermazione di Durkheim secondo cui, nel mondo moderno, le categorie di pensiero si staccano sempre più dai loro vincoli sociali o societari assumendo una vita propria. In questo e in molti altri campi dell’*oeuvre* di Durkheim osserviamo un interesse generalizzato per il rapporto tra particolarismo e universalismo; un aspetto cruciale riguarda la relazione tra quello che talvolta è stato defini-

² Alcune delle pagine seguenti di questo capitolo fanno frequenti riferimenti all’opera di Robertson e Chirico (1985). Una prima versione di quest’ultima fu presentata ad una conferenza della International Society for the Comparative Study of Civilization (USA), Syracuse University, 1980. Nel corso degli anni il modello di ciò che adesso chiamo spesso “il campo globale” è stato alterato in modo significativo, in un senso più enfaticamente globale e processuale. Sono grato a JoAnn Chirico per i suoi contributi alle mie prime riflessioni sui temi dell’umanità e del genere umano. Il ritardo nella pubblicazione di questo articolo fu dovuto essenzialmente al fatto che era stato programmato per comparire in una collana (curata da un altro studioso) che poi non si fece. Nella sua forma definitiva del 1985, era incentrato empiricamente sulla simultanea presenza di “fondamentalismi” religiosi e tensioni tra stato e chiesa in diverse società alla fine degli anni Settanta e all’inizio degli anni Ottanta (Robertson, 1981), ma questa non era una caratteristica dell’articolo originale del 1980. Versioni rivedute della prima stesura del 1980 hanno ispirato gran parte del mio lavoro sulla globalizzazione fin dall’inizio degli anni Ottanta.

to il relativismo morale di Durkheim – intendendo per moralità un elemento specifico dal punto di vista societario, vincolato dalle realtà sociali di ogni società – e il suo universalismo morale improntato a un'idea dell'umanità che, in effetti, relativizzava il relativismo societario.

Affrontando Max Weber la situazione si fa molto più complessa. Weber era molto scettico sull'interesse moderno per quelli che sono noti ormai come diritti umani. Apparentemente egli pensava che nel mondo moderno l'interesse per quegli argomenti che noi definiamo con termini come "umanità" potrebbe, nella sua forma più estrema, derivare da una specie di fanatismo carismatico (Weber, 1978, p. 6). Eppure c'è un filone dell'opera di Weber che indica, secondo Nelson (1969), una tendenza storica mondiale in direzione dell'"alterità universale". Questa tendenza naturalmente era in continua rivalità con la controtendenza della "fratellanza tribale". In ogni caso, è indubbio che Weber era ben consapevole dell'esistenza di tensioni nel mondo moderno che sollevavano, in modo acuto, il problema della misura in cui si poteva ragionevolmente conferire all'individuo il semplice status di membro della società. Niente rivela questa inclinazione nel pensiero di Weber meglio dei due famosi saggi "Politica come professione" e "Scienza come professione" (Gerth e Mills, 1948, pp. 77-158). Soprattutto nel primo dei due, Weber sollevava quello che potrebbe essere definito il moderno problema luterano relativo al rapporto tra i supremi interessi degli individui e l'attività funzionale delle società. Nonostante l'atteggiamento "intra-societario" tipico di Weber in relazione a ciò, è evidente che, quale scienziato sociale, egli riconosceva la tensione esistente tra le esigenze indotte da un'adesione puramente societaria e le richieste di quello che Simmel, seguendo l'esempio di Nietzsche, chiamava lo stato di un essere.

Uno degli interessi principali di Weber risiedeva, naturalmente, nella costruzione della "gabbia di ferro" della vita moderna. La sfida principale stava nel modo in cui si doveva vivere in relazione a essa. Weber si opponeva a tutto ciò che implicava il rifiuto assoluto della presunta gabbia di ferro. Era ugualmente inflessibile nel negare che la glorificazione carismatica della ragione avesse contribuito a creare forme veramente moderne di individualismo economico e politico. Weber contestava le idee di Rousseau sulle origini sociali e celebrative delle idee moderne sulla democrazia, sottolineando invece il contributo dell'ascetismo puritano. Tuttavia, per quanto persuasive possano essere le tesi di Weber a questo proposito, rimane il fatto che egli trascurava le conseguenze e le implicazioni legate alla sua immagine di una condizione dualistica in cui il campo "non societario" è costituito da una massa di valori individuali e personali separati. Nella prospettiva del grande interesse di Weber per il futuro e il "destino" della Germania, il tipo di idee che ho identificato negli scritti di Simmel e Durkheim non gli era consono. Il mondo come insieme appariva a Weber come un campo di lot-

ta tra le nazioni. Naturalmente, nella misura in cui Weber considerava quella lotta un fenomeno che interessava un'economia mondiale sempre più unificata (Collins, 1986, pp. 19-44), si può affermare che egli ha avuto un'immagine parziale di un mondo compresso, una visione unilaterale di quella che adesso viene chiamata globalizzazione. Inoltre, affermando che i conflitti tra le nazioni riguardavano in parte la conservazione e l'arricchimento dei valori societari, egli intuiva certamente, ma soltanto in senso negativo, che la cultura è un ingrediente importante del campo globale. In tal modo, Weber stava quasi certamente reagendo alla spinta globale e universale degli scritti di Kant, Hegel e Marx, cercando in qualche modo di darle nuova forma, applicando le idee di Nietzsche sul "politeismo" dei valori ai rapporti tra le nazioni. Ereditando gran parte dell'apparato concettuale di Hegel per il suo lavoro sulla religione, Weber desiderava avanzare quella che talvolta è stata definita una prospettiva comparativo-differenziale e concretamente storica della "storia universale", al posto delle astratte opinioni "spirituali" o "utopistiche" dei suoi grandi predecessori tedeschi (Robertson, 1985e).

Si potrebbe dire altresì che anche le opinioni di Durkheim e Simmel erano, seppur in modo diverso, unilaterali. Nel caso di Durkheim però c'era una maggiore apertura in generale rispetto a ciò che adesso viene chiamato globalizzazione, benché, nell'arco della sua vita, egli abbia trascurato molte di quelle che a noi adesso appaiono ovvie manifestazioni concrete della globalizzazione. Nel caso di Simmel possiamo vedere che il suo relativo distacco dalle questioni societarie *per se* (sebbene egli abbia chiaramente espresso il suo impegno a favore dell'"ideale europeo") nel contesto del suo interesse per le forme di vita in generale portò alla produzione di idee che sono significative, in termini teorici, per il concetto della globalizzazione.

Capire il mondo come insieme

Nel mio tentativo iniziale di sviluppare un modello flessibile dell'insieme globale ha svolto un ruolo significativo un articolo di Dumont (1979). È interessante osservare che, cercando di affrontare il problema della totalità (un concetto ritenuto importante anche negli anni formativi della teoria del sistema-mondo di Wallerstein, 1974b), Dumont parlava come un antropologo sociale di orientamento filosofico che aveva cercato di comprendere "l'Occidente" con un approccio *esterno* (Dumont, 1977, 1983). Inoltre, affrontando il problema della totalità, Dumont attribuiva a un membro molto rappresentativo della scuola di Durkheim, Marcel Mauss, il merito di essere stato la sua fonte di ispirazione. Dumont sosteneva che la disciplina dell'antropologia era coinvolta simultaneamente nelle idee contrastanti di "unità" del genere umano e di unicità

delle società individuali. Egli cercò di risolvere questa contraddizione affermando che il mondo come insieme, il mondo nella sua totalità, dovrebbe essere considerato come una serie di *rapporti tra società* realizzati su scala globale, da una parte, e di “*monadi senza finestre*” indipendenti, dall'altra. Indipendentemente dai limiti del tentativo di Dumont di affrontare il problema epistemologico di considerare sia l'unicità e la discontinuità, sia l'interezza e la continuità, il suo obiettivo specifico rimane importante.

La questione del rapporto tra le condizioni epistemologiche in cui è possibile pensare il mondo e gli “oggetti” principali che sembrano esistere nel mondo ha costituito una parte essenziale del mio pensiero sulla globalizzazione. Ho cercato di mettere a nudo le caratteristiche sostanziali delle condizioni in cui è possibile concepire il mondo, considerando le componenti empiriche del mondo nelle epoche più recenti. Il mio modello di quello che, utilizzando termini più elastici, può essere chiamato il campo globale si incentra sul modo (sui modi) in cui pensiamo la globalità in rapporto alla formazione di quel campo. La mia formulazione è più sfaccettata di quella di Dumont, in quanto il mio pensiero è articolato in quattro aspetti, o punti di riferimento, principali, invece che in due. Questi sono: le *società nazionali*; gli *individui* o, più essenzialmente, i diversi *io*; i *rapporti tra le società nazionali*, oppure il *sistema mondiale delle società*; e, in senso generico, il *genere umano*. Lo ripeto, questo modello o immagine si basa su osservazioni epistemiche ed empiriche. Provocato dalla “questione Dumont”, il tentativo di definire le caratteristiche fondamentali del campo globale implica una miscela di intuizione e di ricerche storiche sulle condizioni in cui il mondo come insieme viene ritenuto *possibile*, in un senso particolare del termine. Buona parte del capitolo 3 riguarda l'elaborazione di questa prospettiva.

Più in generale, mi occupo del modo (o dei modi) in cui il mondo viene ordinato. Esponendo questo modello di ordinamento, in termini apparentemente formali, l'intento che mi guida è di infondere *flessibilità* alle nostre concezioni di “totalità”. Nella misura in cui pensiamo al mondo come insieme, siamo inevitabilmente coinvolti in una sorta di analisi totalizzante, come viene talvolta definita con accezione peggiorativa³. Sebbene il mio schema implichi una tendenza “totalizzante”, lo fa in parte per comprendere *diversi* tipi di orientamento verso la condizione globale. Vedremo nel capitolo 4 che movimenti, individui e altri soggetti percepiscono e costruiscono l'ordine (o il disordine) del mondo in tanti modi diversi. In *questo* senso il mio modello facilita l'interpretazione e l'analisi di tale variazione. C'è perciò una differenza cruciale tra l'imposizione di un modello del campo globale su tutti i soggetti presenti e potenziali di quel campo e l'elaborazione di un modello che faciliti la comprensione della variazione in quel campo. Quest'ultima è una considerazione importante.

Io sono interessato al modo in cui l'ordine viene, per così dire, *realizzato*, ivi compreso l'ordine "realizzato" da coloro che cercano esplicitamente di fissare principi giuridici per l'ordinamento del mondo (Lechner, 1991). Per considerare la questione da un altro punto di vista, il mio modello è concepito come un tentativo di trovare un senso analitico e interpretativo del modo in cui soggetti quotidiani, collettivi o individuali riescono a concepire il mondo, modo nel quale sono compresi anche i tentativi di *negare* che il mondo sia uno.

Tuttavia, pur riconoscendo alcune negazioni dell'interesse globale, ritengo che le tendenze verso l'unicità del mondo, dopo tutto, siano inesorabili. Per esempio, le tendenze al protezionismo economico all'inizio degli anni Novanta (corrispondenti a un certo tipo di "fondamentalismo" relativo a identità e tradizione) sono, in un certo senso, reazioni negative alla crescente compressione del mondo intero, ma sono anche reazioni che, per quanto in modo tortuoso, sono soggette a un monitoraggio riflessivo (Giddens, 1987). Rispetto alle forme più antiche di protezionismo e autarchia del XVIII e del XIX secolo (Moravcsik, 1991), le nuove tendenze sono situate, in modo più consapevole, nell'ambito di un sistema globale di norme e regolamenti globali concernenti il commercio e la consapevolezza dell'economia globale come insieme. Questo certamente non significa che il protezionismo sarà superato da tali fattori, ma che soggetti importanti, comprendenti i "cittadini medi", sono sempre più obbligati a pensare in termini, non necessariamente favorevoli, di mondo come insieme, e più specificamente in termini di economia globale.

Si deve anche sottolineare che, sebbene in questo capitolo io esponga quello che definisco un modello flessibile di globalità in termini *sincronici*, cioè come un'unica immagine, essenzialmente contemporanea, del pensiero sulla "teoria e pratica" della globalità, il modello in realtà viene applicato *diacronicamente*. Esso mira a considerare i mutamenti di ognuna delle quattro principali componenti (società, individui, relazioni internazionali e genere umano) insieme ai cambiamenti che si verificano nei rapporti tra loro. Queste considerazioni vengono affrontate a più riprese in diversi dei capitoli seguenti. La globalizzazione come processo è strettamente vincolata a questa prospettiva diacronica. Vorrei però che fosse chiaro che il mio modello della condizione globale è multidimensionale e molto più globale di quanto si intenda solitamente con le connotazioni socio-scientifiche (e d'altro tipo) di questo termine. Nei capitoli successivi troveremo quindi una discussione più estesa sulla problematica del modello. In questo contesto, la multidimensionalità si riferisce a un modo di comprendere i fondamenti di ciò che talvolta definisco condizione umana globale, fondamenti che, allo stesso tempo, considerano le caratteristiche più generali della *vita* nella storia relativamente recente e il crescente interesse per i collegamenti tra le sue diverse concezioni. Possiamo vedere ancora

una volta che la globalizzazione implica l'*interazione comparativa* di diverse forme di vita.

Figura 1. *Il campo globale*

In questo senso particolare, globalizzazione si riferisce alla fusione, spesso problematica, di diverse forme di vita. Non basta affermare semplicemente che la globalizzazione è “una conseguenza della modernità” (Giddens, 1990), questione che pure considero in modo specifico verso la fine di questo volume. L'attuale interesse per la globalità e la globalizzazione non può essere considerato semplicemente come un aspetto della realizzazione del “progetto” occidentale di modernità oppure, salvo che in termini molto ampi, dell'Illuminismo. In un mondo sempre più globalizzato, c'è un'esaltazione della coscienza della civiltà, della società, del gruppo etnico, della regione e persino dell'individuo. Si impone alle entità sociali di collocarsi nell'ambito della storia mondiale e del futuro globale. E ancora, la globalizzazione in sé e per sé implica la diffusione dell'*aspettativa* di tali dichiarazioni di identità.

Questo modello, che è rappresentato schematicamente nella Fig. 1, fornisce il profilo di ciò che qui definisco il campo globale, ma che, con altri obiettivi, chiamo la condizione umana globale. La figura indica le quattro componenti, o i punti di riferimento principali, del concetto di globalità, il modo in cui siamo in grado, come analisti empiricamente informati, di “trovare un senso” alla globalità e la forma assunta dalla globalizzazione nel corso degli ultimi secoli. Le forme diverse, o alternative, che la globalizzazione *avrebbe* potuto assumere, o che ha effettivamente assunto, vengono discusse nei capitoli successivi, soprattutto nel capitolo 3. Per fornire un esempio già in queste pagine, è chiaro che l'Islam storicamente ha ricevuto una spinta “globalizzante”; ma se quella potenziale forma di globalizzazione avesse avuto successo, ora la nostra comprensione della “globalità” contemporanea sarebbe diversa. Si renderebbe necessario un modello di tipo diverso.

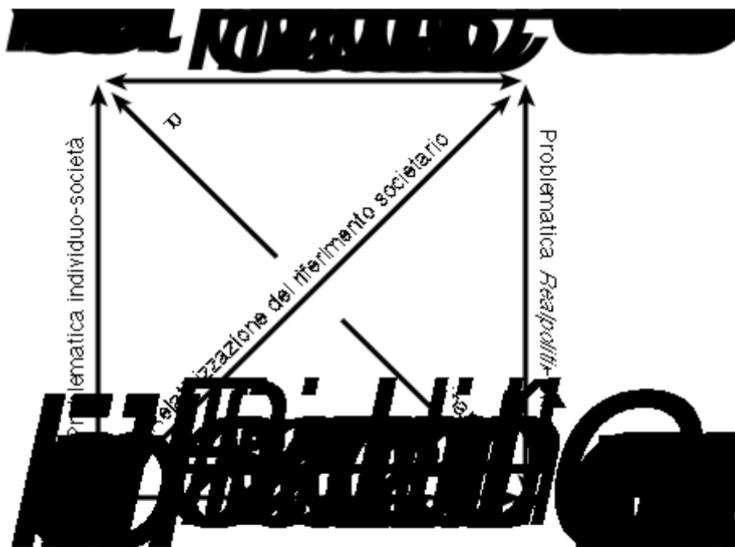
Il modello si presenta in riferimento soprattutto agli sviluppi del XX secolo. Riassumendo in parte questi sviluppi, esso richiama l'attenzione sulle tematizzazioni sempre più interconnesse delle società, dei singoli individui, delle relazioni individuali e del genere umano. Allo stesso tempo, spiana la strada alla discussione e allo studio dei modi in cui il modello generale è riuscito a prevalere storicamente. Permette anche di accentuare,

³ Per una tesi ben argomentata in opposizione alla “teoria totalizzante” vedi Poster (1990). Le tesi che si oppongono a queste teorie sono molto diffuse tra i “post-strutturalisti”. La Fraser (1989, p. 13), pur opponendosi a “‘metanarrative’ filosofiche storiche”, esprime la propria approvazione per ciò che definisce “grandi narrative empiriche”. In termini generali condivido questa distinzione e, inoltre, vorrei affermare che la mia analisi della globalizzazione si avvicina ad essa.

nell'ambito del "campo", alcuni aspetti empirici diversi e addirittura conflittuali, come si può osservare nel capitolo 4. La discussione di quelle che io definisco le fasi della forma di globalizzazione sempre più dominante è contenuta specificamente nel capitolo 3, e, in riferimento alle fasi riguardanti il periodo successivo che inizia nel 1850 circa, nei capitoli seguenti. Vorrei evidenziare alcuni elementi.

In primo luogo, ho ribadito che la mia prospettiva considera la variazione empirica rispetto a quelle che più avanti nel libro definisco immagini dell'ordine mondiale, e che il mio compito primario nell'analizzare la globalizzazione è di mettere a nudo quegli aspetti del tema relativamente trascurati; tuttavia, vi sono dimensioni chiaramente morali e critiche nel mio approccio alla globalizzazione. Ricorderò qui soltanto le più generali. C'è, evidentemente, un senso in cui sto cercando di affrontare direttamente il problema della *complessità globale*, un punto che diverrà ancora più chiaro verso la fine di questo libro quando affronterò la questione dei mutevoli contenuti delle quattro componenti principali del mio modello. Sarà anche evidente, spero, che sono a favore dell'accettazione morale di tale complessità. In altre parole, la complessità diventa una sorta di questione morale a pieno titolo (Robertson, 1989b). Specificamente, il modo in cui affronto i temi della globalità e della globalizzazione indica che, per avere una visione "realistica" del mondo come insieme si deve, almeno nella condizione contemporanea, accettare in linea di principio la relativa autonomia di ognuna delle quattro componenti principali, e dimostra che, per lo stesso motivo, si deve riconoscere come ognuna delle quattro è limitata, in un modo o nell'altro, dalle altre tre. In un certo senso quindi, un'eccessiva insistenza su una sola delle componenti a spese delle altre tre rappresenta una forma di "fondamentalismo". Per semplificare, non si può e non si deve desiderare il venire meno della realtà di uno o più aspetti delle condizioni verso le quali la globalizzazione si è evoluta. Ciò non esaurisce certamente la questione della misura in cui il mio approccio alla globalizzazione è morale e critico. Ma per il momento dovrà bastare.

In secondo luogo, c'è la questione dei processi che generano la globalizzazione – i "meccanismi causali" oppure le "forze trainanti". Che fine fanno le discussioni sulla dinamica del capitalismo e le forze dell'imperialismo che hanno indubbiamente svolto un ruolo essenziale nel portare il mondo in una condizione sempre più compressa? Nell'affermare che la mia è una prospettiva culturale sulla globalizzazione, non vorrei far pensare che la questione delle "forze" e dei "meccanismi" della globalizzazione sia irrilevante. Sono però consapevole del fatto che si tratta di un terreno assai battuto. La diffusione del capitalismo occidentale e il ruolo svolto dall'imperialismo sono stati affrontati diffusamente, così come la cristallizzazione sempre più complessa dell'economia globale contemporanea. Al contrario, la discussione sulle controverse condizioni in cui la globalizzazione ha avuto e sta avven-



do luogo è stata fortemente trascurata. Questa e altre questioni strettamente connesse formano l'argomento principale di questo libro, e si auspica che questo obiettivo culturale getti nuova luce sullo studio del filone più tradizionale. Sebbene l'uso del termine "cultura" qui non sia certamente così ampio e onnicomprensivo come avviene in alcune tendenze che si riscontrano nel campo relativamente nuovo degli studi culturali, esso è impiegato in modo assai più fluido e rischioso che nell'attività sociologica convenzionale. In particolare, il mio approccio ha l'intento di dimostrare discontinuità e differenze, mentre l'opinione sociologica tradizionale considera la cultura un elemento di integrazione. Esso intende altresì indicare un modo particolare di fare sociologia, diversa da una sociologia che si concentra sulla cultura in quanto tale.

In terzo luogo, nella mia rappresentazione del campo globale ho evidenziato alcuni processi di *relativizzazione*. Con questo termine si vuole indicare il modo in cui, col procedere della globalizzazione, si lanciano sfide sempre più audaci alla stabilità di prospettive particolari e alla partecipazione individuale e collettiva al processo complessivo di globalizzazione. Come ho detto, questo quadro del campo globale è stato delineato soprattutto in riferimento alla globalizzazione e alla globalità contemporanea. È una rappresentazione ideal-tipica di ciò che si intende qui per complessità globale. Da un importante punto di vista, essa indica processi complessivi di differenziazione per quanto riguarda la complessità globale. In termini generali, l'applicazione del modello sottende l'opinione secondo cui i processi di differenziazione delle principali sfere della globalità crescono con il tempo. La differenziazione tra le sfere era assai meno pronunciata nel-

le prime fasi della globalizzazione, e gli effetti di tale differenziazione hanno ricevuto risposte diverse in diverse parti del mondo. Chiaramente, questi processi di differenziazione hanno implicazioni ben precise e problematiche per la socializzazione nel mondo contemporaneo (Turner, in corso di pubblicazione). Un aspetto importante di questa situazione si rispecchia nel modo in cui, in alcune società, i programmi di studio scolastici e universitari sono attualmente in corso di revisione secondo direttrici “internazionali” e/o “multiculturali”.

L'adozione di un approccio completamente globale al mondo comporta numerose ramificazioni, le quali non si esauriscono nella forma di globalizzazione più recente e contemporanea in quanto tale. L'analisi di quest'ultima è uno degli scopi principali di questo libro, ma non il solo. Per concludere questo capitolo introduttivo, vorrei considerare brevemente uno di questi temi più vasti: il tema della storia mondiale⁴. Recentemente è stata pubblicata una gran quantità di libri e saggi sulla storia mondiale, in una sorta di revival del genere che godette di popolarità intellettuale durante il periodo che, nel capitolo 3, definisco la fase del decollo della globalizzazione moderna e che raggiunse il suo apice all'inizio del XX secolo. Si può attribuire ciò a due insiemi di circostanze strettamente legati: da una parte, l'effettiva rapida crescita dell'interdipendenza tra tutte le parti del mondo (e la coscienza di questa crescita) ha acuito l'ansia di riuscire a rappresentarsi in maniera comprensibile il percorso del genere umano nel suo insieme; dall'altra, mentre in passato gli scritti di questo filone consistevano (e in qualche misura ancora consistono) in variazioni di un unico grande “genere narrativo” che descriveva l'ascesa e il “trionfo” dell'Occidente, si registra oggi una crescente tendenza a scrivere la storia mondiale accogliendo anche “voci” finora inascoltate. Le attuali controversie sui canoni dell'insegnamento sono quindi esse stesse rilevanti manifestazioni della globalizzazione, perché, non come ultimo motivo, nella fase contemporanea della globalizzazione il concetto della società nazionale omogenea viene disintegrandosi, nonostante la riaffermazione del nazionalismo in alcune parti del mondo. Allo stesso tempo queste controversie generano nuove concezioni della storia mondiale.

Un buon tentativo relativamente recente di sviluppare un'alternativa a quest'approccio narrativo è quello di Eric Wolf; la sua “tesi centrale – afferma egli stesso – è che il mondo del genere umano è molteplice, ed è formato da una totalità di processi interrelati; una ricerca che smonti questa totalità in elementi singoli e non riesca poi a rimontarla falsifica la realtà” (Wolf, 1982, p. 3). Come Wallerstein, Wolf crede che la tendenza moderna a conferire a “nazioni, società o culture la qualità di oggetti internamente omogenei ed esternamente distinti e limitati” porta alla creazione di “un modello in cui il mondo è raffigurato come una sala da biliardo globale i cui elementi si urtano reciprocamente come le palline sul

tappeto verde” (Wolf, 1982, p. 6). Come Wallerstein ancora, Wolf afferma che questa situazione si è venuta a creare essenzialmente in seguito alla divisione intellettuale del lavoro tra le scienze sociali che stavano nascendo a metà del XIX secolo. Ho grande simpatia per questa opinione generale, ma tale approccio – che nel caso di Wolf conduce a un affascinante studio empirico sulla “interconnessione degli aggregati umani” (Wolf, 1982, p. 387) in una vasta parte del mondo a partire dal 1400 – implica una svalutazione dell’importanza dello studio riguardo alla forma e alla traiettoria reali della globalizzazione contemporanea.

È necessario riconoscere sia la “totalità di processi interrelati” proposta da Wolf *che* la forma di totalità sviluppatasi negli ultimi secoli. Il fatto che la scienza sociale abbia rafforzato e rifratto insieme quelle che, dal punto di vista di Wolf, sono essenzialmente negazioni della “totalità” reale ed empirica, è senza dubbio una affermazione che ci porta una ventata di fresca novità. Ma anche se è vero che le scienze sociali convenzionali hanno effettivamente mutato “i nomi in cose” (Wolf, 1982, p. 6) e prodotto l’immagine di un mondo caratterizzato da rigidi confini tra le società, esse non hanno tuttavia l’intera colpa di tale situazione. Le scienze sociali, e qui alludiamo in particolare alla sociologia, si sono sviluppate *sulla scia* della fissazione dei confini delle società nazionali. È certo che non ne hanno avuto chiara consapevolezza, e hanno anzi *contribuito* al modo di pensare prevalente, che tracciava una netta discontinuità tra elementi “interni” ed “esterni”. Ma non è neppure lecito andare all’estremo opposto e negare la realtà delle cose. In questo libro cerco di gettare un ponte tra l’opinione che Wolf cerca di sostenere e la realtà del mondo in cui ora viviamo. Devo quindi tentare di trascendere le divisioni di cui parla Wolf, ma senza rischiare di cancellarle. La “storia mondiale”, quindi, viene concepita su due livelli. Da una parte, la storia mondiale deve essere ricostruita nei termini della formazione del mondo lungo le direttrici che sto qui indicando. Dall’altra, tale ricostruzione deve avere luogo riconoscendo i modi in cui le differenti entità del mondo contemporaneo (che sono in realtà un numero sempre maggiore) cercano di plasmare e ripasmare la loro storia entro i limiti imposti dall’attuale fase di globalizzazione. La “modernità” ha indubbiamente incoraggiato questo tipo di riflessione che, a sua volta, ha favorito un certo tipo di compiaciuta nostalgia. Ma la “modernità” non deve, secondo me, essere impiegata quale elemento esplicativo essenziale.

Naturalmente, in qualche modo ci troviamo tutti a partecipare a questo “gioco postmoderno” di fabbricazione della storia e invenzione delle tradizioni. Il mondo come insieme è, in un certo senso, un mondo di interlocutori riflessivi. Uno dei compiti principali del sociologo contemporaneo è di cogliere il senso di questo vasto coro, in cui è egli stesso una delle voci.

⁴ Un esempio particolarmente valido di sociologia storica nell'ampia tradizione della storia mondiale è Mann (1986). Per un'approfondita discussione sulle caratteristiche delle società occidentali che le rendono "estensive", non meno che "intensive", vedi Meyer (1989).

La svolta culturale

La cultura è divenuta manifestamente campo d'interesse di sociologi e teorici sociali, e ciò si riflette in molte riviste e organizzazioni fondate di recente, la cui attività è rivolta alla promozione di questioni culturali e "interculturali". Alcune di queste, in effetti, sono state in parte responsabili del crescente interesse per quella che in questo libro viene definita globalizzazione. Ormai risulterà evidente alla maggior parte dei sociologi che la sociologia contemporanea e la teoria sociale sono interessate da un risveglio, qualcuno si azzarderebbe a dire una rinascita, dell'interesse per la rilevanza sociale e intrinseca della cultura e dei mutamenti culturali. Non soltanto la cultura è sempre più visibile quale oggetto di interesse specialistico, ma è evidentemente considerata più seriamente come una "variabile relativamente indipendente" dai sociologi che lavorano in settori in cui in passato era stata più o meno trascurata. Sembra anche che sia diffusa la convinzione secondo cui i sostenitori dell'importanza della cultura come problema sociologico generale scontano l'assenza di risorse teoriche. In altre parole, molti di coloro che sono attratti dallo studio sociologico della cultura ritengono, apparentemente, che l'oggetto di questo studio sia giovane e a uno stadio ancora embrionale. Condivido quest'opinione soltanto parzialmente. Dopo tutto, l'antropologia moderna si è concentrata sulla cultura a partire dalla sua cristallizzazione come disciplina intorno al 1880, mentre l'idea della cultura, in un modo o in un altro, rappresenta una caratteristica saliente della vita accademica e intellettuale da molto tempo prima di allora. Ritengo arrogante e sterile contribuire a diffondere l'idea che, nonostante la nostra convinzione dell'importanza della cultura, ci troviamo soltanto ai primi stadi del rapporto con essa. Visto il nostro disorientamento, dovremmo considerare attentamente l'entità del materiale già prodotto sulla storia, sui dibattiti e, soprattutto, sulle circostanze che stimolano oggi ulteriore interesse per la cultura. In particolare, sebbene l'attuale interesse per la cultura sia quasi certamente una manifestazione di una maggiore capacità di riflessione sociologica, dovremmo essere ancora più riflessivi e considerare la proposta secondo la quale *il declino* dell'interesse sociologico per la cultura, dopo il periodo della sociologia classica (cioè dopo il 1920 o giù di lì), richiede la stessa attenzione rivolta alla recente crescita di interesse. Un'opportunità importante, a questo riguardo, ci è data dal fatto che, mentre la modernità matura non era favorevole all'interesse per la cultura, quella che viene spesso diagnosticata come postmodernità – o postmodernismo – lo incoraggia.

Alcune questioni fondamentali

L'attuale discussione rientra in un più ampio progetto in cui sono coinvolto per cinque questioni principali. Prima di tutto, sto cercando di definire i termini in cui attualmente si esprimono dei dubbi sulla validità o la potenzialità della cultura come oggetto di interesse sociologico. In secondo luogo, sto considerando le circostanze che, al contrario, incoraggiano un forte interesse per la cultura. In terzo luogo, sto rintracciando la genealogia del concetto di cultura nella sociologia *per se*, confrontando tale genealogia con sviluppi precedenti e contemporanei su altri fronti intellettuali. In quarto luogo, sto cercando di dedurre la conclusione che si deve trarre da tali considerazioni, con particolare riferimento alla mia tesi secondo la quale non abbiamo bisogno di un interesse sociologico per la cultura di tipo specialistico, ma piuttosto di una sociologia che sia sensibile alla centralità della cultura e suscettibile di esserne influenzata. In quinto luogo, mi interessa soprattutto l'applicazione della "cultura" alla sfera globale, un tema a cui rivolgo una particolare attenzione nei capitoli successivi. Questo capitolo non si occupa in modo particolare di globalizzazione e globalità, ma è rilevante per questi temi e apre la strada a discussioni successive.

D'ora in avanti non mi sforzerò di individuare una definizione stabile di cultura, e questo per diversi motivi. Essenzialmente, forse, il fatto che la cultura come idea, soprattutto nel mondo occidentale, abbia una storia molto lunga (o meglio, una genealogia legata a società e civiltà), a partire dagli antichi filosofi greci, suggerisce che dovremmo prendere seriamente l'affermazione di Nietzsche, secondo il quale ciò che ha una storia non può essere definito utilmente; tuttavia, con obiettivi meno generici di quelli che ispirano l'attuale discussione, probabilmente non potremmo accogliere l'opinione di Nietzsche. La stessa esistenza di tante definizioni di cultura, elaborate da scienziati sociali e da coloro che hanno lavorato nel campo degli studi culturali negli ultimi decenni, indica la necessità di discutere del "problema della cultura" piuttosto che della cultura "stessa". In stretto rapporto con tutto ciò c'è il fatto che la cultura, per molto tempo, è stata utilizzata come elemento analitico e critico. Gli "analisti" hanno visibilmente affrontato il concetto di cultura a fini esplicativi e/o interpretativi; i "critici" invece hanno mostrato un esplicito interesse verso la cultura per motivi diagnostici e/o pratici. C'è stata e c'è tuttora una considerevole sovrapposizione tra quei due approcci allo studio della cultura, soprattutto nella teoria critica e postmoder-nistica.

Un'altra questione spinosa di tipo parametrico nasce dall'idea della *differenziazione* della cultura, ovvero il grado di variazione nel tempo e nello spazio della misura in cui la cultura è o viene percepita come una sfera distinta, dotata di una relativa autonomia *rispetto* alla struttura sociale e/o

agli individui. Tale questione è parallela (almeno in parte) al problema con cui si scontrano la sociologia economica e l'antropologia rispetto alla misura in cui si può, per esempio, parlare di una società primitiva la cui economia sia analizzabile direttamente con i metodi sviluppati in rapporto alle economie moderne. I "formalisti" sostengono che le economie primitive possono e devono essere affrontate direttamente; i "sostantivisti" affermano invece che ciò non è opportuno (Bloch, 1983, pp. 164-172). Questo problema è stato anche affrontato come contrasto tra il concetto di economia come elemento sempre "separato", analizzabile almeno in quanto differenziato e relativamente autonomo, da un lato, e il concetto di economia come elemento che, a diversi stadi, è "incorporato" nel tessuto socioculturale, dall'altro lato (Granovetter, 1985). C'è un problema simile nella discussione sulla cultura, in cui molti hanno cercato di fissare una definizione altamente circostanziata di cultura senza debito riguardo per il fatto che la rilevanza della cultura varia considerevolmente nella storia di una società o di una civiltà, come pure tra società e civiltà diverse (Bellah, 1964). Ancora una volta troviamo un motivo per essere cauti nel fornire una definizione ampia *a priori*.

Seguendo le affermazioni di Sahlins (1985), con cui ho molto in comune, vorrei dire che c'è bisogno di un'analisi più approfondita di ciò che chiamo *metacultura* perché sia possibile cogliere i vari legami tra cultura e struttura sociale, e tra cultura e azione individuale e collettiva. Una delle lacune principali nelle discussioni sulla cultura riguarda non soltanto le variazioni empiriche dei rapporti tra cultura e struttura sociale, e tra cultura e ciò che è noto oggi come *agency*, ma anche i mutamenti che si registrano nelle costrizioni esercitate su individui e collettività, da parte di profondi codici metaculturali, per collegare (o cercare di tenere separate) cultura e struttura sociale, e cultura e azione. In realtà, vi è un enorme dispendio di energia intellettuale nella ricerca di una verità universale rispetto a quei problemi. Buona parte della teoria sociale, a partire da Rousseau e da filosofi ancora precedenti, è stata caratterizzata dai tentativi di affrontare i binomi cultura-struttura e cultura-*agency* (per non parlare del controverso binomio struttura-*agency*) in modo eternalistico – presentando cioè "soluzioni" empiricamente *indifferenti* che spesso riflettono soltanto i "codici" specifici delle società interiorizzati da un determinato teorico. Quindi, sebbene secondo me sia poco opportuno utilizzare una definizione di cultura circoscritta con esattezza e molto stabile, poiché il suo "status" varia considerevolmente sia nell'ambito di entità socioculturali su piccola e larga scala, sia a livello temporale, abbiamo bisogno di una concezione sistematica dei termini in cui tale variazione si verifica.

Cultura e sociologia

Un'interpretazione "fondamentalista" della sociologia limita il lavoro dei sociologi all'analisi di strutture e rapporti *sociali*. Tuttavia, sebbene talvolta sociologi, e antropologi sociali, abbiano cercato di circoscrivere il campo delle proprie analisi entro tali linee guida (tra loro si annovera perfino, e questo è degno di nota, un esperto dell'analisi della cultura, Simmel) e sebbene la maggior parte dei sociologi ritenga che il centro della loro disciplina sia rappresentato dall'aspetto *sociale* della vita umana, è stata osservata una tendenza più generale a riconoscere che credenze, valori e simboli siano intimamente e significativamente collegati all'interazione sociale, all'attività di organizzazioni e movimenti, al funzionamento delle società, a mutamenti e conflitti di breve e lungo periodo, e perfino a riconoscere che lo studio sociologico sia ostacolato qualora tali collegamenti vengano ignorati. A partire dalla *crystallizzazione* della sociologia come disciplina, concetti come ideologia, dottrina, rappresentazione, *Weltanschauung*, "spirito", *ethos* e anche cultura sono stati ingredienti importanti, sebbene fortemente controversi, della sociologia. Questo riconoscimento dell'importanza di concetti e fenomeni culturali, tuttavia, è avvenuto in modo spesso riluttante e solo recentemente la questione della cultura ha raggiunto lo stadio embrionale di tematizzazione generale in sociologia (in contrasto con l'antropologia sociale o culturale), nonostante gli strenui sforzi da parte di Talcott Parsons e dei suoi seguaci, o forse proprio per questo. Uno dei migliori indicatori della mancata evoluzione di quella che talvolta, credo erroneamente, viene chiamata "analisi culturale" (Wuthnow *et al.*, 1984) in sociologia è il modo in cui la cultura è stata trattata nei testi di sociologia americani o d'influenza americana. Essa viene spesso discussa in totale isolamento dall'ideologia politica, dalla dottrina religiosa e da altre questioni ideative, e viene spesso strutturata in termini di *antropologia* culturale americana degli anni Trenta (come, ad esempio, nel necessario richiamo alla distinzione tra cultura materiale e cultura ideale), con qualche accenno alla tesi Whorf-Sapir sulla costruzione linguistica della realtà e sul "problema dell'etnocentrismo". Spesso essa si intreccia altresì con commenti sulle sottoculture e le controculture e con il tema della "cultura contro l'uomo". Generalmente, si sottolinea l'idea che la cultura è *un prodotto* di interazione sociale. In effetti il tema della "produzione di cultura" è uno dei pochi aspetti in cui, almeno fino a poco tempo fa, i sociologi americani hanno visibilmente coltivato il soggetto della cultura con attenzione particolare. Negli ultimi anni, la teoria sociobiologica della cultura umana si è aggiunta come una questione fondamentale nelle trattazioni manualistiche della cultura, banalizzandone ulteriormente l'analisi. Lo status periferico della cultura come tema sociologico, almeno nella sociologia americana, si riflette nella recente affermazione di Wuthnow:

“Mentre teorie, metodi e attività di ricerca in altri settori delle scienze sociali si sono accumulati a un ritmo impressionante nel corso degli ultimi decenni, lo studio della cultura sembra essere progredito assai poco” (Wuthnow, 1984, p. 1).

Ma c'è ancora qualcosa da aggiungere. Per cominciare, quanto è precisa l'analisi di Wuthnow (che fa parte di un'introduzione a saggi su Peter Berger, Mary Douglas, Foucault e Habermas)? Si potrebbe rispondere che un saggio sociologico sul recente e più visibile lavoro riguardo alla “analisi culturale” dovrebbe – o almeno potrebbe – includere discussioni sistematiche che comprendano, tra gli altri, Parsons, Geertz, Sahlins, Swanson e Bourdieu. Nel fare questo breve elenco sto semplicemente suggerendo che Wuthnow e i suoi colleghi hanno seriamente sottovalutato il grado fino a cui lo studio della cultura da parte dei sociologi è “progredito”. Il problema non sta tanto nella scarsità di fruttuose discussioni sulla cultura, ma nel fatto che una quantità relativamente ridotta della gran mole del lavoro svolto ha dimostrato di essere chiaramente significativa per la “normale sociologia”. La Archer quindi (Archer, 1982, p. 263) si avvicina di più alla verità dicendo che “la concettualizzazione della cultura è straordinaria sotto due punti di vista: ha registrato la più debole evoluzione analitica di qualsiasi concetto chiave della sociologia e ha svolto il ruolo più erratico e fluttuante nell'ambito della teoria sociologica”.

Per comodità, si può abbozzare una divisione di ciò che qui continuiamo a chiamare analisi culturale in due parti: quella sociologica e quella “non sociologica”. Questa distinzione richiede un esame dettagliato. Se usiamo il termine “sociologico” per comprendere non solo ciò che si trova al centro della sociologia professionale ma anche il lavoro analitico sulla cultura che prende come punto di partenza il problema di collegare temi ideativi e simbolici a questioni di natura socio-strutturale e socio-relazionale, allora *abbiamo* un'ampia e ricca disponibilità di materiale di rilevanza sociologica, la maggior parte del quale, tuttavia, non è stata considerata con serietà dai sociologi, almeno fino a poco tempo fa. Si pensi, in particolare, alla tradizione sociologico-antropologica francese cominciata con Durkheim e immediatamente arricchita da Mauss e Lévy-Bruhl, e in seguito da Dumézil e Lévi-Strauss, per ricordare soltanto due delle prime e due delle più recenti personalità di spicco (Littlejohn, 1985). I lavori più ampiamente discussi, almeno tra i sociologi, di studiosi come Mary Douglas e Foucault rientrano in questa tradizione (nonostante l'aspetto nietzschiano degli sforzi di Foucault e il suo spostare l'attenzione al rapporto tra conoscenza e potere). Buona parte dell'antropologia sociale britannica è stata profondamente influenzata da questa tradizione francese, sebbene sia di natura meno esplicitamente teorica. Per riassumere, abbiamo assistito a un dibattito continuo e vita-

le, con miglioramenti empirici di ampia portata, sulla cultura vista da una prospettiva sociologica nel senso più ampio del termine. Ma la forma nazionale più eminente e recente di “sociologia normale” – quella americana – non l’ha preso molto seriamente (né, almeno fino a poco tempo fa, lo stesso dibattito è stato preso seriamente in molti altri contesti nazionali). Ciò si deve in parte al fulcro relativamente non sociologico dell’antropologia americana e alla conseguente divisione del lavoro tra antropologia *culturale* e sociologia *sociale*. Negli USA la cultura delle società moderne è stata studiata per lo più da storici e critici letterari, sebbene questo stia cambiando rapidamente.

Le osservazioni di Wuthnow e della Archer, come quelle della Swidler (1986), riflettono, credo, una tradizionale miscela di noncuranza sociologica per la centralità del dibattito sulla cultura in antropologia e, elemento ancora più preoccupante, di “falsa coscienza” della sociologia come disciplina che per molto tempo ha perpetuato nelle società moderne l’illusione sulla loro presunta mancanza di fondamenta simboliche (Sahlins, 1976). Si potrebbe dire, senza timore di esagerare, che la sociologia moderna come “professione scientifica” è stata, soprattutto ma certo non esclusivamente negli USA, una disciplina resistente alla cultura. Al di là dell’apparente resistenza della sociologia tradizionale alla tematizzazione della cultura (nonostante un filone molto vivace di interesse socioantropologico per la cultura fin dal periodo della sociologia classica), rimane però il problema che ho definito come approccio “non sociologico” ai fenomeni culturali. Penso in particolare alla mole di lavoro svolto da studiosi di miti, rituali, cosmologia e cosmogonia come, per esempio, Mircea Eliade e Joseph Campbell. Di sicuro questo deve valere come contributo all’“analisi culturale” *per se*. Ma qual è la sua rilevanza per la sociologia (ammesso che ne abbia)? Potremmo porre la stessa domanda riguardo ad alcune scuole di analisi critico-letteraria dei fenomeni culturali, tra cui il decostruzionismo e il “testismo”, soprattutto in vista della crescente importanza nel campo accademico degli studi culturali. Basti affermare qui che il suggerimento secondo cui esse siano *irrelevanti* e non debbano essere considerate seriamente dai sociologi è eccessivamente avventato. L’accantonamento della questione pregiudica la possibilità di decidere se, e in quale misura, la vita socioculturale sia permeata dal mito o vincolata da strutture simboliche primordiali. Ancora più importante è l’insistenza sulla marginalità dello studio riguardo alla struttura e alla trasformazione di modelli, di idee e simboli tipici di una civiltà; tale insistenza infatti affretta “il ripiego dei sociologi nel presente” (Elias, 1987) e facilita la riduzione della cultura al mero stato di risorsa, o di ciò che la Swidler (1986) chiama *con soddisfazione* “la borsa degli attrezzi”. Infatti, come sostiene la Archer (1988) i principali problemi sociologici incentrati sulla cultura non possono essere opportunamente affrontati senza

un'attenta e intensa consapevolezza analitica del rapporto di autonomia nell'ambito dell'interdipendenza tra cultura come pensiero oggettivo e cultura come ingrediente dell'azione.

Dal momento che l'interesse centrale della sociologia è dichiaratamente quello per "il sociale" – così vigorosamente propugnato da Durkheim, il quale poneva la sfera sociale al centro della vita umana, e da Simmel che, all'opposto, sembrava credere che il sociale andasse isolato accantonando i "contenuti" culturali e psicologici – in che modo la cultura può o deve fare la propria "comparsa"? Apparentemente, una rigida fedeltà alla sfera sociale dovrebbe ammettere la cultura (spesso intesa come il regno dei valori, delle credenze e dei simboli) nel quadro analitico soltanto come elemento capace di *spiegare* i fenomeni sociali o passibile di *essere spiegato* da essi. In altre parole (almeno questa sembrava la tesi corrente), i sociologi hanno bisogno della cultura come campo di indagine solo se si può dimostrare che essa sia di fondamentale importanza per rendere conto dei mutamenti che avvengono nella sfera della struttura sociale e dell'azione sociale (Swidler, 1986); invece, nella misura in cui il mutamento culturale può essere spiegato in termini strettamente sociologici, allora esso, benché non essenziale per la sociologia, viene trionfalmente esibito come prova del potere e della portata del "metodo sociologico". In termini molto generali, ritengo che gran parte dell'antropologia sociale e culturale abbia seguito la prima di queste due strade, soprattutto a causa della maggiore influenza esercitata sugli studiosi di queste discipline dall'eterogeneità globale; la sociologia invece (nel limitato senso giddensiano di una disciplina che studia gli aspetti delle società *moderne*) ha seguito la seconda strada, specialmente perché è stata influenzata dall'omogeneità apparente, almeno nella misura in cui si è seriamente occupata di cultura. Gli sviluppi recenti tuttavia hanno messo in dubbio questi semplici e chiari orientamenti nei riguardi della cultura. Prima di passare a essi è necessario considerare alcune delle principali caratteristiche genealogiche del concetto di cultura.

Considerazioni genealogiche

A metà del XIX secolo, soprattutto con la critica marxiana dell'idealismo di Hegel, ebbe inizio una polemica generale, viva ancor oggi, sullo status dei fattori culturali: la misura in cui la cultura intrattiene un rapporto relativamente autonomo e condizionante con la vita sociale (e/o personale), e la misura in cui la cultura rappresenta un epifenomeno della sfera sociale, o perfino di aspetti "meno evoluti" della vita. In varia guisa, questo problema sociologico si è imposto al centro del lavoro dei maggiori sociologi del cosiddetto periodo classico (1890-1920), benché esso raramente, o mai, rispecchiasse in maniera corretta il modo in cui lo stes-

so Marx aveva cercato di *superare* il dilemma idealismo-materialismo (Dupre, 1983. Non posso cominciare a sondare qui la controversia critica sulla confusione tra la *Problemstellung* idealismo-materialismo e il tema soggettività-oggettività¹). La vasta opera di Max Weber sulla formazione dell'*ethos* moderno (con particolare riferimento alla collocazione della religione in questo sviluppo), i tentativi di Simmel di trattare questo tema su una scala storica più limitata ma in maniera più approfondita rispetto alle sfumature della vita moderna e ai suoi presupposti ideativi e psichici, e infine l'ampio tentativo di Durkheim di mostrare i collegamenti tra fenomeni culturali e struttura sociale rappresentano quasi certamente gli esempi più importanti.

È evidente che l'opera di Weber tiene conto, almeno in parte, della netta frattura tra materialismo e idealismo che si era prodotta a causa dell'ascesa del marxismo e della rinascita kantiana (oltre alla costante presenza di Hegel). La sua elaborazione di concetti quali *ethos*, spirito, immagini del mondo e interessi ideali costituiva un elemento centrale del tentativo di reagire agli eccessi del determinismo economico (riscontrabile nelle opere di Engels e Kautsky); un altro elemento era il suo costante interesse per i processi di razionalizzazione, anche se con questo non si vuole certo affermare che Weber fosse un ardente idealista. Durkheim fu meno direttamente influenzato dal dibattito tedesco sul binomio materialismo-idealismo. Nella più chiara affermazione del suo interesse per il tema generale, Durkheim (1961) dichiarò che stava cercando di superare i limiti, da un lato, dell'idealismo-razionalismo tedesco, che, secondo lui, insisteva sullo status collettivo e *a priori* della conoscenza, e dall'altro dell'empirismo britannico, che sottolineava la base individuale ed empirica della conoscenza. Egli si proponeva di risolvere questa contrapposizione elaborando una sintesi "francese" del collettivismo insito nell'approccio tedesco e dell'empirismo basato sull'esperienza nella prospettiva britannica. La sua teoria si basava sui condizionamenti socio-strutturali delle principali forme di classificazione cognitiva, ovvero moralità e religione. Il pensiero di Durkheim tende a sottolineare che la cultura è determinata dalla struttura sociale. Tale opinione è stata considerata con grande attenzione, sebbene in modi diversi, da Swanson e dalla Douglas (Robertson e Lechner, 1984). Una prospettiva più flessibile a questo riguardo è stata proposta da Alexander (1988).

Il contributo di Simmel all'analisi della cultura, meno influente e più raramente discusso, fu più esplicito – per ironia, a dispetto delle intenzioni. Egli affrontò il problema della cultura in modo intenso e diretto, usando il termine frequentemente e specificamente, a differenza di Weber (che lo usava in senso ampio e connotativo) e Durkheim (che

¹ Il mio punto di vista è parzialmente esposto in Robertson (1974).

raramente parlava di “cultura” in modo diretto). L’ironia si riduce sostanzialmente se ci si rende pienamente conto del fatto che Simmel considerava quella che definiva cultura oggettiva come un fenomeno relativamente autonomo, e che la sua analisi culturale era strategicamente separata dalla sua concezione, assai circoscritta, della sociologia. Kantianamente, Simmel esplorò le principali categorie – che, secondo la sua terminologia, si potrebbero definire *forme* – della cultura in rapporto al *contenuto* culturale. Eppure il suo approccio era in un certo qual modo hegeliano e marxiano in senso lato, in quanto egli si interessava essenzialmente del rapporto tra soggettività e oggettività – e in particolare di quello tra cultura soggettiva e cultura oggettiva. La sua analisi fu doppiamente critica: prima di tutto, definiva la forma (o le forme) della cultura (ciò che rende la cultura *possibile*); in secondo luogo, affrontava nella prospettiva della “tragedia” i conflitti (che potremmo ormai chiamare, più opportunamente, contraddizioni) della cultura moderna (Simmel, 1968).

Se è chiaro che il binomio materialismo-idealismo e anche il tema oggettività-soggettività assumevano un’estrema importanza per i sociologi classici, altre questioni rilevanti per il concetto di cultura si stagliavano sullo sfondo, in particolare la distinzione tedesca tra cultura e civiltà, che comportava la distinzione tra cultura come membro centrale di una famiglia di termini positivi (come colto, educazione e culturalmente unico) e *civiltà* come caratterizzazione negativa del mondo moderno². Al contrario, la scuola francese tendeva a ignorare la famiglia di idee che ruotava intorno alla cultura e ad analizzare, con un approccio più positivo e ottimismo, il carattere e le origini della civiltà moderna. La parola “cultura” risuonava in Germania intrecciata a temi umanistici e storicistici (Merquior, 1979, pp. 39-61), i primi rappresentati nell’enfasi posta sull’autoeducazione e coltivazione dell’ideale, i secondi nell’attenzione rivolta all’unicità culturale di società e civiltà particolari. L’opinione storicistica era stata plasmata soprattutto da Herder con la sua insistenza sulla “specificità e insostituibilità di ogni cultura o popolo” (Dumont, 1984, p. 106; Berlin, 1991). Tuttavia, l’approccio meno storicistico e proto-hegeliano di Fichte, secondo cui una particolare cultura “incarna l’umanità in un momento particolare” (Dumont, 1984, p. 111) fu ugualmente (e fatalmente) molto influente. In ogni caso, è necessario ricordare che la cultura ha una storia molto particolare nel contesto tedesco, se non altro per il fatto che fu proprio una concezione storicistica della cultura a diffondersi dal contesto tedesco a quello americano all’inizio del XX secolo, soprattutto attraverso gli scritti antropologici di Boas (Stocking, 1968; Sahlins, 1976; Bloch, 1983, pp. 125-128). Mentre la reazione contro l’evoluzionismo del XIX secolo nell’antropologia britannica assunse sempre più la forma di una concezione funzionalista delle comunità primitive

(dell’Africa, dell’Asia e dell’Oceania), secondo la quale ognuna era costituita essenzialmente da strutture sociali uniche nel loro genere, la reazione antropologica americana sottolineava l’unicità dei modelli *culturali* delle comunità primitive (nell’America del Nord) richiamandosi forse alla distinzione tedesca tra integrità della cultura e disintegrazione della civiltà. La prospettiva antropologica americana diede origine a un interesse ancora più concentrato per le configurazioni culturali – su scala assai ampia nel lavoro di Kroeber, in forma più limitata negli scritti di Margaret Mead e Ruth Benedict. Lo studio della “civiltà” moderna, nel senso tedesco del termine, fu lasciato essenzialmente alla sociologia, anche se alla fine il senso antropologico di unicità culturale si unì, apparentemente per motivi di natura strategico-professionale, a un importante segmento della sociologia americana che vide la collaborazione tra Kroeber e Parsons, incentrata sul problema della definizione formale e interdisciplinare della cultura (Kroeber e Parsons, 1958).

In breve, le concezioni caratteristiche di ciò che oggi tendiamo a definire cultura, e che si riscontrano nei principali contesti nazionali e societari della moderna scienza sociale e teoria sociale, sono state le seguenti. Prima di tutto, l’interesse tedesco si è concentrato sul problema della cultura “vera” in rapporto al problema della *distorsione* sociale della “conoscenza” – da cui derivano la forma particolare assunta dalla sociologia tedesca della conoscenza (in particolare nelle opere di Scheler e Karl Mannheim), la critica della scuola di Francoforte alla “civiltà dell’Illuminismo”, e l’interesse di Habermas per la verità comunicativa (in opposizione alla “comunicazione sistematicamente distorta”). In secondo luogo, la scuola francese si è occupata della struttura del pensiero umano in rapporto ai mutamenti della struttura sociale; elemento costante e fondamentale di questa scuola di pensiero nel corso del XX secolo è stata l’insistenza sul sostegno collettivo alle modalità di pensiero. Da Lévy-Bruhl a Foucault si è registrato un interesse continuo per il fenomeno della *discontinuità* su larga scala (in contrasto con la distorsione) nelle strutture cognitive, sia tra civiltà diverse che nella storia di civiltà particolari. In terzo luogo, l’attenzione britannica non si è incentrata tanto sulla relazione tra interessi plasmati dal punto di vista sociale e conoscenza (il punto di vista tedesco), né tra struttura sociale e modalità di pensiero (la prospettiva dominante francese), ma piuttosto sulla

² Il concetto di processo di civilizzazione elaborato da Norbert Elias rappresenta chiaramente un’eccezione rispetto alla concezione negativa della civiltà. Per un’analisi di questo punto e del rapporto tra Elias e Freud sul problema della civiltà e della cultura, e della critica dell’Illuminismo da parte della scuola di Francoforte, vedi Bogner (1987). Alcuni aspetti dell’opera di Elias sono esaminati nel capitolo 7 di questo libro. Anche Habermas rappresenta un’eccezione, sebbene per motivi diversi.

intimità naturale della cultura, delle strutture e dei rapporti sociali – intendendo la cultura come *modo di vita* di un popolo (come nelle opere, tra gli altri, di F. R. Leavis, T. S. Eliot, E. P. Thompson e Raymond Williams, e forse Anthony Giddens e perfino Stuart Hall). Infine, la concezione americana della cultura, nonostante l’influenza di Boas, è stata essenzialmente *utilitaristica* nella sua tendenza principale, conformemente all’opinione che modelli culturali unici sono prodotti, essenzialmente, da individui in circostanze e contesti sociali specifici. La cultura è ciò che viene prodotto da individui, gruppi e società, e da loro stessi acquisito, per operare con efficacia. Essi hanno bisogno di ciò che la Swidler (1986) chiama “la borsa degli attrezzi”. Il concetto, portato alle sue estreme conseguenze, potrebbe far pensare che la cultura sia il risultato di una “conquista”, come il concetto americano di nazionalità (è opportuno ricordare comunque che i sociologi americani sono divenuti sempre più consapevoli della misura in cui le culture nazionali ed etniche sono oggetto di manipolazione e addirittura “invenzione”).

Queste caratterizzazioni schematiche indicano ovviamente che dobbiamo occuparci di qualcosa di più profondo della cultura *per se* nell’ambito della sociologia incentrata sulla cultura, cioè dei fattori che producono mutamenti nelle concezioni di cultura. Ed è qui che il mio concetto di metacultura diventa ancora più significativo. Le metaculture (o codici culturali) condizionano le concezioni della cultura, soprattutto in termini di premesse radicate e implicite relative ai rapporti tra parte e intero, individuo e società, elementi interni ed esterni ai gruppi, e società e mondo come insieme (Robertson, 1978, pp. 166-176; Holzner e Robertson, 1980, pp. 33-39; Robertson, 1980). Esse plasmano i diversi modi in cui – e ovviamente la misura in cui – si ricorrerà alla cultura sostanziale e la si applicherà alla “azione pratica” (Sahlins, 1976, 1985). In altre parole, la cultura non muta semplicemente di status da società a società e da civiltà a civiltà. C’è anche un esteso mutamento nel modo di ricorrere a essa, come pure nel suo stesso significato.

L’amplificazione dell’interesse per la cultura

Passando a considerare alcune delle circostanze che stanno amplificando l’interesse per la cultura, comincerò con il riallineamento del rapporto tra sociologia e antropologia. La separazione iniziale dell’antropologia dalla sociologia è quasi interamente attribuibile a una particolare congiuntura nel processo di globalizzazione di lungo periodo. L’antropologia rappresentava l’annuncio dell’esistenza del Terzo Mondo attraverso una disciplina, sebbene questo non sia tanto chiaramente applicabile all’antropologia americana e tedesca come a quella francese e britannica. Fondata nei due paesi apparentemente di maggiore “succes-

so" (Francia e Gran Bretagna) tra quelli imperialisti dell'inizio dell'era moderna, l'antropologia moderna tematizzava non soltanto la diversità culturale (o come varietà quasi infinita o, almeno, come un mondo costituito da due o tre forme culturali di base) ma anche, in un modo che deve ancora essere indagato, i problemi centrali della modernità e del modernismo (Ardener, 1985). Negli ultimi vent'anni circa, gli antropologi culturali e sociali hanno sempre più abbracciato le cosiddette società moderne nel loro campo d'indagine (comprendendo il campo globale), mentre i sociologi hanno mostrato un maggiore interesse per società e civiltà esterne al moderno Occidente. Nel corso di tale processo siamo diventati più sensibili al fattore culturale. Purtroppo questo ha provocato un gran dispendio di energia a favore del problema del relativismo (Geertz, 1984). Sarebbe più opportuno che ci concentrassimo sugli *effettivi* incontri tra società e civiltà (Nelson, 1981) e sui processi di lungo periodo di *sincretismo* culturale – per studiare più dettagliatamente i modi in cui i problemi del particolarismo e dell'universalismo sono stati affrontati e risolti *in situ* nel corso dei secoli – invece di schierarci con una o l'altra delle fazioni filosofiche in una lotta a tavolino tra relativismo e antirelativismo. Indubbiamente, l'attuale interesse per il relativismo è, in parte, una manifestazione dell'eterogeneità culturale di un mondo compresso e globalizzato. Ma il nostro lavoro è quello di studiare, e non di fare semplicemente da eco al processo di globalizzazione.

Anche il radicamento del marxismo nel mondo accademico occidentale verso la metà degli anni Sessanta ha contribuito in modo significativo, e non senza una punta di ironia, ad accrescere l'interesse per la cultura. Tale circostanza, naturalmente, è emersa in rapporto al problema tutto marxista della persistenza, e anzi, nel periodo più recente, dell'espansione del capitalismo. In particolare, dal momento che (secondo quasi tutte le teorie marxiste formulate tra il XIX e l'inizio del XX secolo) il capitalismo sarebbe dovuto crollare a causa del suo stesso peso economico, la sua sopravvivenza e la sua attuale espansione devono essere spiegate in base a fattori non economici, tra i quali la cultura – e più limitatamente, l'ideologia dominante (Abercrombie *et al.*, 1980) – è sembrata il candidato più probabile, mentre il nazionalismo e l'etnicità sono stati considerati i fenomeni più vicini ad essa. In effetti, il marxismo occidentale più innovativo si è concentrato quasi esclusivamente sulla dimensione culturale delle formazioni sociali (P. Anderson, 1976, 1984). Anche quella che inizialmente sembrava la principale eccezione a questa tendenza – la teoria del sistema-mondo di Wallerstein, come vedremo – ha compiuto una svolta culturale precisamente in risposta al significato assunto dal capitalismo a livello globale. Mentre buona parte del "marxismo culturale" si è concentrata sul tema dell'egemonia (ossia sull'idea che la cultura "ostacoli" forze economiche altrimenti inesorabili) altre cor-

renti del marxismo moderno o “post-marxismo” hanno intrapreso la ricostruzione del pensiero marxista in modo da porre la cultura al centro dell’idea stessa di materialismo storico. Mentre alcune scuole di marxismo considerano la cultura come un recalcitrante epifenomeno, altre ritengono invece che “il problema della cultura” sia inerente al capitalismo (e forse a tutte le altre formazioni sociali). Baudrillard ha portato questa tesi alle estreme conseguenze, sostenendo che la mercificazione tipica del capitalismo ha trasformato quest’ultimo in un fenomeno fondamentalmente *culturale*. Più in generale e in una prospettiva meno nettamente marxista, vanno nominati quegli studiosi che, come Touraine, tendono a trattare il tema centrale della sociologia marxista – la classe e la lotta di classe – in termini di atteggiamenti culturali – oppure, secondo il differente approccio di Bourdieu, l’*habitus* – di classi particolari. La cultura diventa quindi un luogo per ciò che Parsons, adattando il pensiero di G. H. Mead, ha chiamato la definizione della situazione societaria (cfr. Touraine, 1981). Tuttavia, il problema sociologico più urgente oggi è la situazione globale. Secondo direttrici parzialmente diverse però, il marxismo è stato fortemente influenzato dal fattore culturale anche in America Latina, dove la teologia della liberazione ha cercato di sintetizzare alcune forme di marxismo con determinati aspetti del pensiero cristiano. In America Latina e altrove la nozione di egemonia ideologica elaborata da Gramsci ha naturalmente esercitato una notevole influenza a partire dal rinnovato interesse diffusosi negli anni Sessanta per l’opera di questo pensatore.

Un altro logico sviluppo, strettamente legato alla fusione di teologia e scienza sociale marxista in America Latina negli anni Settanta, è la crescente importanza della religione – o almeno della *categoria* di “religione” – nel mondo moderno, della quale le tensioni tra stato e religione e la politicizzazione della religione in varie parti del mondo sono le manifestazioni salienti. Il pregiudizio anticulturale della sociologia moderna, che costituisce una premessa della tendenza positivistica di quest’ultima, è violentemente messo in discussione. Certamente rappresenta una dimensione essenziale della tematizzazione contemporanea della cultura. Uno dei più importanti aspetti di tale sviluppo concerne il tema della rivalizzazione (Robertson, 1985b). Introdotto nel recente panorama delle scienze sociali principalmente dall’opera di Wallace (1956), il concetto di rivalizzazione è significativo nel nostro contesto perché trasmette l’idea di rinvigorire strutture sociali “stanche”. In particolare, il tema della rivalizzazione si concentra sempre più sulla tesi secondo cui periodicamente tutti i gruppi sociali (soprattutto, nell’era moderna, le società totali) devono affrontare, in forme diacronicamente strutturate, il problema situazionale di riorientare e conferire significato alle proprie forme socialmente strutturate di routine socioeconomica. Si afferma

sostanzialmente che le società hanno bisogno di “trasfusioni culturali”. Una fonte importante sia dell’idea teorica sia della tendenza empirica, a questo riguardo, è originata principalmente, ma non esclusivamente, dal processo di globalizzazione. Nell’attuale situazione globale, le società sono obbligate a “infondere vita a se stesse” e allo stesso tempo a contribuire alla vitalizzazione del mondo (Lechner, 1990b) – oppure, per usare la terminologia marxista, a trasformare il mondo da una specie “in se stessa” in una specie “per se stessa”. Questa è una base della contemporanea politicizzazione nazionale della cultura e rappresenta, per essere più specifici, la discussa penetrazione dello stato moderno in un numero sempre maggiore di ambiti della vita sociale.

I temi della rivitalizzazione (delle società) e della vitalizzazione (del mondo) possono, a loro volta, collegarsi all’idea di spostamento dei paradigmi e dei problemi, sviluppata o ispirata da Kuhn. Ritengo che queste idee, note e ossessivamente discusse, facciano parte di una più ampia tendenza globale verso la consapevolezza della relatività del tutto. In tale contesto è importante ricordare che, all’incirca nella stessa epoca in cui Kuhn (1964) cominciava a pubblicare la sua autorevole opera sulle rivoluzioni scientifiche, Talcott Parsons (1961) cominciava ad abbozzare la propria assai più vasta teoria sulla riorganizzazione culturale. La tesi essenziale di Parsons, che nel profilo formale era assai simile, pur essendo analiticamente più raffinata, a quella di Kuhn, affermava che di quando in quando le società devono affrontare discrepanze tra “realtà” e modelli culturali, circostanza questa che pone il problema della riorganizzazione culturale (questa prospettiva deve ancora trovare un esplicito legame con l’analisi di incontri e scontri tra culture societarie e di altro tipo nel sistema globale). La maggiore visibilità empirica della religione in molte aree del mondo moderno e l’interesse per le idee, essenzialmente mutate da Durkheim, in merito al rinnovamento della società, sono strettamente legati al recente interesse sociologico per i paradigmi, i quadri di riferimento e così via. Ognuno di questi centri di interesse è in stretto collegamento con il problema di quelle che, in senso più generale, possono essere definite *le condizioni* in cui le società e le altre collettività operano e mutano. Da questo punto di vista, vi è un notevole grado di convergenza nella sociologia moderna. Infatti, anche se gran parte della teoria sociologica degli ultimi trent’anni si è preoccupata di porre in discussione l’affermazione di Parsons per cui il problema centrale della teoria sociologica è l’ordine, resta il fatto che quasi tutti i tentativi di confutare Parsons si sono risolti nel proporre *definizioni alternative di ordine*, benché quest’ultimo termine raramente sia stato usato nei più recenti dibattiti (una notevole eccezione è il suo significato fondante nell’ambito dell’etnometodologia). Come abbiamo già osservato, tale convergenza è visibile soprattutto nel fatto che molti sociologi, appartenenti a diverse scuole della sociologia

moderna, sembrano accettare la tesi della cultura comune, o dell'ideologia dominante (Abercrombie *et al.*, 1980); secondo questa tesi, l'elemento centrale dell'ordine sociale è l'istituzionalizzazione e/o l'interiorizzazione dei valori culturali (e di credenze e simboli).

Non mi occuperò qui direttamente del problema specifico dell'analisi fatta da Abercrombie e dai suoi collaboratori della concezione di ordine di Parsons. Basti dire che Parsons ha certamente offerto una concezione delle modalità di coesione delle collettività assai più ricca di quanto Abercrombie, Hill e Turner riconoscano; inoltre, soltanto per un breve periodo all'inizio degli anni Cinquanta, Parsons si è avvicinato all'idea che le collettività empiriche si coagulano sulla base di una cultura comune altamente integrata³. Il valore principale della critica riguardo alla tesi della cultura comune, o dell'ideologia dominante, secondo me, sta nell'aver dimostrato la misura in cui alcuni filoni della teoria sociale moderna hanno trovato una convergenza nell'analisi culturale della coesione delle società occidentali. L'alternativa proposta da Abercrombie, Hill e Turner solleva alcuni problemi nel nostro contesto (vedi però Turner, 1990a). Essi sostengono che l'immagine marxiana dei "sordi vincoli dell'economia" è il modo più opportuno per caratterizzare la coesione sociale almeno per quanto riguarda le società moderne, che sono per lo più capitalistiche. Lasciando da parte la questione se tale immagine esprima adeguatamente la concezione marxiana dell'"ordine" delle società capitalistiche (secondo me non è così), bisogna però interrogarsi sulla credibilità della loro tesi. *In che modo* l'economia può porre, e continuare a porre, dei "vincoli"? Nel formulare questa domanda ci imbattiamo nuovamente nei temi centrali della sociologia classica del periodo 1890-1920. Torniamo all'interesse di Durkheim per le basi precontrattuali del contratto e per le basi preimperative dell'imperativo, e, ancora, al tentativo di Simmel di costruire un altro piano sotto il materialismo storico (per usare le sue stesse parole), e infine all'indagine di Weber imperniata sull'*ethos* sotteso alla moderna economia monetaria.

Tali questioni sono state recentemente affrontate in termini di concetti quali cultura materialistica, cultura edonistica e cultura del materialismo; un aspetto sempre più importante di questa tendenza nel suo complesso è stato il tema del consumismo (Featherstone, 1991a). Eccezion fatta per l'interesse di Marx per il carattere di feticcio delle merci, non è eccessivo dire che la sociologia preclassica e classica si è interessata al fattore economico quasi esclusivamente dal punto di vista dell'offerta, cioè dell'organizzazione e del lavoro che confluiscono nella produzione e nell'offerta alla vendita di beni economici. E, con l'importante eccezione dell'opera di Veblen sul consumo visibile, non c'è mai stato, almeno fino a pochissimo tempo fa, un corrispondente sociologico della svolta keynesiana in economia; ciò naturalmente ha comportato un forte

spostamento d'interesse verso la domanda di beni e servizi economici. L'attuale interesse di sociologi e antropologi per la "domanda" rappresenta una sorta di ritardo culturale, in quanto gli economisti hanno compreso l'importanza della domanda aggregata da almeno cinquant'anni, mentre gran parte dei sociologi, seguendo la teoria di Weber sul protestantesimo e lo spirito del capitalismo, ha rivolto il proprio interesse alla vita economica dal punto di vista del lavoro e della produzione. A questa carenza ora si cerca di rimediare, e ne conseguono importanti implicazioni per la nostra concezione della cultura (Campbell, 1987; Featherstone, 1991a). Per semplificare le cose, possiamo affermare che l'attribuzione di importanza all'"offerta" incoraggiava a credere che la cultura fosse un epifenomeno, mentre invece sottolineare l'importanza della "domanda" porta ora a concludere che la cultura sia in qualche modo infrastrutturale. Come che sia, diviene sempre più chiaro che la base pre-economica dei "vincoli economici" è una importantissima *Problemstellung* dell'antropologia e della sociologia moderne.

Sembra emergere una sorta di soluzione – o piuttosto una trascendenza – dell'antico dilemma materialismo-idealismo, il quale ha afflitto in varie forme la storia della sociologia e, fino a poco tempo fa, ha favorito la frattura tra le discipline economiche e la sociologia. Tale "soluzione" si impenna sull'idea di *cultura economica*, cioè sulle idee, i valori, i simboli e così via, che, in maniera più o meno diretta, sono disponibili per l'azione economica e vi sono altresì implicati. Benché già sotteso al concetto marxiano del carattere di feticcio delle merci, e ancor più chiaramente indicato dal fatto che Weber dedicò la maggior parte degli ultimi dieci anni della sua vita all'analisi dell'"etica economica" delle principali tradizioni religiose, il concetto di cultura economica suona così sorprendente a molti dei nostri contemporanei proprio perché riunifica ciò che in precedenza era smembrato dall'analisi. Nella misura in cui si inizia ora a riconoscere sinceramente, non solo in maniera retorica ma anche con rigore analitico, la rilevanza sociologica di questa categoria, si rischia ancora di doversi schierare su posizioni opposte in merito alle ragioni che hanno provocato questa fusione tra "materiale" e "ideale". I "materialisti" affermeranno che l'apparente rilevanza dell'"ideale" è in realtà una conseguenza della dinamica dei fattori materiali mentre, in modo forse più sorprendente, gli "idealisti" proclameranno che il "trionfo" dell'ideale è un esito immanente delle "idee", o almeno degli interessi ideali.

³ La ripetizione costante dell'infondata diceria secondo cui Parsons considerava la cultura come la fonte di un ordine sociale acriticamente concepito è una delle caratteristiche che più colpiscono nella recente letteratura sociologica sulla cultura.

Sociologia, studi culturali e globalità

Quasi sempre, il dibattito sulla cultura tra i sociologi si è svolto in maniera essenzialmente meccanica; intendo dire che esso è ruotato intorno alla questione se la cultura sia più o meno determinata e se sia determinante. Da un punto di vista pro-culturale si tratta di una sconfitta che il "culturalista" ha inflitto a se stesso accettando le regole anti-culturaliste della disputa. Il "culturalista" accetta, più di quanto faccia l'anti-culturalista, di provare a dimostrare che la cultura spiega le questioni apparentemente non-culturali. Come la Swidler (1986), egli cerca di dimostrare che la sociologia "sociale" riuscirebbe meglio in ciò che afferma di fare se prendesse la cultura sul serio. Credo che sia così, ma questi tentativi di legittimare il valore scientifico della cultura sono, in un certo senso, anti-culturali. La tendenza ad affrontare meccanicamente il dilemma materialismo-idealismo si è protratta, come una forma di materialismo, sin da quando lo stesso Marx cercò di *superare* l'antinomia. In effetti, fin dai tempi di Marx, ben pochi autori di una teoria generale della società hanno costruito la propria fama senza proclamare, in un modo o nell'altro, di essere in procinto di risolvere o di aver già risolto il dilemma materialismo-idealismo, o per lo meno qualche altro problema a esso strettamente collegato. Recentemente questa tendenza ha preso la forma di un tentativo di "ricostruire" il materialismo storico.

In uno dei suoi ultimi saggi, "*Religious and economic symbolism in the western world*", Parsons (1979) ha sostenuto che la tematizzazione dell'economia, che egli ha collocato nel periodo della rivoluzione industriale della fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo, ha prodotto risposte culturali ben precise, tra cui le più gravide di conseguenze sono state l'individualismo utilitaristico, il "romanticismo della *Gemeinschaft*", il corporativismo organico e il socialismo marxista. L'idea generale e analitica di interpretare pragmaticamente le risposte al mutamento "materiale" implica il rifiuto sistematico di un approccio meccanico del tipo infrastruttura-sovrastruttura. In particolare, quest'interpretazione dell'ultimo Parsons suggerisce che, se gran parte della cultura è "un discorso" sulle "forze produttive" della vita umana, ciò non ci autorizza a dare priorità né ai fattori materiali né a quelli culturali nel loro significato tradizionale. Nel contesto della nostra discussione, l'implicazione più rilevante di questa tarda concezione di Parsons a proposito delle risposte culturali agli spostamenti assiali-globali riguarda il fenomeno della globalizzazione come vera fase "post-industriale" della storia mondiale. In altre parole, alcuni dei più significativi fenomeni culturali della nostra epoca riguardano le risposte e le interpretazioni fornite per il sistema globale nel suo insieme. Più specificamente, la globalizzazione implica una pressione che spinge società, civiltà e rappresentanti di tradizioni, comprese le tradizioni "nascoste" e "inventate", a setacciare la scena globale-culturale in cerca di idee e simboli rilevanti per

la propria identità. Questo consumo e sincretismo culturale è forse l'aspetto più trascurato della rivitalizzazione della cultura quale motivo sociologico. Alcuni di questi spunti sono già stati messi in rilievo, e altri ancora verranno esaminati nel seguito della nostra discussione.

In questo capitolo, finora, ho detto molto poco, per lo meno in maniera diretta, dei vari modi in cui la cultura è stata e viene trattata nel campo sempre più vasto degli studi culturali (è interessante osservare che la Archer, nel suo studio principale su cultura e *agency*, del 1988, non discute gli sviluppi nel campo degli studi culturali⁴). In questa sede infatti la mia preoccupazione principale era quella di affrontare il tema della cultura nell'ambito chiaramente delineato della sociologia (e dell'antropologia). Ma ciò che si sta verificando attualmente negli studi culturali non può essere relegato ai margini neppure di questo ristretto campo d'azione. Lo sconsiglia il fatto che gli studi culturali tendono talvolta a reagire aggressivamente alla scarsa attenzione o allo scarso livello delle opere dedicate alla cultura da parte degli scienziati sociali; lo stesso atteggiamento si riscontra da parte degli studi culturali verso la direzione più generalmente intrapresa dalla sociologia e dalle altre scienze sociali. Inoltre, nel nostro contesto dobbiamo riconoscere che alcuni operatori nel campo degli studi culturali e delle comunicazioni hanno offerto preziosi contributi sul tema della scena globale. Alcuni aspetti di quest'ultimo problema saranno trattati nei capitoli successivi.

A questo punto è necessario spendere qualche parola sulle posizioni sostenute dagli studi culturali. A tale scopo è opportuno ricordare il ruolo del Birmingham University Centre for Contemporary Cultural Studies, poiché la critica della sociologia da parte degli studi culturali deve moltissimo al lavoro del Centre, e in particolare alla sua figura più autorevole (non più presente a Birmingham), Stuart Hall (Grossberg *et al.*, 1992). La Scuola di Birmingham ha esposto ciò che io chiamerei un "programma forte" di studi culturali: "forte" a causa del peso della sua critica alle scienze sociali e del suo esplicito tentativo di sostituirle o trascenderle; "forte" anche per il tenace impegno a politicizzare l'analisi intellettuale, ovvero il profondo desiderio, per usare una parola chiave spesso impiegata da molti operatori degli studi culturali, di "intervenire", sia nella sfera pubblica delle ideologie e della politica che nella vita accademica. Emersi da un certo filone del marxismo britannico, gli studi culturali (o il marxismo culturale) hanno esercitato, nella loro più nota versione britannica, una notevole influenza, soprattutto negli USA. Inutile dire che ci sono state altre influenti fonti e figure, alcune più tradizionalmente marxiste rispetto all'approccio gramsciano di Hall, altre meno.

La "cultura" figura negli studi culturali in due forme principali che si intersecano. Da un lato, gli studi culturali sono culturali nel proprio impersiarsi sull'espressione simbolica, sul testo, sulla retorica, sul discor-

so, e così via. Dall'altro, sono culturali per la loro tendenza a impiegare l'idea di cultura per coprire quasi ogni aspetto della vita umana, come fa Hall (1986, p. 26) quando afferma che la cultura è "il vero e radicato terreno delle attività, del linguaggio e delle tradizioni di qualsiasi specifica società storica". La seconda tendenza trova buona parte delle sue origini nella crisi all'interno del marxismo di cui ho già parlato in questo capitolo. In ogni caso, negli studi culturali si osserva sia una tendenza riduzionista ("testista") che una estensiva ("la cultura è tutto"). Un carattere distintivo della maggior parte degli studi culturali è la tendenza di molti intellettuali a espandere quello che può essere definito "spazio rappresentativo". In effetti, negli studi culturali, la nozione di cultura come rappresentanza è molto forte (Wolff, 1991). Ovviamente la "rappresentanza" di donne, omosessuali, lesbiche, popolazioni "native", gruppi razziali ed etnici discriminati, classi e gruppi sfavoriti, e così via, non è stato l'unico ambito degli studi culturali. Gli studi culturali hanno acquistato però un'evidenza sempre maggiore come sede disciplinare per la creazione di uno spazio rappresentativo. E questi sviluppi esercitano una notevole influenza sulla discussione inerente al campo globale: temi quali la percezione dell'Altro, la migrazione e la proliferazione delle diaspore, il postcolonialismo, la formazione dell'identità, e così via.

La fluidità, la diffusività e, in un senso particolare, l'antidisciplinarietà dell'idea di cultura come rappresentanza e resistenza hanno indubbiamente arricchito l'impiego e il trattamento odierno della cultura, non da ultimo mediante l'innalzamento del problema del *discorso* a un rango prioritario nell'interpretazione e/o nell'analisi delle entità socioculturali, grandi o piccole⁵. È necessario contrastare sistematicamente le limitazioni poste ai fenomeni che ci interessano (e anche a quelli di scarso interesse) dai modi di pensare tradizionali, o addirittura dai metodi non convenzionali di discussione; tale necessità è pressante soprattutto riguardo a globalità e globalizzazione. Tuttavia, è il caso di esortare alla cautela nei confronti della tendenza degli studi culturali a inglobare nella cultura le altre dimensioni della vita umana, a operare in termini di uno specifico programma ideologico e, soprattutto, bisogna essere cauti nei confronti della apparente riluttanza degli studi culturali a prendere sul serio, o almeno sufficientemente sul serio, le questioni della contingenza strutturale e della "realtà" istituzionale⁶.

⁴ Alcuni aspetti del libro della Archer (1988) vengono discussi nel capitolo 6.

⁵ Vi è anche oggi un movimento intellettuale “anticulturale” (L. Abu-Lughod, 1991) che si oppone alla tendenza a sopravvalutare la compattezza della cultura nelle teorie culturali, dal momento che moltissime persone hanno origini etniche e culturali miste.

⁶ Alexander (1990) ha discusso alcune delle questioni trattate in questa sede da una prospettiva parzialmente differente ma sostanzialmente compatibile. Egli tuttavia non situa la cultura entro un quadro globale. Arnason, da parte sua, ha esaminato la cultura, nei suoi numerosi contributi, da un punto di vista più direttamente significativo per i temi della globalità e dei rapporti tra le civiltà. Vedi in particolare la sua discussione di Castoriadis (Arnason, 1989a). Arnason (1989a, p. 40) fa un’osservazione molto importante quando afferma, opponendosi alla concezione di Castoriadis (1987) di “significato immaginario”, che i “significati centrali”, ben lungi dall’essere privi di referenti, si riferiscono in realtà al “mondo con cui la società si confronta e di cui forma nondimeno una parte, e anzi lo articolano da differenti punti di vista”.

Una mappa della condizione globale

Nulla si potrà più fare senza che il mondo intero vi sia coinvolto (Paul Valéry, cit. in Lesourne, 1986, p. 103).

Siamo sulla strada che, dai bagliori del crepuscolo della filosofia europea, conduce all'alba della filosofia mondiale (Karl Jaspers, 1957, pp. 83-84).

Nella misura in cui [l'attuale realtà] ci ha consegnato un presente globale privo di un passato comune, [essa] minaccia di rendere insignificanti tutte le tradizioni e tutte le singole storie del passato (Hannah Arendt, 1957, p. 541).

Il passaggio dal Medioevo all'era moderna può essere descritto in almeno due modi diversi. In un senso esso rappresenta la tendenza al consolidamento e al rafforzamento dello stato territoriale ... In un altro, esso rappresenta un riordinamento nelle priorità delle sfere interne e internazionali. Nel Medioevo l'ambito mondiale, o transnazionale, era il fattore più importante, mentre l'ambito interno era secondario (Richard Rosencrance, 1986, p. 77).

Il mio obiettivo principale in questa sede è di far progredire la discussione sugli aspetti analitici ed empirici della globalizzazione. Vorrei altresì sollevare alcune questioni generali in fatto di teoria sociale. Per quanto riguarda la questione principale, cerco di delineare le basi per un'analisi sistematica e per l'interpretazione della globalizzazione a partire dalla metà del XV secolo, indicando le fasi principali della globalizzazione nella recente storia mondiale ed esplorando alcuni degli aspetti salienti della condizione globale contemporanea da un punto di vista analitico. Dal lato teorico generale, affermo ancora che buona parte della teoria sociale è un prodotto, e insieme una reazione implicita, al processo di globalizzazione (piuttosto che un elemento direttamente coinvolto in quest'ultima).

Sebbene l'interesse nei confronti della globalizzazione stia rapidamente aumentando, esso si manifesta soprattutto in maniera diffusa, non precisa. Il termine ricorre ormai frequentemente nei più svariati settori teorici, empirici e applicati della ricerca intellettuale, comprese le diverse "scienze della politica", quali gli studi aziendali e gli studi strategici. C'è anche il pericolo che la "globalizzazione" diventi un "campo da gioco" intellettuale, un luogo ove esprimere interessi socio-teorici residuali, indulgenza interpretativa o preferenze ideologiche su scala mondiale. Credo che si debba prendere sul serio l'affermazione di Immanuel Wallerstein (1987, p. 309) secondo cui l'analisi del "sistema-mondo" non è una teoria sul mondo.

“Essa è una protesta contro i modi in cui la ricerca nelle scienze sociali è stata strutturata per noi tutti ai suoi albori a metà del XIX secolo”. Anche se, come ho già detto, non condivido la teoria del sistema-mondo nel senso convenzionale del termine, soprattutto a causa del suo economicismo, e non sono pessimista sulla nostra possibilità di compiere un rilevante lavoro teorico nei confronti del mondo nel suo insieme, credo comunque che sia per noi essenziale comprendere pienamente che gran parte della sociologia convenzionale sviluppatasi a partire dal primo quarto del XX secolo è stata asservita all’istituzionalizzazione, di fatto, globale dell’idea di società nazionale isolata e culturalmente coesa, quale si è formata nella fase principale della sociologia “classica”. Per ironia, l’aspetto globale di questo fenomeno ha ricevuto un’attenzione relativamente scarsa (Meyer, 1980).

La globalizzazione e la strutturazione del mondo

L’attuale discussione, in questo capitolo e in quelli seguenti, è una continuazione degli sforzi precedenti volti a teorizzare la questione della globalizzazione, un compito reso ancora più difficile dai recenti e ancora non conclusi eventi che si verificano nell’ex Unione Sovietica, nell’Europa centrale e orientale, in Cina e altrove, che hanno sconvolto tutte le opinioni convenzionali sull’“ordine mondiale”. Allo stesso tempo, quegli eventi e le circostanze a cui hanno dato luogo rendono lo sforzo analitico ancora più urgente. Siamo entrati in una fase che, a noi che viviamo negli anni Novanta, appare di grande incertezza globale, tanto che la stessa idea di incertezza promette di essere istituzionalizzata globalmente. Se poi si vuole considerare la questione da un altro punto di vista, c’è un rapporto misterioso tra le teorie postmoderniste e l’idea della postmodernità, da una parte, e i “terremoti” geopolitici che noi (intendendo con questo termine il “noi globale”) abbiamo recentemente sperimentato, dall’altra. Dobbiamo ampliare la nostra concezione di “politica mondiale” in modo da facilitare la discussione sistematica, e non la fusione, del rapporto tra la politica in senso stretto e le ampie questioni di “significato” che possono essere colte soltanto mediante interpretazioni empiricamente sensibili, e di ampia portata, della condizione umana globale nel suo insieme. In particolare, ritengo che l’espressione, comunemente usata, di politica mondiale nel XX secolo si sia imperniata essenzialmente sulla questione dell’interpretazione e della risposta alla modernità, i cui aspetti sono stati tematizzati a livello politico e internazionale come standard di “civiltà” (Gong, 1984) alla fine del XIX e all’inizio del XX secolo, con particolare riferimento all’inclusione delle società non europee (soprattutto asiatiche) nella “società internazionale” eurocentrica (Bull e Watson, 1984a).

Comunismo e “capitalismo democratico” hanno rappresentato forme

alternative di accettazione della modernità (Parsons, 1964), sebbene alcuni adesso sostengano che il declino recente e drammatico del comunismo può essere in parte attribuito al suo “tentativo di preservare l'integrità del sistema premoderno” (Parsons, 1967, pp. 484-485), appellandosi al “socialismo” come all'elemento centrale di una serie di “velati gesti di riconciliazione ... nei confronti di passato e futuro” (Parsons, 1967, p. 484)¹. D'altra parte, fascismo e neofascismo, nonostante proclamassero originariamente di voler instaurare *nuovi* “ordini” societari e internazionali (come si è verificato, in modo esplicito, per le principali potenze dell'Asse nella seconda guerra mondiale – Germania e Giappone), si sono direttamente impegnati a *trascendere o risolvere* i problemi della modernità. Il problema non è certo venuto meno. La politica mondiale del dibattito globale sulla modernità è stata raramente considerata rilevante per quest'ultima nonostante fosse evidente che, per esempio, le concezioni del passato espresse dai maggiori belligeranti della prima guerra mondiale illustravano un netto contrasto tra “le temporalità delle nazioni di ogni sistema di alleanze e le sottese cause di risentimento e incomprendimento” (Kern, 1983, p. 277), poiché le nazioni che si consideravano relativamente povere – in particolare Germania e Giappone – affrontavano il problema della modernità soprattutto in termini politici e militari². I sociologi e i filosofi conoscono bene molti degli sviluppi intellettuali degli anni Venti e Trenta, ma questi non sono stati associati all'ampio spazio della *Realpolitik*. È possibile che la guerra fredda sviluppatasi dopo la sconfitta delle grandi potenze fasciste abbia rappresentato un'interruzione e un parziale congelamento della politica mondial-culturale della modernità e che, con la fine della guerra fredda intesa nel senso convenzionale del termine, tali politiche vengano riprese adesso in una situazione di assai maggiore complessità globale, nei contesti interrelati di una più intensa globalizzazione, della crescente presenza politica dell'Islam, della tematica della postmodernità e del “revival etnico” (A. D. Smith, 1981), e tutto ciò di per sé può essere considerato *un aspetto* dell'attuale fase di globalizzazione (Lechner, 1984).

Qualsiasi tentativo di teorizzare il campo generale della globalizzazione dovrà gettare le basi di una discussione relativamente articolata sulla politica della condizione umana globale, cercando di indicare la struttu-

¹ Vale la pena di osservare che, parlando di comunismo come di un filone radicale di uno “dei maggiori movimenti ‘riformisti’ della storia occidentale postmedievale” – il socialismo – Talcott Parsons affermò nel 1964 “mi sembra di poter prevedere, con una certa sicurezza, che il comunismo, grazie alla propria dinamica interna, evolverà verso la restaurazione – oppure, laddove essa non sia esistita prima, l'istituzione – della democrazia politica” (1964, pp. 396-397). D'altra parte, Parsons ribadiva che, da un punto di vista problematico, l'*internazionalismo* del comunismo ha offerto un contributo cruciale all'ordine mondiale.

ra di qualsiasi tematica realistica sulla forma e sul “significato” del mondo come insieme. Si tratta secondo me di una questione urgente, in parte perché gran parte dell’implicita interpretazione intellettuale della scena globale viene condotta da studiosi che operano sotto la protezione degli “studi culturali” e che prestano un’attenzione assai scarsa al problema della complessità globale e della contingenza strutturale, salvo ricorrere ad abusate etichette quali “tardo capitalismo”, “capitalismo disorganizzato” o importanza delle “multinazionali”. Ciò non equivale affatto a dire che il fattore economico è irrilevante, o che gli aspetti “testuali”, di “scienza del potere” o “egemonici”, del “sistema mondiale” siano meno importanti. Vorrei piuttosto insistere sul fatto che sia l’economia che la cultura della scena globale devono essere collegate, in modo analitico, ai tratti strutturali e operativi del campo globale.

Penso che il fenomeno ormai noto come globalizzazione, nonostante le divergenti concezioni in merito, si comprenda meglio ritenendo che esso indichi il problema *della forma* in base alla quale il mondo diventa “unito”, ma niente affatto integrato in termini ingenuamente funzionalisti (Robertson e Chirico, 1985). La globalizzazione come tema, in altre parole, è una chiave d’accesso concettuale al problema dell’“ordine mondiale” nel senso più ampio del termine – ma nondimeno una chiave priva di valore cognitivo senza un’approfondita discussione in campo storico e comparativo. È inoltre un fenomeno che richiede, ovviamente, quella che si definisce convenzionalmente una trattazione interdisciplinare. Tradizionalmente l’ambito generale dello studio del mondo come insieme è stato affrontato per mezzo della disciplina delle relazioni internazionali (o, più genericamente, degli studi internazionali). Tale disciplina (talvolta considerata una sottodisciplina delle scienze politiche) si è consolidata in alcune fasi particolari del processo generale di globalizzazione ed è ora in fase di ricomposizione, in rapporto agli sviluppi verificatisi in altri campi di studio, comprese le scienze umane (Der Derian e Shapiro, 1989). In effetti, la prima considerevole spinta allo studio del mondo come insieme da parte dei sociologi negli anni Sessanta (analizzata in Nettl e Robertson, 1968) ebbe luogo, come si è visto, soprattutto in termini di sociologia delle relazioni internazionali. Vi sono pochi dubbi sul fatto che ancor oggi la maggior parte degli scienziati sociali pensi alle questioni “extra-societarie” in termini di “relazioni internazionali” (com-

² Ronald Inglehart (1990, p. 33) osserva, nella sua analisi empirica della cultura nelle società industriali avanzate, “che l’opinione pubblica delle tre principali potenze dell’Asse, Germania, Giappone e Italia, tende a mostrare un basso grado di soddisfazione per l’esistenza che conduce. Il traumatico discredito dei loro sistemi sociali e politici che si è associato alla sconfitta nella seconda guerra mondiale potrebbe aver trasmesso loro un cinismo che i successivi progressi e mutamenti sociali non sono ancora riusciti a sradicare completamente”.

prese le rispettive varianti, quali le relazioni transnazionali, le relazioni non-governative, le relazioni soprannazionali, la politica mondiale, e così via). Tuttavia questa tendenza sta venendo meno, e contemporaneamente si mette sempre più in dubbio quella che Michael Mann (1986) ha definito la concezione unitaria della società. Vi sono stati tentativi di ritagliare una nuova disciplina per lo studio del mondo come insieme, compreso il lungo percorso storico della formazione del “sistema mondiale” contemporaneo (per es. Bergesen, 1980a); tuttavia, secondo me, non abbiamo tanto bisogno di una nuova disciplina tesa a studiare il mondo come insieme, ma è piuttosto la teoria sociale nel senso più lato – quale prospettiva che si estende attraverso le scienze sociali e umane (Giddens e Turner, 1987, p. 1) e perfino attraverso le scienze naturali – che deve rivedere i propri obiettivi ed espandersi per mettere al centro della propria attività ermeneutica lo studio “del mondo”, in modo da indirizzare la ricerca empirica e storico-comparativa nello stesso senso.

Indubbiamente, come abbiamo già visto, ci sono stati, nella storia della teoria sociale, diversi tentativi di seguire questa strada, ma la struttura stessa del processo di globalizzazione ha impedito che tali sforzi si materializzassero in un maturo programma di ricerca, soprattutto nel periodo cruciale di avvio della globalizzazione (1870-1925). Il tentativo di sviluppare una teoria sociale *globale* non è un mero esercizio imposto dalla trasparenza dei processi che fanno del mondo contemporaneo come insieme un luogo unificato, ma, ben più di questo, i nostri sforzi in merito sono un fattore cruciale per la comprensione empirica delle basi su cui si fonda la matrice della disciplinarietà e dell'interdisciplinarietà. Negli ultimi anni vi sono state discussioni interminabili sull'autoriflessività, sull'atteggiamento critico-teorico, e su argomenti siffatti; ma ironicamente buona parte di queste discussioni era quanto di più lontano si potesse immaginare da un'analisi del mondo reale – nel duplice senso di realtà quotidiana e differenze contemporanee e della concreta condizione globale. Gran parte della teoria sociale alla moda ha favorito l'astratto e “il locale”, secondo una semplicistica prospettiva globale, trascurando quasi completamente quei fattori globali e di civiltà che costituiscono la base e il profilo della teoria sociale occidentale. La distinzione tra globale e locale sta diventando molto complessa e problematica, tanto che ora dovremmo forse parlare di istituzionalizzazione globale del mondo-vita e di localizzazione della globalità.

Nella seconda metà degli anni Ottanta “globalizzazione” (e la sua variante problematica “internazionalizzazione”) divenne un termine comunemente usato negli ambienti intellettuali, economici, dai mass media e altrove; col passare del tempo esso acquisì vari significati, con diversi gradi di precisione. Ciò è stato fonte di frustrazione, ma non necessariamente motivo di sorpresa o timore, per quelli tra noi che, all'i-

nizio del decennio, avevano cercato di individuare una definizione più rigida di globalizzazione nel tentativo di affrontare sistematicamente gli aspetti principali “del significato e del mutamento” contemporanei (Robertson, 1978). Tuttavia, intorno all’idea generale di globalizzazione, anche se non sempre intorno al concetto vero e proprio, si è sviluppato un filone di analisi e ricerca. Vorrei ricordare qui alcune delle questioni più pressanti in questo settore, non tanto analizzando e valutando i diversi approcci assunti nei confronti della costruzione del sistema mondiale contemporaneo, della società mondiale, dell’ecumene globale, o comunque di ciò che si vuole identificare come il mondo di fine XX secolo, ma piuttosto considerando alcuni dei temi analitici e storici parzialmente trascurati.

Mi occuperò degli aspetti relativamente recenti della globalizzazione, sebbene desideri sottolineare, con la maggior forza possibile, che con questo non intendo affatto suggerire che i movimenti e le spinte verso l’unicità globale siano esclusivi della storia più recente. Vorrei anche affermare che la globalizzazione è strettamente legata alla modernità e alla modernizzazione, come pure alla postmodernità e alla “postmodernizzazione” (nella misura in cui quest’ultima coppia di elementi dispone di un preciso potere analitico). Nel tentativo di giustificare questa proposta, non sto affatto dicendo che l’attività svolta nell’ambito del “paradigma di globalizzazione” debba essere limitata al passato recente. Ritengo invece che il concetto di globalizzazione *per se* sia applicabile soprattutto a una serie particolare di eventi relativamente recenti legati alla *strutturazione concreta del mondo come insieme*. Il termine *strutturazione* è stato scelto intenzionalmente. Anche se tra breve considererò alcuni aspetti del lavoro di Anthony Giddens sulla “scena globale”, non posso affrontare qui i problemi generali che sorgono dal concetto di strutturazione (Cohen, 1989; Bryant e Jary, 1991). Dirò soltanto che se si vuole che la nozione di strutturazione ci offra un sostegno analitico nei decenni a venire, essa dovrà essere rimossa dal suo contesto che si potrebbe definire quasi filosofico, dal suo isolamento nell’ambito di trattazioni canoniche su soggettività e oggettività, individuo e società, e così via (Archer, 1988). Si dovrà adattarla al *mondo* in cui viviamo. Dovrà contribuire alla comprensione del modo in cui il “sistema” globale è stato e viene ancora prodotto. Dovrà concentrarsi sulla produzione e riproduzione del “mondo” quale struttura di plausibilità saliente del nostro tempo (Wuthnow, 1978, p. 65). Lo stesso vale per la problematica dell’*agency* culturale che Margaret Archer (1988) ha teorizzato di recente.

La storia umana è colma di idee sulla struttura fisica, la geografia, la collocazione cosmica e il significato spirituale e/o secolare del mondo (Wagar, 1971); da duemila anni almeno, compaiono con intermittenza movimenti e organizzazioni che si occupano della schematizzazione e/o

dell'unificazione del mondo come insieme, e le idee sul rapporto tra l'universale e il particolare sono state al centro delle maggiori civiltà. Qualcosa di simile a quello che recentemente è stato definito "il nesso globale-locale" (o il nesso "locale-globale") fu teorizzato già nel II secolo a. C., quando Polibio, nella sua *Storia universale*, scrisse in merito alla nascita dell'impero romano: "In passato, le cose che succedevano nel mondo non avevano alcun rapporto tra loro ... ma da allora tutti gli eventi sono uniti in un unico fascio" (Kohn, 1971, p. 121)³. Tuttavia, è essenziale ricordare che soltanto di recente si è realisticamente pensato che l'"umanità si sta rapidamente trasformando in un'unica società, dal punto di vista fisico" (Hobhouse, 1906, p. 331) e soltanto di recente moltissime persone, dislocate in diverse parti del pianeta, hanno parlato e agito in stretto rapporto al problema della "organizzazione" dell'intero mondo eliocentrico. È in relazione a questo problema, fortemente contestato, di una concreta schematizzazione e coscienza del mondo, comprendente la resistenza alla globalità, che cerco di centrare il concetto e la tematica della globalizzazione.

In teoria, il mondo come insieme potrebbe essere diventato la realtà che è adesso seguendo traiettorie e metodi diversi da quelli che oggi si sono affermati (Lechner, 1989). In teoria, il mondo si sarebbe potuto trasformare in un "sistema unico" (Moore, 1966) mediante l'egemonia imperiale di un'unica nazione o una "grande alleanza" tra due o più dinastie o nazioni, la vittoria del "proletariato universale", la cristallizzazione "dello spirito mondiale", la resa del nazionalismo all'ideale del "libero commercio", il successo del movimento federalista mondiale, il trionfo mondiale di una società commerciale, o in altri modi. Qualcuno di questi ha dominato alcuni momenti della storia mondiale. In effetti, affrontando in modo analitico la situazione contemporanea, dobbiamo riconoscere che alcune di queste possibilità sono vecchie come il mondo, nel vero senso della parola, e hanno contribuito considerevolmente all'esistenza del mondo globalizzato della fine del XX secolo. Inoltre, gran parte della storia mondiale può essere considerata come una serie di sequenze di "miniglobalizzazione", in quanto, per esempio, la formazione storica di un impero ha comportato l'unificazione di entità sociali e territori precedentemente isolati. Ci sono anche stati mutamenti in direzione opposta, come la scissione dell'Europa medievale, di cui ha parlato Rosencrance (1986) – sebbene anche la nascita dello stato territoriale abbia promosso l'imperialismo e quindi concezioni del mondo come insieme.

In ultima analisi, però, credo che nessuna singola possibilità sia pre-

³ Per le espressioni "nesso locale-globale" e "nesso globale-locale" devo ringraziare Chadwick Alger (1988).

valsa in modo continuato sulle altre. Possono esserci stati periodi, nella storia mondiale, in cui una possibilità ha rappresentato la “forza globalizzante” più di altre – e questo dev’essere certamente un aspetto cruciale della discussione sulla globalizzazione vista nel suo percorso storico – ma non siamo giunti nell’attuale condizione umana globale, come popolo di questo mondo, né lungo una traiettoria specifica, né seguendo un piccolo gruppo di queste traiettorie specifiche. Tuttavia, nell’attuale clima di “globalità”, alcuni sono tentati di ribadire che il mondo unificato dei nostri tempi può essere spiegato secondo un particolare processo o fattore, come la “occidentalizzazione”, l’“imperialismo” oppure, nel senso più dinamico e ampio del termine, la “civiltà”. Come affermerò più specificamente nei capitoli successivi, il problema della globalità diverrà molto probabilmente causa di fondamentali fratture ideologiche e analitiche nel XXI secolo, quale idea del “nuovo ordine mondiale” nelle sue accezioni politiche, militari ed economiche, se non altro perché le connotazioni di questo termine nel modo in cui è stato usato nei contesti precedenti e relativi all’Asse sono così negative. Pur non condividendo l’idea che i teorici sociali debbano a tutti i costi cercare di assumere una posizione neutrale su queste e altre questioni, sono profondamente convinto che l’etica individuale imponga il realismo e che non debba esserci alcun interesse acquisito intrinsecamente al momento di delineare questa o altre aree della condizione umana. Più precisamente, ritengo che la comprensione sistematica della strutturazione dell’ordine mondiale sia essenziale per realizzare qualsiasi forma di teoria contemporanea e che tale comprensione debba comportare la separazione analitica dei fattori che hanno facilitato il passaggio a un mondo unificato – per esempio la diffusione del capitalismo, l’imperialismo occidentale e lo sviluppo di un sistema globale dei mass media – a partire dal tema della struttura di *agency generale e globale* (e/o della cultura). Mentre il rapporto empirico tra i due gruppi di argomenti è di grande importanza (e, naturalmente, complesso) la fusione ci crea ogni tipo di problema e ci impedisce di affrontare i fondamentali ma mutevoli elementi dell’ordine del mondo contemporaneo, e tra questi la “struttura” del “disordine”.

Dobbiamo quindi tornare alla questione della forma reale dei movimenti recenti e contemporanei in direzione dell’interdipendenza globale e della coscienza globale. Ponendo in tal modo il problema fondamentale, affrontiamo immediatamente la questione critica del periodo in cui il movimento verso il mondo come sistema unico divenne più o meno inesorabile. Se pensiamo alla storia del mondo come a qualcosa che per moltissimo tempo ha rappresentato *l’oggettività* di moltissime civiltà separate l’una dall’altra a livelli diversi, il nostro compito principale adesso è di analizzare il modo in cui il mondo “è passato” da un modo di essere semplicemente “in se stesso” al problema o alla possibilità di essere “per se

stesso". Prima di arrivare direttamente a questo cruciale argomento, devo occuparmi brevemente di alcune questioni fondamentali di tipo analitico. E lo farò ricorrendo a quanto affermato da Giddens (1987, pp. 255-293) in *"Nation-States in the Global State System"*.

Giddens ritiene importante che "lo sviluppo della sovranità dello stato moderno fin dall'inizio dipenda da un gruppo di rapporti tra gli stati soggetto a monitoraggio riflessivo" (Giddens, 1987, p. 263). Egli sostiene che il periodo dei trattati seguito alla prima guerra mondiale "è stato effettivamente il primo momento in cui un sistema di stati nazionali soggetto a monitoraggio riflessivo cominciò a esistere globalmente" (1987, p. 256). Condivido pienamente sia l'importanza attribuita al periodo seguito alla prima guerra mondiale sia l'affermazione di Giddens secondo il quale "se in questo periodo si generò un modello bellico nuovo e minaccioso, si generò altresì un nuovo modello di pace" (1987, p. 256). Più in generale, la tesi di Giddens, secondo la quale lo sviluppo dello stato moderno è stato guidato da norme che sempre più globalmente regolano la sua sovranità è, se non originale, di grande importanza. Tuttavia, Giddens tende ad associare la questione dell'omogeneizzazione dello stato (nel senso hegeliano) – che egli definisce "la portata universale dello stato nazionale" (1987, p. 264) – e la questione dei rapporti tra gli stati.

È importante fare una distinzione tra la diffusione delle aspettative concernenti la legittimità esterna e il *modus operandi* dello stato e lo sviluppo di regole normative concernenti i rapporti tra gli stati, pur riconoscendo che la questione dei poteri e dei limiti dello stato è stata *empiricamente* legata alla strutturazione dei rapporti tra gli stati, e inoltre che essa rappresenta un asse portante della globalizzazione. Recentemente James Der Derian (1989) ha attirato l'attenzione su un aspetto importante di questo tema, indicando lo stretto rapporto che esiste tra la formale "Dichiarazione dei diritti dell'uomo", in virtù della quale la nazione è titolare della sovranità, e la dichiarazione di Jeremy Bentham pronunciata nello stesso anno (1789) che sottolinea la necessità di una parola nuova – "internazionale" – che avrebbe "espresso, in modo più significativo, quella branca del diritto che va sotto il nome di *diritto delle nazioni*" (Bentham, 1948, p. 326).

Così, mentre le due questioni su cui mi sono soffermato mediante l'analisi di Giddens sono state e rimangono strettamente interdipendenti, è cruciale tenerle separate dal punto di vista analitico per poter apprezzare appieno le variazioni che si verificano nella natura dei collegamenti empirici tra loro. Per riassumere, il problema della situazione generata dalla sovranità statale e dallo sviluppo di norme relazionali tra unità sovrane non è lo stesso della cristallizzazione e diffusione delle concezioni di statalità nazionale (A. D. Smith, 1979) né equivale allo sviluppo e alla dif-

fusione di concetti quali la forma e il significato della “società internazionale” (Gong, 1984). Il secondo gruppo di questioni si trova su un “livello” diverso da quello affrontato da Giddens.

Il motivo principale per cui attribuisco tanta importanza a tale questione è che essa fornisce un accesso immediato a quello che ritengo il problema generale più pressante nell’attuale discussione sulla globalizzazione. L’analisi di Giddens è un buon esempio del tentativo di muoversi verso una condizione globale, passando attraverso gli interessi convenzionali della teoria sociologica. Anche se egli ammette che il suo iniziale interesse specifico verteva sul moderno stato nazionale e sulla violenza interna ed esterna a cui si è legato il suo sviluppo, rimane il fatto che, nonostante il suo gran parlare di questioni globali, alla fine della sua analisi Giddens è limitato proprio dalla necessità di inquadrare “l’attuale sistema mondiale” nell’ambito di una discussione sul “sistema dello *stato* globale” (Giddens, 1987, pp. 276-277; corsivo mio). Sebbene alla fine egli separi, in termini analitici, il sistema degli stati nazionali (con l’ambiguità di cui ho parlato), quale aspetto politico del sistema mondiale, dal “sistema di informazione globale” (in rapporto a “ordini simbolici/modalità di trattazione”), l’“economia mondiale-capitalistica” (quale dimensione economica del sistema mondiale) e l’“ordine militare mondiale” (in rapporto a “legge/modalità di sanzione”) – lungo vie che ricordano i metodi degli anni Sessanta (Nettl e Robertson, 1968) e, per ironia, il generale approccio funzionale-imperativo parsoniano – Giddens conclude con una “mappa” di ciò che egli definisce, con una certa riluttanza, il sistema mondiale, incentrato su una caratterizzazione eterogenea della nascita del sistema degli stati moderni. Giddens (1990) naturalmente ha ampliato e modificato il suo pensiero su ciò che egli adesso chiama globalizzazione, in rapporto alla modernità e all’idea di postmodernità. Questo sarà il fulcro del capitolo 9.

Una “mappatura” socio-scientifica del mondo, naturalmente, è una procedura comune; si è cristallizzata durante gli anni Sessanta con la diffusa coscienza dell’esistenza del Terzo Mondo e della polarizzazione tra un Primo Mondo (liberal-capitalista) e un Secondo Mondo (comunista e in fase di industrializzazione). Fin da allora – dall’inizio dell’attuale fase della globalizzazione contemporanea di fine secolo – si è moltiplicato un gran numero di mappe ideologiche e/o “scientifiche” del sistema mondiale delle società nazionali; mappe differenti e spesso in conflitto tra loro, tanto che è ragionevole osservare come la mappatura sia un ingrediente essenziale della cultura global-politica, poiché essa fonde la geografia (come nell’uso delle coppie di termini Nord-Sud ed Est-Ovest) con forme politiche, economiche e culturali di collocazione delle nazioni sulla carta globale-internazionale. Spesso questo sforzo complessivo ha prodotto lavori significativi – per esempio *The True Worlds* (1980) di

Johan Galtung e l'estesa analisi di Peter Worsley (1984) sulle culture dei "tre mondi". In effetti, il genere di opere che ci ricorda le principali fratture e discontinuità del mondo come insieme rappresenta un salutare antidoto per coloro che adesso parlano con leggerezza di un mondo unificato in termini di "villaggio globale". Non si può tuttavia negare che il mondo sia ora assai più unificato di quanto lo fosse, per esempio, negli anni Cinquanta. La questione cruciale resta quella della forma o struttura di base nei cui termini si è verificato questo cambiamento. Un tema capitale è quello dell'*imposizione* di questa forma ad alcune aree del mondo, ma fino a quando la questione della forma (o, in maniera più elaborata, della strutturazione) non sarà adeguatamente tematizzata, la nostra capacità di comprendere la dinamica della formazione del mondo come insieme resterà fortemente limitata.

Modello minimale delle fasi della globalizzazione

Descrivo ora quello che definisco e propongo come modello necessariamente minimale di globalizzazione. Questo modello non contiene affermazioni pretenziose su fattori primari, meccanismi principali e così via. Vuole indicare piuttosto i più notevoli elementi limitanti che hanno operato nella storia relativamente recente, influenzando sull'ordine mondiale e sulla compressione del mondo nella nostra epoca.

Uno dei compiti più urgenti a questo riguardo è quello di confrontarsi con il tema dell'indubbia importanza dello stato nazionale unitario – più genericamente della società nazionale – a partire dalla metà circa del XVIII secolo, e contemporaneamente di riconoscerne l'unicità storica, e in un certo senso il carattere abnorme (McNeill, 1986). Lo stato nazionale omogeneo – omogeneo nel senso di un insieme di cittadini diretto per via amministrativa e reso culturalmente omogeneo (B. Anderson, 1983) – è una costruzione di una forma particolare di vita. Il fatto che noi siamo stati sempre più sottoposti ai suoi vincoli non significa che lo stato debba essere accettato a scopi analitici come *il* punto di partenza per l'analisi e la comprensione del mondo. Perciò ho affermato non solo che le società nazionali devono essere considerate unicamente un punto di riferimento generale per l'analisi della condizione umana globale, ma anche che dobbiamo riconoscere, ben più di quanto siamo disposti a fare ora, che la prevalenza della società nazionale nel XX secolo è un aspetto della globalizzazione (Robertson, 1989a) – e che la diffusione dell'*idea della* società nazionale come forma di società istituzionalizzata (Lechner, 1989) fu un elemento centrale dell'accelerata globalizzazione che prese il via poco più di cent'anni fa. Più specificamente, ho anche affermato che gli altri due fattori essenziali della globalizzazione sono stati, oltre ai sistemi nazionali e al sistema di relazioni internazionali, le rappresentazioni

dell'individuo e del genere umano. Nei secoli recenti, la globalizzazione ha avuto luogo in termini di mutate relazioni tra questi punti di riferimento e di una loro "rivalutazione". Questo modello è stato fortemente influenzato da ogni tipo di attività e processi economici, politici e d'altro tipo; ma il mio compito qui è di legittimare la necessità di una comprensione complessiva della condizione globale.

Propongo adesso, molto schematicamente, il percorso storico-cronologico che ha condotto all'odierna situazione caratterizzata da un'estrema complessità e densità globale:

Fase I: la fase embrionale. Dura in Europa dall'inizio del XV secolo fino a metà del XVIII. Inizia la crescita delle comunità nazionali e si riduce l'importanza del sistema "transnazionale" medievale. Si espande il raggio d'azione della chiesa cattolica. Si accentua l'importanza dell'individuo e delle idee sull'umanità. Teoria eliocentrica del mondo e inizio della geografia moderna; diffusione del calendario gregoriano.

Fase II: la fase d'inizio. Dura – soprattutto in Europa – dalla metà del XVIII secolo fino al 1870 circa. Brusco passaggio all'idea dello stato omogeneo e unitario; cristallizzazione dei concetti di relazioni internazionali formalizzate, di individui dotati di una condizione civica standardizzata, e di una più concreta concezione del genere umano. Rapido aumento delle convenzioni giuridiche e degli organismi impegnati nella regolazione dei rapporti e delle comunicazioni internazionali e transnazionali. Mostre internazionali. Nasce il problema dell'"ammissione" di società non europee alla "società internazionale". Tematizzazione del problema nazionalismo-internazionalismo.

Fase III: la fase del decollo. Dura dal 1870 circa fino alla metà degli anni Venti. Il termine "decollo" designa qui un periodo in cui le tendenze globalizzanti sempre più evidenti, manifestatesi in precedenza in vari luoghi e periodi, hanno ceduto il passo a una forma singola e inarrestabile imperniata sui quattro punti di riferimento (e contemporaneamente limiti) rappresentati dalle società nazionali, dagli individui (in senso generico, ma di solito maschi), da una singola "società internazionale" e da una concezione del genere umano sempre più omogenea ma non ancora unificata. Precoce tematizzazione del "problema della modernità". Concezioni sempre più globali del "corretto profilo" di una società nazionale "accettabile"; tematizzazione di idee concernenti le identità nazionali e personali; inclusione di alcune società non europee nella "società internazionale"; formalizzazione internazionale e tentata applicazione di idee sull'umanità. Globalizzazione delle restrizioni all'immigrazione. Rapidissimo incremento nel numero e nella velocità delle forme globali di comunicazione. Primi "romanzi internazionali". Nascita del movi-

mento ecumenico. Sviluppo delle competizioni globali – per esempio le Olimpiadi e i premi Nobel. Applicazione di una misurazione del tempo comune su scala mondiale e adozione pressoché globale del calendario gregoriano. Prima guerra *mondiale*.

Fase IV: la fase della lotta per l'egemonia. Dura dalla metà degli anni Venti fino alla fine degli anni Sessanta. Controversie e guerre sorte dalla fragilità del processo dominante di globalizzazione stabilitosi alla fine del periodo di decollo. Fondazione della Società delle Nazioni e poi delle Nazioni Unite. Elaborazione del principio dell'indipendenza nazionale. Concezioni conflittuali della modernità (Alleati contro potenze dell'Asse), seguite dall'apice della guerra fredda (conflitto nell'ambito del "progetto moderno"). La natura umana e le sue prospettive vengono bruscamente rimesse in discussione dall'Olocausto e dall'impiego della bomba atomica. Cristallizzazione del Terzo Mondo.

Fase V: la fase dell'incertezza. Inizia alla fine degli anni Sessanta e mostra segni di crisi all'inizio degli anni Novanta. Accentuazione della coscienza globale alla fine degli anni Sessanta. Sbarco sulla Luna. Accentuazione dei valori "post-materialisti". Fine della guerra fredda, mentre viene chiaramente alla luce il problema dei "diritti" e si diffonde la possibilità di accedere agli armamenti nucleari e termonucleari. Forte aumento del numero delle istituzioni e dei movimenti globali. Rapida crescita dei mezzi di comunicazione globale. Le società si confrontano sempre più con i problemi della multiculturalità e della polietnicità. La concezione dell'individuo diviene più complessa a causa di considerazioni razziali, etniche, sessuali e di genere. I diritti civili diventano una questione globale. Il sistema internazionale si fluidifica – fine del bipolarismo. Diviene sempre più comune l'immagine del genere umano come specie o comunità, soprattutto a causa dell'azione dei movimenti ambientalisti. Si sviluppa l'interesse per la società civile mondiale e per la cittadinanza mondiale, nonostante la "rivoluzione etnica". Si consolida il sistema globale dei mass media e al suo interno nascono le prime rivalità. L'Islam come movimento deglobalizzante/riglobalizzante. Earth Summit a Rio de Janeiro.

Si tratta di un semplice schema, che attende ancora un'analisi e un'interpretazione più rigorose e dettagliate dei mutati rapporti tra i quattro elementi fondamentali e della relativa autonomia di ciascuno di essi. È quanto cercherò in parte di fare nei prossimi capitoli. Chiaramente, una delle questioni empiriche più importanti concerne la misura in cui la forma di globalizzazione che ebbe inizio nel periodo 1870-1925 "terrà" nei decenni a venire. Da un punto di vista più teorico, c'è bisogno ancora di molto lavoro per individuare i modi in cui le risposte selettive alla globalizzazione fornite dai più significativi agenti collettivi (in particola-

re dalle società) continueranno a svolgere un ruolo cruciale nella formazione del mondo come insieme. Forme differenti di partecipazione societaria al processo di globalizzazione possono provocare una differenza cruciale quanto alla sua forma precisa. La mia tesi a questo proposito è che vi siano un'autonomia generale e una "logica" del processo di globalizzazione che operano in *relativa* indipendenza dai processi strettamente societari e da altri processi socioculturali studiati in modo più convenzionale. Il sistema globale non è semplicemente un risultato di processi di natura essenzialmente intrasocietaria (*contra* Luhmann, 1982b) e neppure uno sviluppo del sistema interstatale. La sua formazione è stata e continua a essere assai più complessa.

Teoria del sistema-mondo, cultura e immagini dell'ordine mondiale

Il metodo migliore per analizzare il processo complessivo di globalizzazione e il singolo scenario globale che ne deriva è quello che potremmo chiamare teoria “volontaristica”. Questa teoria si basa sui seguenti punti principali. Anzitutto, il “sistema” globale non è ridicibile a una scena formata unicamente da società e/o altri soggetti su larga scala. Perciò gli individui, le società, il sistema della società, come del resto il genere umano, devono essere collocati in un quadro analitico coerente, evitando però il riduzionismo – e segnatamente le sue forme funzionalistiche, utilitaristiche e materialistiche¹. Il campo globale come insieme è un “sistema” socio-culturale scaturito dalla compressione di culture connesse a civiltà, società nazionali, movimenti e organizzazioni intranazionali e transnazionali, sub-società e gruppi etnici, quasi-gruppi intrasocietari, individui e così via; tale compressione impone limiti crescenti ma offre anche differenti opportunità a tutti questi soggetti.

Con il progredire del processo generale di globalizzazione, aumentano anche le pressioni che spingono tali entità a “identificarsi” in rapporto alla condizione umana globale. Inoltre, la globalizzazione genera nuovi soggetti e “terze culture” – come movimenti transnazionali e organizzazioni internazionali – che sono orientati, negativamente o positivamente, verso la condizione umana globale. Ma, benché io sostenga un punto di vista specificamente globale, questo non ci obbliga a spiegare la globalizzazione soltanto in termini di entità di un particolare livello – globale o sub-globale che sia. In linea di principio, una teoria multidimensionale spazia attraverso livelli di analisi diversi, proprio per esaminare i nuovi vincoli e le relazioni globali delle entità sociali che la sociologia ha tradizionalmente affrontato.

In secondo luogo, è ugualmente importante evitare il riduzionismo al momento di affrontare le dimensioni analitiche del processo di globalizzazione. Finora, l'emergere di quello che alcuni chiamano il moderno sistema-mondo è stato discusso in termini politici o economici. Vorrei andare al di là dei modelli relativamente semplici di “comunità politica mondiale”

¹ In questi termini generali il mio approccio alla globalizzazione coincide qui con quello proposto da Bergesen (1980a) con la definizione di “globologia”; dalle argomentazioni che mi appresto a svolgere dovrebbe però risultare chiaro che la portata analitica dell'approccio volontaristico che propongo è assai più vasta di quella di Bergesen.

o di “economia mondiale” per sottolineare la dinamica indipendente della cultura globale e il ruolo problematico del “fattore cultura” in gran parte dell’attuale teoria del sistema-mondo (Wallerstein, 1990). In particolare, voglio affermare che il pluralismo culturale è di per sé un tratto costitutivo dell’attuale condizione globale e che le concezioni del sistema-mondo, comprese le risposte simboliche alla globalizzazione e le sue interpretazioni, sono anch’esse fattori importanti nel determinare le traiettorie di quel processo. Infine, è mia intenzione sollevare quello che si può definire il “problema dell’ordine globale”, oltre al vecchio problema dell’ordine sociale e societario, o forse addirittura al posto di quest’ultimo. Ma invece di insistere sulla struttura cristallizzata del sistema-mondo, una teoria volontaristica sottolinea piuttosto gli sviluppi empirici, concentrandosi così sul processo di globalizzazione e sulla continua conflittualità dell’ordine globale. Alla base del mio ragionamento sta la convinzione che risposte differenziate alla globalizzazione ne influenzano l’evoluzione, così che la sua direzione e il suo risultato, e di conseguenza la forma dello stesso campo globale, rimangono ancora da definire.

Modernità: temi recenti e classici

L'ondata di interesse per la sociologia delle strutture e dei processi globali e internazionali che negli anni Sessanta produsse gli studi di Lagos (1963), Galtung (1966), Horowitz (1966), Moore (1966), Netti e Robertson (1968), Frank (1969), e Parsons (1971), ebbe in larga misura origine dai ben più sperimentati temi dello sviluppo, dell’industrializzazione e della modernizzazione. In modi diversi i “globalisti” degli anni Sessanta sostenevano che un approccio al tema delle traiettorie, delle caratteristiche e della dinamica del mutamento societario del mondo moderno adattato in termini puramente comparativi si risolveva in una irrealistica negazione dei limiti globali o, comunque, intersocietari. In altre parole, lo studio di “modernizzazione”, “sviluppo” e concetti analoghi veniva intrapreso come se non vi fosse alcun rapporto tra le società, e meno ancora la possibilità che al di sopra e al di là del fenomeno dell’interazione societaria vi fosse una condizione globale *per se*.

L’analisi del mutamento societario – e, più diffusamente, del mutamento socioculturale in termini generali – che era un paradigma dominante negli anni Cinquanta e Sessanta, costituiva una versione monca dell’immagine del mutamento che si era cristallizzata nel periodo della sociologia classica (1890-1920). Gli scienziati sociali occidentali degli anni Cinquanta e Sessanta si servivano essenzialmente di una triplice immagine sequenziale del mutamento: società primitive o tradizionali, società in via di sviluppo e società sviluppate. Quest’immagine – esplicitamente riconosciuta o no – riproduceva in notevole misura immagini che erano state mi-

nuziosamente articolate tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. L'immagine degli anni Cinquanta e Sessanta riecheggiava parzialmente concezioni ben note, quali l'evoluzione da società basate sullo status a società basate sul contratto, da società caratterizzate da solidarietà meccanica a società caratterizzate da solidarietà organica, da società feudali a società capitalistiche e, nella concezione più diffusa dal punto di vista sociologico, da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*. Che i fautori di queste più antiche immagini si trovassero tra loro in disaccordo spesso aspro non è rilevante nel nostro contesto. Essi nutrivano l'opinione comune che, indipendentemente dalla dinamica socioculturale, dai fattori determinanti e dai problemi esistenziali in gioco, nel mondo occidentale si fosse verificata una "Grande Trasformazione" tra il periodo medievale e la fine del XIX secolo (Polanyi, 1957). Essi erano particolarmente interessati alla maturità raggiunta dalla nuova forma di società durante la cosiddetta *fin-de-siècle*, e per questo motivo avevano dedicato la loro attenzione ai più svariati aspetti della nuova forma societaria. Questi aspetti comprendevano, in maniera estremamente significativa, molti problemi fondamentali connessi alla formazione di questo nuovo tipo di società. La *Gesellschaft* non veniva assolutamente data per scontata.

La cautela è d'obbligo, ma si può dire che gli anni tra la prima guerra mondiale e il periodo immediatamente successivo alla seconda hanno costituito, nel campo delle scienze sociali (comprese le loro punte più ideologizzate) una parentesi cristallizzata rispetto alle direttrici dei pensatori progressisti del XIX secolo e degli autori *fin-de-siècle* attivi all'inizio del XX. Non è eccessivo dire che "la lunga guerra" durata dal 1914 al 1945 ha comportato anche un conflitto ideologico sugli opposti meriti delle diagnosi del passato e delle prognosi scaturite dal dibattito sulla transizione alla modernità, il quale aveva già raggiunto il proprio culmine negli anni anteriori al 1914. L'aspetto più significativo è che quando, tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, ricominciò in Occidente (per usare questo termine in senso generico) una riflessione su larga scala sulle traiettorie di lungo periodo del mutamento societario, il quadro di riferimento era in un certo senso assai più ristretto di quanto lo fosse stato prima della parentesi, ma in un altro senso assai più vasto.

La ripresa dell'interesse per le trasformazioni su larga scala delle società, avvenuta alla fine degli anni Quaranta e più specificamente agli inizi degli anni Cinquanta, si inquadrava nell'attenzione per le condizioni di quello che, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, veniva sempre più frequentemente definito Terzo Mondo. L'interesse per le trasformazioni societarie si concentrava in quegli anni soprattutto su questioni economiche e di "qualità della vita" relativamente tangibili (come l'istruzione e la salute fisica)². L'obiettivo di studio qui era più limitato di quello classico, poiché quest'ultimo aveva nutrito un interesse forse anche maggiore

per questioni più diffuse come i modi dell'esistenza individuale, le nuove forme di solidarietà sociale, il grado di significato della vita moderna e gli attributi dell'interazione sociale nella nuova forma di società. In altre parole, mentre tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo l'interesse per la Grande Trasformazione era scaturito soprattutto dalla coscienza della crisi dello stile di vita della vecchia Europa e della consapevolezza dell'incerto futuro delle società occidentali, l'interesse per la trasformazione societaria, cristallizzatosi negli anni Cinquanta, era quasi completamente estraneo a questi argomenti. Nella ridottissima misura in cui vi si alludeva, ciò avveniva per valutare come l'attaccamento "primordiale" alle forme tradizionali di comunità e di cultura dovesse drasticamente attenuarsi per permettere alle società del Terzo Mondo di "modernizzarsi", seguendo il cammino presumibilmente già percorso dalle società "più sviluppate" (vedi Geertz, 1963). Ben poca attenzione ricevevano allora gli antichi problemi classici posti dalla costellazione di concetti incentrata sulla *Gesellschaft*, con l'unica notevole eccezione della ripresa dell'interesse espresso negli anni Trenta da alcuni membri della scuola di Francoforte (e anche in questo caso soltanto da un punto di vista marcatamente occidentale). A differenza di alcune delle più note immagini (non le uniche, tuttavia) della Grande Trasformazione elaborate nel XIX secolo e all'inizio del XX, le analisi del Terzo Mondo, che presero rapidamente forma negli anni Cinquanta e rimasero significative almeno fino all'inizio degli anni Settanta, tendevano a includere un terzo tipo di società, considerata come una forma di transizione tra i due poli. Si può aggiungere che in queste analisi gli aspetti di *Gemeinschaft* propri del tipo di società "meno sviluppata" venivano considerati un handicap nello sviluppo verso una società più simile alla *Gesellschaft*.

Per un aspetto però il lavoro su "modernizzazione e sviluppo" aveva un orientamento più vasto o, per lo meno, incoraggiava prospettive più vaste del diretto campo d'azione dei sociologi classici: intendo riferirmi al suo centro d'interesse quasi globale. Ho riconosciuto, in ogni caso, la presenza di alcune "aperture globali" nell'opera dei sociologi operanti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

Quasi sempre, l'interesse per la modernità (o, in forma alquanto diversa ma tuttavia molto significativa, per il modernismo) non è stato coordinato analiticamente con il fenomeno della "globalità". Pochi di coloro che si sono interessati alla cristallizzazione del globo come luogo unificato o del mondo intero come sistema socioculturale hanno chiaramente manifestato un interesse per i temi espressi esplicitamente per la prima volta dagli scrittori della *fin de siècle* e ripresi con particolare chiarezza dalla teoria cri-

² C'era anche un interesse, meno evidente ma tuttavia significativo, per gli aspetti della "modernizzazione politica" e della costruzione della nazione.

tica della scuola di Francoforte e dei suoi epigoni³. D'altra parte, pochi di coloro che si sono occupati della tradizione fondata dalla sociologia classica hanno considerato le caratteristiche "profonde" della modernità in termini sistematicamente globali. Berger (Berger *et al.*, 1973; Berger 1974) ha trattato sia della modernità in senso classico sia della modernizzazione in senso più precisamente contemporaneo. Con una particolare sensibilità per le dimensioni simboliche dell'esperienza moderna, egli ha sottolineato i costi della modernità/modernizzazione in termini di "sradicamento" e "sacrificio". Tuttavia, perfino nella sua opera recente, Berger non affronta direttamente la condizione globale in quanto tale, e dà troppa enfasi alle insoddisfazioni e ai costi generati dalla modernità – quel filone della tradizione classica che è fondamentalmente critico della *Gesellschaft*. Anche Habermas (1974, 1981a) analizza sia temi classici che la condizione socioculturale contemporanea. L'obiettivo apparente della sua ricostruzione, della sua critica ed estensione delle teorie classiche è quello di fornire una valutazione più complessiva della dominazione di significativi mondi-vita da parte di sistemi funzionalmente razionalizzati nelle società capitalistiche. Benché la sua teoria della razionalità comunicativa non sia di certo una critica meramente romantica delle insoddisfazioni suscitate dalla modernità capitalistica, l'analisi effettuata da Habermas dei mondi-vita in opposizione al funzionamento dei sistemi rappresenta una critica unilaterale delle conquiste delle società moderne, e rischia di venire equiparata a un attacco di ispirazione *Gemeinschaft* sull'alienante società di tipo *Gesellschaft*. Inoltre, concordo con Lyotard (1984) sul fatto che il consenso immaginato da Habermas potrebbe essere irraggiungibile alla luce della moderna differenziazione delle sfere di vita e dei giochi di linguaggio – un elemento che sarà corroborato in seguito, nella discussione del pluralismo globale culturale. Nondimeno, quella che potrebbe essere la caratteristica più significativa della storia moderna – la "creazione" di un "sistema" mondiale – è stata osservata con attenzione nelle sue "realità dure" (economiche o politiche), ma è stata trascurata l'importanza di alcuni dei temi centrali collegati alla nascita della sociologia moderna (Robertson, 1977, 1983a, 1983b). Ci sono fortunatamente alcune eccezioni anche sotto questo aspetto⁴. Le principali tra queste, nel contesto immediato, emergono dai dibattiti sorti nell'ambito della teoria sul sistema-mondo che fa capo a Wallerstein.

³ Mi affretto ad ammettere che la teoria del sistema-mondo ha coordinato sistematicamente con molta originalità lo studio del Terzo Mondo con quello della storia europea (Hopkins, 1982). Comunque, nonostante gli spunti che ne sono scaturiti, questo coordinamento è stato deliberatamente intrapreso in essenziale riferimento alla storia economica.

Wallerstein e oltre

Lo sviluppo dell'opera di Wallerstein che, andrebbe ricordato, si incentrava inizialmente sulla modernizzazione nel senso più convenzionale del termine (vedi Hopkins e Wallerstein, 1967), segue la tendenza che ho già descritto di un orientamento sempre più globale emerso nella trattazione della modernizzazione societaria. Benché vari sociologi avessero manifestato un radicato interesse per l'analisi globale negli anni Sessanta, l'opera di Wallerstein degli anni Settanta e dell'inizio degli anni Ottanta ha fortemente contribuito alla "svolta globale" della teoria sociologica. Nella maggior parte dei suoi scritti, come hanno rilevato i critici, la logica del suo ragionamento è funzionalistica, nella misura in cui i ruoli delle unità del sistema spiegano il loro funzionamento effettivo; e i suoi fattori esplicativi sono soprattutto "materiali" e "oggettivi", anche quando si tratta di spiegare lo squilibrio, il conflitto e, almeno fino ai tempi recenti, la varietà e la continuità culturali⁵. Le azioni delle unità collettive sulla scena globale vengono generalmente spiegate in base alla loro conoscenza della situazione, ai mezzi e agli interessi loro attribuiti e alla loro differenziata capacità di sfruttare il variare delle opportunità: un approccio veramente utilitaristico (cfr. Bergesen, 1980a).

Wallerstein potrebbe naturalmente affermare che questo tipo di analisi è necessario per cogliere il funzionamento del moderno sistema mondiale, in quanto il moderno sistema mondiale sarebbe guidato da processi essenzialmente economici (vedi Robertson, 1985c). C'è molto di vero in questa tesi e poche delle ampie critiche dell'opera di Wallerstein sono andate al di là dell'osservazione (peraltro fondata) che Wallerstein ha concesso un'autonomia insufficiente allo stato – e, più specificamente, alle relazioni interstatali, o internazionali, *per se*⁶. In ogni caso, anche se concordassimo sul ruolo dell'"economia" quale primo motore nella formazione del mondo moderno, ciò non condurrebbe di per sé alla semplicistica conclusione che – per riprendere il problema principale – la cultura sia un mero epifenomeno. L'atteggiamento di Wallerstein a tale riguardo non è ben definito. Per molto tempo, egli ha affermato esplicitamente che la "cultura" deve essere considerata un epifenomeno. Tuttavia egli ha dedicato significative parti delle sue opere maggiori alla discussione di questioni culturali e soprattutto religiose (Wallerstein, 1974a, 1980) e, in effetti, ha riconosciuto l'importanza della varietà culturale come parte della sua definizione iniziale del moderno sistema-mondo

⁴ A parte l'opera dei teologi e dei filosofi della religione che si sono occupati sempre più spesso della "religione mondiale" (W. C. Smith, 1981) negli ultimi trent'anni circa.

⁵ L'opera di Wallerstein è stata quindi eminentemente funzionalistica, sia perché ha cercato spiegazioni in termini funzionali, sia perché si è concentrata su una limitata gamma di funzioni (per lo più economico-adattative e, secondariamente, politiche).

(Wallerstein, 1974a) e come aspetto empirico dell'ordine del sistema-mondo (Wallerstein, 1979).

Considerare esplicitamente la cultura un epifenomeno implicava però, *inter alia*, di trascurare il fatto che la tematizzazione dell'economia – soprattutto nel mondo occidentale, dalla fine del XVIII secolo alla fine del XIX – era associata a tentativi quasi religiosi (o anche chiaramente religiosi) di conferirle un significato. Tra le più importanti di queste strutture simboliche c'erano il socialismo economicistico, il socialismo utopistico, l'individualismo economicistico, e il comunalismo tradizionalista (vedi Dumont, 1977; Parsons, 1979; Bourricaud, 1981; Robertson, 1982; Seidman, 1983). Sottintendere che ognuno di questi orientamenti (conflittuali) fosse, e/o sia divenuto da allora, un epifenomeno equivale a sminuirne l'importanza. Specificamente, è fuorviante sottintendere che le risposte culturali all'autonomizzazione dell'economia e le interpretazioni di tale autonomizzazione debbano essere considerate un epifenomeno.

Per il momento, intendo lasciare da parte la questione della misura in cui l'economizzazione del mondo è avanzata senza una "guida culturale". Presumendo di poter parlare delle diverse strutture simboliche installate sulle varie costellazioni di significati ascritti alla "liberazione" e al riconoscimento della forza sempre più globale del fattore economico, la necessità più urgente diventa adesso l'approccio sistematico all'attuale condizione umana globale in termini analoghi (Robertson, 1982). In altre parole, la tematizzazione della globalità, e non soltanto l'economia globale, è attualmente l'oggetto delle strutture simboliche. Nello stesso modo in cui, secondo gli autori classici, l'analisi della modernità prevedeva una maggiore attenzione per le modalità culturali con cui si affrontava la *Gesellschaft* emergente, una prospettiva multidimensionale sulla modernità globale deve includere un'attenzione sostanziale per le modalità simboliche con cui si affronta il campo globale rapidamente emergente. In effetti, uno dei principali motivi ispiratori dell'attuale discussione sta nell'affermare che il problema della modernità è stato esteso al problema della globalità – e in un certo senso sussunto da esso. Molte delle tematiche particolari della modernità – la frammentazione dei mondi-vita, la differenziazione strutturale, la relatività cognitiva e morale, l'ampliamento del campo d'azione empirico, la caducità – sono state esacerbate nel processo di globalizzazione, mentre subentrava la minaccia della morte della specie⁷.

L'approccio funzionalistico-utilitaristico di Wallerstein – indipenden-

⁶ Naturalmente ciò non significa che l'opera dei critici "politici" di Wallerstein, come Modelski (1978, 1983) e Zolberg (1981, 1983) sia priva di osservazioni interessanti in merito alla dimensione politica del fenomeno che ho definito globalizzazione.

temente dai suoi meriti nello spiegare processi particolari – ha prodotto anche alcuni dilemmi nell’ambito della teoria del sistema-mondo, correlati soprattutto alle questioni considerate. Per esempio, in alcuni saggi scritti negli anni Settanta, Wallerstein (per esempio, 1979) divenne consapevole delle tensioni tra gli aspetti “soggettivi” e “oggettivi” del sistema-mondo – come per esempio le classi, in opposizione ai gruppi cui sia stato conferito uno status. Si osservava un conflitto tra le dimensioni universali e quelle più particolaristiche, come nel caso delle classi economicamente orientate al sistema-mondo in quanto tale e politicamente orientate a stati particolari, o nella tensione tra movimenti “sociali” e “nazionali”. Queste e altre fratture del contesto oggettivo-funzionalistico e del sistema-mondo hanno dato luogo a un crescente interesse per le questioni “epifenomeniche” *per se*. Il dibattito in corso sul problema del ruolo o della funzione degli stati socialisti nel sistema-mondo (capitalistico) e la questione strettamente collegata delle prospettive e delle vie che conducono a un sistema mondiale socialista ne sono una manifestazione importante (Chase-Dunn, 1983, 1989). Un’altra è la forte tendenza dei “revisionisti”, tra i sostenitori del sistema-mondo, – soprattutto Meyer (1980) – a evidenziare gli aspetti politici e culturali del sistema globale (Meyer e Hannan, 1979; Bergesen, 1980b). Il revisionismo, in questo senso, si allontana quindi sia dagli impulsi utilitaristici che da quelli materialistici e oggettivistici della teoria di Wallerstein, verso una teoria volontaristica del sistema-mondo.

È ancora più importante osservare, in questo contesto, la misura in cui lo stesso Wallerstein si allontana dal determinismo e dal materialismo in direzione del volontarismo e dell’“idealismo”. Specificamente, lo sentiamo parlare sia dei “presupposti metafisici” che, secondo lui, hanno svolto un ruolo cruciale nella cristallizzazione del moderno sistema mondiale, e della misura in cui il volontarismo socialista ha un ruolo essenziale da svolgere nella sua trasformazione (Wallerstein, 1982a, 1982b, 1983a), sia delle sfide lanciate a quei presupposti dal “rinascimento” di altre “civiltà” (Wallerstein, 1982b). In termini analitici, questo passaggio a un orientamento più multidimensionale è simile (ma non altrettanto raffinato) a quello verificatosi generalmente nel periodo classico in relazione all’analisi di ciò che definiamo, in un senso più ampio di quello attribuitogli da Toennies, la *Gesellschaft* in termini più intra-societari. Per esempio, sia Weber (1978) che Simmel (1978) hanno cercato di usare quest’ultimo termine per scoprire i presupposti sottesi all’economia monetaria. I “presupposti metafisici” divennero una considerazione importante perché, secondo Wallerstein, perfino i movimenti “antisistemici” – per

⁷ Che la globalità sia il problema più generale e formidabile viene sottolineato, in termini ideologicamente di destra, da Bowen (1984) che si scaglia contro il “globalismo” quale espansione del modernismo “laico e umanistico”.

esempio, i movimenti che comprendono intere società e raggruppamenti di società e che si muovono contro la “logica” del sistema mondiale capitalistico – sono comunque soggetti, ma forse in misura decrescente, a premesse fondamentali del sistema-mondo⁸. Con un approccio che ricorda da vicino i dibattiti passati (e quelli ancora in corso) dei marxisti sul grado di autonomia del “fattore culturale”, Wallerstein adesso, apparentemente, è disposto a riconoscere che tutti i soggetti sulla scena globale sono “permeati” dai presupposti metafisici (Wallerstein, 1983a) o dai “miti operativi” (Wallerstein, 1983b) dello scenario globale. Per essere più precisi, ci sono tre campi principali di lotta secondo una prospettiva attivista del sistema-mondo: quello economico, quello politico e quello culturale. Secondo Wallerstein, il secondo e terzo di questi campi sono in “tumulto”, e lo saranno ancora di più “nei prossimi 30-50 anni” (vedi anche Wallerstein, 1990).

La cultura quindi è diventata un fattore significativo nella teoria del sistema-mondo. In effetti, ci stiamo avvicinando al punto in cui l’inclusione della cultura come variabile critica è divenuta una parte accettata in qualche teoria del sistema-mondo. Se ne ha la prova non soltanto negli scritti recenti di Wallerstein, ma anche negli scritti dei “revisionisti”. Tuttavia, tale riconoscimento non garantisce di per sé un’inclusione sistematica. L’interesse di Wallerstein per la cultura devia per assumere poi un orientamento marxista abbastanza standardizzato – il che equivale a dire che la “cultura” appare come un ostacolo ideologico. Sotto forma di presupposti metafisici o miti organizzativi, l’analisi del sistema-mondo si occupa del modo in cui le concezioni culturali del sistema-mondo *per se* hanno agito da barriere empiriche o analitiche contro il rapido sviluppo di movimenti antisistemici (che hanno cercato di accelerare l’esaltazione delle contraddizioni del sistema-mondo e la sostituzione del sistema-mondo esistente). Da questo punto di vista, il principale problema culturale è la persistenza, e la forza addirittura crescente, del capitalismo mondiale, mentre la forza e il contenuto delle varie forme di resistenza culturale, in ultima analisi, sono ancora da chiarire. Il fatto che, in pubblicazioni relativamente recenti, Wallerstein consideri le culture connesse alla civiltà come potenziali risorse di opposizione ai fondamenti culturali delle società principali sembra derivare soltanto da un’*impasse*, prodotta inesorabilmente da una teoria che ai suoi inizi considerava la cultura un impedimento alla disgregazione di un sistema, la cui logica “reale” indicava la sua inevitabile sconfitta (vedi Wallerstein, 1984b).

Tuttavia, perfino in questo approccio marxista (sebbene, naturalmente, il “problema” della persistenza del capitalismo non debba essere af-

⁸ Per una prima elaborazione degli orientamenti societari del sistema-mondo, con particolare riferimento all’idea di una cultura mondiale di modernità e modernizzazione, vedi Netti e Robertson (1968).

frontato secondo le direttrici marxiste), devono esserci senz'altro problemi diversi da quelli incentrati sui movimenti antisistemici che, pur trovandosi, per usare la definizione di Wallerstein, dalla "parte giusta" della storia, non sono riusciti a spezzare le loro catene culturali. Vale la pena di considerare, anche secondo il punto di vista di Wallerstein, una serie di "possibilità culturali" diverse. Ed è proprio qui che – per ricorrere all'interpretazione macrostrutturale di Parsons riguardo alla definizione della situazione fornita da Thomas – la questione delle definizioni "reali" della situazione globale viene alla ribalta in modo analitico.

Aspetti culturali dell'ordine globale

Il riconoscimento da parte di Wallerstein dell'importanza dei presupposti e dei movimenti culturali fa sorgere il problema di quali definizioni della situazione globale si debbano prevedere, presumendo che il "sistema" globale si trovi ancora nel processo di cristallizzazione. Se i movimenti antisistemici attaccano il sistema-mondo entro i limiti dei presupposti tradizionali, dovremo cercare i possibili presupposti alternativi; altrimenti essi rimarranno, per così dire, vittime cognitive dei presupposti tradizionali – quali sono adesso, secondo Wallerstein. Per analogia con la tradizione classica, che mostrava come la *Gesellschaft* era più di una semplice "gabbia di ferro" – soprattutto sulla base di diverse e importanti interpretazioni simboliche dell'ordine socioculturale emergente – ritengo che la globalizzazione implichi la cristallizzazione sia di presupposti relativamente dominanti che di presupposti alternativi – presupposti che riguardano in particolare ciò che il mondo è e dovrebbe essere, e che a loro volta influiscono sulle traiettorie della globalizzazione.

Voglio affermare tuttavia che la ricerca di presupposti alternativi non può limitarsi (neppure secondo la prospettiva di Wallerstein) alla ricerca di un'unica serie "corretta" di presupposti. Perché? Anzitutto, perché non è affatto sicuro che si possa dimostrare che un'unica serie di presupposti abbia sostenuto l'operazione empirica del campo globale in espansione. Ho già indicato quanto sia importante considerare le diverse interpretazioni culturali della moderna condizione globale. A questo punto devo sottolineare in modo particolare il fatto che le brevi affermazioni di Wallerstein sui presupposti (o i miti) del sistema-mondo si limitavano ai presupposti relativi ai paesi principali del sistema-mondo. Che i presupposti islamici o indù-indiani o cinesi si siano semplicemente sottomessi ai presupposti principali nel corso dei secoli – al punto da non svolgere più alcun ruolo nella costruzione culturale del moderno sistema-mondo – è, apparentemente, un'argomentazione inaccettabile. In altre parole (e si tratta in sostanza di un *truismo* che abbraccia il quadro moderno globale nella sua interezza) l'espansione del sistema-mondo in termini economici e politici non ha comportato, in un rapporto simmetrico, l'espansione della cultu-