

DEMODERNIZZAZIONE E SOSTENIBILITA'

1. Genova uno, due, tre...

*Ma quella faccia un po' così
Quell'espressione un po' così
Che abbiamo noi mentre guardiamo Genova
Ed ogni volta l'annusiamo
E circospetti ci muoviamo
Un po' randagi ci sentiamo noi.*
Paolo Conte, *Genova per noi*, 1975

Possiamo, forse *dobbiamo* guardare Genova – sia pure necessariamente “circospetti” e volontariamente “un po' randagi” – per tre volte. In poco più di un anno – dall'aprile 2000 al luglio 2001 – per un curioso segno del destino, Genova è stata al centro dell'attenzione di chi fa della *critica al pensiero unico* la bussola per l'orientamento della propria Soggettività e, da questo, per la riflessione e l'azione collettiva.

L'occasione per il primo sguardo è stata la Conferenza Nazionale dell'Educazione Ambientale (aprile 2000): il *mio* sguardo – dalla platea e dal tavolo dei relatori - ha registrato più di mille presenti, decine di gruppi di lavoro attivissimi, ministri e sottosegretari, autorità morali e istituzionali, eleganti professoresse e ragazzi con *piercing* e capigliature *rasta*. Si coglieva - anzi, si toccava con mano – non soltanto il desiderio di *esserci* e di *ritrovarsi per riconoscersi*, pur nelle inevitabili e auspicabili differenze e diversità, ma il desiderio di esserci perché ritrovarsi per riconoscersi avrebbe favorito il successivo e conseguente “fare”.

Per quanto limitata ad un segmento della società, vale a dire ad una parte del mondo della scuola, dell'educazione e della formazione, a quella Conferenza mi è più volte venuta in mente una frase di Alain Touraine - per me, il massimo sociologo vivente - che suona: “Il Soggetto è il *desiderio* dell'individuo di essere attore” (Touraine, 1998, p. 69). Una frase un po' oscura il cui codice si chiarirà meglio nel corso di questa comunicazione.

Dopo meno di due mesi (fine maggio 2000), in occasione della mostra-mercato-congresso delle multinazionali delle bio-tecnologie, ecco MobiliTebio: il secondo sguardo registra la partecipazione auto-riflessiva di quasi trecento gruppi e associazioni, una manifestazione colorata e festosa – ma non “carnevalesca” – di più di ventimila persone (individui che desiderano essere attori: Soggetti?). Sulle applicazioni e la mercificazione delle bio-tecnologie, specie in campo agro-alimentare, qui non posso dire nulla se non che vanno considerate come il più potente strumento di controllo e di asservimento del mondo (bio-fisico, socio-culturale e geo-politico, insieme), la realizzazione del sogno-incubo della scienza baconiana, perché riguardano la riproduzione bio-culturale essenziale, cioè il cibo, e rinviare alle opere di Vandana Shiva (1999, 2001) e di Jeremy Rifkin (1998, 2001).

Con MobiliTebio, una parte dei cosiddetti popoli di Seattle o popoli di Porto Alegre - etichette di comodo, e anche già piuttosto invecchiate - tenta di comunicare all'opinione pubblica e alla società civile *il furto dei raccolti* – questo è proprio il titolo dell'ultimo libro di Vandana Shiva – ma queste sono deliberatamente disinformate dai media che mostrano solo e soltanto qualche cassonetto della spazzatura rovesciato. Non una parola o un'immagine sul legame locale/globale, cioè sulla relazione eco-socio-sistemica fra ciò che sta nei nostri piatti e la condizione dei contadini indiani, messicani o filippini, e dell'ambiente nostro e loro. Per il mio sguardo, MobiliTebio è l'educazione ambientale contestualizzata alla realtà della globalizzazione e del potere della scienza-tecnica asservita alla logica del dio-dollaro. Genova uno *più* Genova due...

Infine, il Genoa Social Forum, sul quale non dovremo mai stancarci di riflettere perché non può essere ridotto soltanto alla cronaca nera, nerissima, dei pestaggi delle polizie – sostanzialmente legittimati dal governo italiano – oppure soltanto ai tormenti alla Ponzio Pilato, o all’asino di Buridano, della maggior parte dell’opposizione parlamentare. In altre parole, la terza Genova richiede una riflessione condotta con strumenti che vanno al di là dell’analisi politica tradizionale; si potrebbe adattare una frase celebre, dicendo: *questa* politica è troppo importante per essere lasciata ai politici di professione, perché a Genova si è svolto un evento *storico* che il successivo dibattito parlamentare e giornalistico non ha voluto, non ha potuto o, forse, non ha *saputo* cogliere.

Insisto sull’aggettivo *storico* per una ragione metodologica, quella che connette l’evento e l’osservatore e la posizione di entrambi ad un contesto: come ci hanno insegnato tanti maestri, da Bateson a von Foerster, da Varela a Morin e – se permettete – da Durkheim a Weber. In quei giorni io non ero in Italia ed è stata la lettura di giornali non italiani a convincermi del significato storico di quegli eventi, a cominciare dalle due domande fondamentali: perché tre-quattrocentomila persone (individui che desiderano essere attori: Soggetti?) si mobilitano, e alla fine di luglio? che cosa *lega* Pax Christi agli Amici della bicicletta, Attac alla Coldiretti, Rifondazione Comunista alla Lipu, Ya Basta! ai Beati Costruttori di Pace? Riguardo all’esibizione della violenza del potere si è parlato, e a ragione, di “perdita dell’innocenza” o di “rito di iniziazione”: ma queste formulette sono suggestive ma non sono sufficienti.

Che cosa lega Genova uno a Genova due e a Genova tre? Niente, o molto poco, se si osserva Genova con gli occhi dell’analisi politologica o istituzionale; molto, moltissimo, se la faccia è quella “un po’ così” e l’espressione è quella “circospetta e un po’ randagia” dell’analisi sociologica indipendente. L’ipotesi di lavoro che tenterò di indagare, e che sottopongo alla discussione, è questa: siamo testimoni e osservatori, ma anche *attori* coinvolti soggettivamente e storicamente nella nascita di un movimento sociale e, quindi, di un *conflitto sociale centrale*? Se la risposta sarà positiva allora – come faceva dire Bertoldt Brecht a un suo personaggio – saremo condannati a vivere in tempi molto interessanti perché un movimento sociale è *l’espressione critica e conflittuale nei confronti degli orientamenti culturali di base di una società*, cioè dei codici cognitivi e morali che definiscono le strutture portanti di una società, ben prima della politica o dell’economia.

Vivremo in tempi molto interessanti perché un movimento sociale, qualora riesca ad esprimersi con pienezza, tenta di prendere la storia nelle proprie mani, il che significa che *gli individui rivendicano il diritto di partecipare alla formazione delle proprie esistenze*, significa che gli individui desiderano diventare attori riconoscendosi come Soggetti.

2. Nascita di un movimento sociale?

*Se non sono io per me, chi sarà per me?
Se non così, come? E se non ora, quando?*
Rabbi Hillel, II sec. d.C.

L’analisi sociologica più matura e sensibile (Touraine, 1973, spec. Cap. VI) mostra l’esistenza di quattro tipi di comportamenti o *azioni collettive conflittuali*: le rivendicazioni o crisi organizzazionali, le tensioni istituzionali o conflitti politici, le proteste modernizzatrici e i movimenti sociali. Occorre innanzitutto distinguerle analiticamente in modo preciso, e non per pedanteria classificatoria, ma perché, essendo l’espressione di *pratiche sociali*, le conseguenze della confusione fra l’uno e l’altro tipo sono nefaste. Per esempio, confondere le rivendicazioni per le pari opportunità con il femminismo significa confondere pratiche sociali ad orientamento liberale con la critica alla cultura patriarcale e maschilista: due cose che stanno a livelli differenti e lontanissimi dell’organizzazione sociale. I comportamenti o azioni collettive conflittuali si distinguono innanzitutto – per usare una metafora vagamente sportiva – per tre aspetti: il *campo* del conflitto, gli *attori* in campo e la *posta* in gioco.

Ognuno di noi vive, lavora e agisce all'interno di una o più organizzazioni: la scuola, l'azienda, la famiglia, l'ospedale, la chiesa, eccetera. Ognuno di noi occupa una determinata posizione e svolge un insieme di ruoli all'interno di una o più organizzazioni. Talvolta accade che valutiamo la nostra posizione e i nostri ruoli, o il modo di svolgerli, come ingiusti, irrazionali, penalizzanti le nostre capacità o possibilità: se questa valutazione è condivisa e coinvolge altri membri dell'organizzazione e si esprime in una pratica sociale si ha una *rivendicazione o crisi organizzazionale*.

La *posta in gioco* in una rivendicazione o crisi organizzazionale riguarda le regole di funzionamento e/o di distribuzione delle risorse *all'interno* dell'organizzazione: pertanto, il *campo* del conflitto è definito dai confini dell'organizzazione stessa, di quella particolare organizzazione. Gli *attori* in campo sono, da un lato, coloro che elaborano ed esprimono le rivendicazioni e, dall'altro, coloro a cui le rivendicazioni sono dirette, cioè coloro che detengono l'autorità o il potere nell'organizzazione.

Qui l'analisi si fa un po' più fine perché, da un lato, coloro che esprimono le rivendicazioni valutano come ingiusta, irrazionale o penalizzante la loro posizione *in modo comparativo*, cioè comparano la loro posizione dall'interno dell'organizzazione ma anche dall'esterno, rispetto all'insieme delle posizioni sociali e dei ruoli che occupano e svolgono; dall'altro, coloro che detengono il potere organizzativo, i "capi", non sono altro che coloro che mettono in relazione degli obiettivi e delle risorse nel quadro di norme che, in quanto tali, *trascendono* l'organizzazione e, dunque, essi sono, nello stesso tempo onnipotenti e impotenti.

I risultati delle rivendicazioni o crisi organizzazionali possono prendere tre forme: a. la *restaurazione* dell'ordine sociale interno all'organizzazione intaccato dalla crisi, quando le rivendicazioni sono deboli, non sufficientemente condivise oppure sono represses; b. la temporanea *anomalia* del micro-sistema sociale costituito dall'organizzazione, quando le rivendicazioni sono accolte – almeno parzialmente – ma non sono "digerite" dall'organizzazione stessa, la quale vive periodi più o meno lunghi di "disordine"; c. la *modernizzazione* dell'organizzazione, quando questa accoglie le rivendicazioni e ne fa strumento per accrescere l'efficacia e l'efficienza della propria *strategia* nei confronti dell'ambiente in cui agisce.

Si è detto che la *posta in gioco* dei conflitti di crisi organizzazionale riguarda le regole di funzionamento e/o di distribuzione delle risorse interne: non riguarda i processi decisionali né tantomeno l'esistenza dell'organizzazione in quanto tale. Dunque, alla fine, chi "vince" è sempre l'organizzazione e sarebbe illusorio pensare che un movimento sociale possa nascere da conflitti organizzazionali, anche se radicali e ripetuti. Il movimento operaio dell'era industriale non è nato dalle rivendicazioni salariali; il movimento ambientalista non è nato dalla raccolta differenziata.

Le *tensioni istituzionali* o conflitti politici sono azioni collettive di altra natura: la *posta in gioco* è proprio data dal conflitto sulle regole che definiscono i *processi decisionali*, e ciò che viene messo in discussione riguarda proprio le *forme* in cui l'autorità o il potere si esprimono e si esercitano. In altre parole, la *posta in gioco* delle tensioni istituzionali è la *partecipazione politica* tenendo ben presente che si fa "politica" – quasi sempre in modo inconsapevole – in ogni luogo sociale nel quale si prendono decisioni e si definiscono le regole relative ad esse e non soltanto nel sistema politico in senso concreto. Dunque, le discussioni in famiglia su chi decide e come si decide l'ora a cui devono rientrare i figli adolescenti devono tecnicamente essere definite come tensioni istituzionali e come conflitti politici: tuttavia, per evitare di estendere l'analisi in modo eccessivo, limitiamo l'osservazione al sistema politico in senso concreto.

Gli *attori* delle tensioni istituzionali non sono categorie sociali o professionali (gli operai, i medici) né gruppi di pressione (le case farmaceutiche, i proprietari immobiliari) ma sono collettività o *gruppi sociali* di dimensioni rilevanti che devono condividere – almeno in parte – un'etica comune, dei valori condivisi perché, se così non fosse, al momento della mobilitazione non si saprebbe su che cosa far leva. In genere, tali gruppi sono definiti *classi sociali* o *strati sociali*,

facendo attenzione a non confondere una classe sociale con una categoria economica o professionale o con una fascia di reddito.

In concreto, il *campo* delle tensioni istituzionali può riguardare: a. l'*autonomia decisionale*, di cui il suffragio universale è l'esempio più noto all'interno del sistema politico (*one man, one vote*), ma che può riguardare campi d'azione più specifici, cioè organizzazioni concrete (una scuola, un'azienda, un partito politico, un ospedale); b. il *grado di controllo* sui processi decisionali, vale a dire i meccanismi e le risorse che consentono di sottoporre a verifica l'operato dei detentori dell'autorità o del potere; c. le *regole di accesso* degli individui ai luoghi sociali in cui si esercita l'autonomia decisionale o il controllo su di essa, in relazione alla coppia inclusione/esclusione.

Le tensioni istituzionali o conflitti politici non producono dei movimenti sociali perché le azioni conflittuali di questi ultimi si collocano nel campo e al livello degli orientamenti culturali di base di una società. Tuttavia, l'esistenza e la mobilitazione dei movimenti sociali possono indirettamente produrre tensioni istituzionali o conflitti politici proprio in relazione alla coppia *inclusione* ne/*esclusione* dai processi decisionali: la storia della borghesia europea prima della Rivoluzione Francese, oppure la storia del movimento operaio prima dell'affermazione dello Stato sociale e della democrazia industriale, sono buoni esempi del rapporto fra movimenti sociali e tensioni istituzionali.

Le *proteste modernizzatrici* sono invece azioni collettive conflittuali strettamente legate al mutamento sociale e combattono quelle che vengono definite "sacche di arretratezza" e "residui del passato" o, più genericamente, "tradizioni", più sul piano culturale che su quello sociale o economico. Per questa ragione non si esprimono direttamente all'interno di specifiche organizzazioni oppure all'interno del sistema politico in quanto tale: agiscono piuttosto "lavorando ai fianchi" delle agenzie di socializzazione e di controllo della vita privata (famiglia, scuola, chiese, mezzi di comunicazione). La *posta in gioco* dell'azione conflittuale è la sostituzione delle vecchie classi *dominanti* (conservatrici, legate al passato, "fondamentaliste") con le nuove classi *dirigenti* (modernizzatrici, proiettate nel futuro, "creative"), in qualche caso sollecitando le classi popolari a trasformarsi da classi *dominate* in classi *contestatrici*, poiché determinate forme di contestazione possono diventare veicoli di modernizzazione, anche a dispetto delle intenzioni di chi le esprime e le attiva. Infatti, il conflitto centrale è piuttosto fra le vecchie e le nuove classi al potere che non fra le nuove classi al potere e le classi subalterne.

Le proteste modernizzatrici agiscono in prevalenza sui sistemi simbolici di significati attribuiti alle azioni e all'esistenza stessa degli individui: la domanda-chiave è "che senso ha, *ancora?*". Un esempio paradigmatico riguarda la condizione sociale delle donne: che senso può avere, *ancora*, l'esclusione delle donne da determinati ambiti della vita sociale quando la modernizzazione apportata dalle tecnologie della produzione e della riproduzione sociale annulla la differenziazione sociale di genere? Resta il fatto – storicamente documentato – che quasi sempre quella domanda è proposta a favore della modernizzazione e non a favore della condizione delle donne: la crisi del femminismo ne è testimonianza talvolta drammatica.

Dunque, le proteste modernizzatrici condividono con i movimenti sociali la collocazione prevalente in ambiti culturali e non di rado li utilizzano in modo strumentale: tuttavia, si tratta di azioni collettive conflittuali radicalmente differenti che non devono essere in alcun modo confuse.

Una simile confusione risulta disastrosa, sul piano analitico e su quello delle pratiche sociali, perché i *movimenti sociali* – è opportuno ripeterlo – collocano la loro azione collettiva conflittuale direttamente sul piano e al livello del controllo del sistema d'azione storica ovvero – detto in modo più diretto – del *modello di sviluppo*, prevalente o egemone. Va detto subito, e con forza, che un modello di sviluppo non va confuso con, o ridotto a, una faccenda esclusiva di economia, di prezzi e di prodotti come vorrebbero taluni paleo- o neo-marxisti e taluni iper-liberisti, in una convergenza francamente inquietante.

Un modello di sviluppo o sistema d'azione storica è il risultato dell'interazione e della retroazione amplificante di un *modello culturale*, di un *modello della conoscenza* e di un *modo di produzione*: per questa ragione, un movimento sociale colloca la propria azione collettiva conflittuale direttamente sul piano della *storicità*, vale a dire della capacità d'azione e di trasformazione di una società su se stessa.

Il modello di sviluppo è il *campo* dell'azione conflittuale e il controllo, cioè l'*orientamento* del modello di sviluppo è la *posta in gioco* del conflitto sociale centrale: occorre anche dire – con altrettanta forza – che il campo e la posta in gioco devono essere almeno in parte *condivisi* dagli attori collettivi perché, se così non fosse, essi non potrebbero neppure affrontarsi e combattersi. I servi della gleba non possono combattere gli imprenditori capitalistici perché questi due attori storici non condividono né il campo né la posta in gioco: invece, i lavoratori salariati hanno potuto combattere gli imprenditori capitalistici perché il campo e la posta in gioco erano ampiamente condivisi e, a quel tempo, definiti con i termini – *comuni ad entrambi* - di industrializzazione e di progresso.

Un movimento sociale *totale*, cioè un movimento sociale nella pienezza delle sue espressioni culturali, sociali e storiche, si compone analiticamente dell'interazione di tre elementi: un *principio di Identità* (I), un *principio di Opposizione* (O) e un *principio di Totalità* (T).

Il principio di Identità non si organizza a partire da qualche “essenza” meta-sociale o meta-storica del movimento sociale stesso, bensì dal contributo che i suoi membri ritengono di portare all'organizzazione sociale complessiva e ai suoi orientamenti di base: dunque, il principio di Identità non è separabile dalla *coscienza di sé* in quanto attori storici decisivi. Il movimento operaio è nato nella seconda metà del XIX secolo dalla coscienza operaia e, più precisamente, dalla consapevolezza degli operai qualificati e specializzati circa il ruolo decisivo che essi svolgevano nello sviluppo industriale; il movimento femminista contemporaneo è nato nella seconda metà del XX secolo dalla consapevolezza delle donne circa il ruolo decisivo che esse svolgevano nella riproduzione bio-culturale della società.

Ma un movimento sociale non si costituisce in gruppi di auto-coscienza bensì nel calore delle pratiche sociali: pertanto, la stessa coscienza di sé – premessa dell'Identità - si forma solo quando viene riconosciuto e individuato l'attore storico “nemico” o “avversario”, cioè quello che nega o minimizza il contributo portato dai membri del movimento sociale all'organizzazione sociale complessiva. In questa individuazione dell'avversario sta il principio di Opposizione.

Il “nemico” del movimento operaio non è il singolo imprenditore capitalista né il fatto che questi faccia profitti ma che i profitti si realizzino attraverso la negazione o la minimizzazione del contributo decisivo portato dai lavoratori salariati; il “nemico” del movimento femminista contemporaneo non è il singolo maschio né il maschio in quanto tale - se non per certe frange intellettuali radicali - ma è la *cultura patriarcale* (oggi definita come fallo-logo-centrica) che permea di sé l'organizzazione sociale complessiva negando o marginalizzando il contributo portato dal *pensiero* e dalle *pratiche sociali* femminili alla cultura di tutta l'organizzazione sociale.

Infine, tutti i movimenti sociali risultano incompleti se non riescono ad affermare un proprio principio di Totalità, il quale non è un'ideologia o un insieme di valori o una filosofia della storia ma è un *progetto complessivo* di società, vale a dire un progetto complessivo di trasformazione dei modelli culturali, dei modelli di conoscenza e dei modi di produzione prevalenti o egemoni.

Il principio di Totalità del movimento operaio nella seconda metà del XIX secolo si definiva con il progetto complessivo di una società industriale in cui fosse esclusa la proprietà privata e il profitto; il principio di Totalità del movimento femminista contemporaneo si definiva con il progetto complessivo di una società che fondasse la sua struttura di base sul riconoscimento e la valorizzazione delle *differenze*, a partire da quelle di genere ma non limitate ad esse.

Naturalmente, qui, per ragioni di tempo, sono stati descritti in modo sommario i tratti essenziali di un movimento sociale astratto, un tipo ideale. I casi storici concreti – anche quelli più volte citati come emblematici – sono sempre approssimazioni più o meno vicine o più o meno sfocate del tipo ideale: in particolare, sarebbe di grande interesse esaminare casi storici di movimenti sociali “zoppi”, incompleti, nei quali è assente o carente o confuso uno dei tre elementi costitutivi: l’Identità, l’Opposizione, la Totalità. In questi casi, la situazione è tecnicamente definita come *decomposizione* o *degrado* di un movimento sociale.

Inoltre, poiché un movimento sociale è l’espressione di un conflitto sociale centrale, ancora più interessante si rivela l’analisi del campo d’azione storica all’interno del quale si svolge tale conflitto centrale. Qui si danno tre casi principali: a. se i due attori principali del conflitto sociale centrale condividono *quasi integralmente* il campo d’azione storica, il conflitto stesso sarà certamente aspro ma presto o tardi si verificheranno le condizioni per una *istituzionalizzazione* del conflitto (come è avvenuto per il movimento operaio europeo); b. se i due attori principali del conflitto centrale condividono *solo parzialmente* il campo d’azione storica, il conflitto lascerà il posto a situazioni prolungate di *anomia*, di tensioni latenti, interrotte da azioni violente che presto si ripiegano su se stesse (com’è avvenuto per molte rivolte contadine, specie in America latina); c. se, infine, i due attori principali del conflitto sociale *non condividono* quasi nulla del campo d’azione storica, più che di conflitto si deve parlare di scissione, di *rottura sociale*, ed è probabile che si inneschi quasi soltanto una spirale di violenze reciproche (com’è avvenuto per i movimenti nazionalisti neri degli anni ’70 negli Stati Uniti).

Con questi embrionali strumenti di analisi si può rispondere alla domanda iniziale, vale a dire se l’insieme di Genova 1 più Genova 2 più Genova 3 segnala la nascita di un movimento sociale? Non ancora, perché oggi il conflitto centrale si colloca in e definisce un campo d’azione storica del tutto inedito, individuato sinteticamente dai termini *demodernizzazione* e *globalizzazione*.

3. Demodernizzazione e globalizzazione

*Cercare soluzioni ai problemi di oggi
basandosi sugli strumenti di ieri
significa fare sicuramente in modo
che non ci sia un domani.*
Steve Hesse, *The Japan Times*, 1995

Iniziamo del secondo termine, di gran lunga più noto del primo. Una breve indagine in Internet ha rivelato in meno di due secondi 574.375 titoli sulla globalizzazione (in italiano: 69.096): la cosa per me è piuttosto preoccupante perché dovrò tenere un corso proprio sulla “sociologia dei processi di globalizzazione” e vorrei tenermi aggiornato. Per non annegare nel mare di informazioni, si può tentare di definire un quadro sintetico ma efficace? Ci provo, con qualche domanda elementare.

Che cos’è la globalizzazione? La globalizzazione è lo strumento di realizzazione del sogno segreto di ogni capitalista degno di tal nome, vale a dire spostare fulmineamente i capitali nei luoghi più convenienti per la loro valorizzazione. Per i capitali finanziari, che comunque oggi costituiscono i quattro quinti della ricchezza globale, bastano pochi clic sul mouse: singole *persone* spostano quotidianamente o anche più volte al giorno capitali finanziari equivalenti al PIL annuale di intere nazioni. Per i capitali fisici, macchine e impianti, basta leggere *No Logo* (Klein, 2001), un libro lungo e noioso ma una buona inchiesta giornalistica ben documentata: sono sufficienti poche settimane per spostare produzioni dalla Corea del Sud all’Indonesia, dall’Indonesia alle Filippine, dalle Filippine allo Sri Lanka, dallo Sri Lanka alla Cina. Viene in mente un titolo famoso: “va’ dove ti porta il cuore...”; un cuore capitalistico che vola nel mondo libero e leggero da ogni e qualsiasi vincolo: normativo, politico, culturale, sociale, sindacale, ecologico. Gli imprenditori manchesteriani del XIX secolo si rivolteranno di certo nella tomba, per l’invidia.

La globalizzazione produce comunque ricchezza? Ovvero, poiché nella vita niente è gratis, le giornate di lavoro di sedici-diciotto ore delle sedicenni filippine o indonesiane si possono leggere come sacrifici duri ma indispensabili alla crescita della ricchezza? Certo che sì, ma certo non per loro: i loro salari sono *al di sotto* del costo della riproduzione semplice, cioè un po' di cibo, un tetto sopra la testa e qualcosa con cui vestirsi (ancora Klein, 2001, spec. Cap 6) mentre la ricchezza netta delle 200 persone – leggasi: *duecento individui* – più ricche del mondo, che nel 1994 ammontava a 440 milioni di dollari, è salita nel 1998 a 1.042 miliardi di dollari ovvero il patrimonio di questi 200 individui è superiore al reddito congiunto del 41 per cento della popolazione mondiale (qualcosa come 2 miliardi e 500 milioni di *altri* individui) (UNDP, 1999, p. 55).

La globalizzazione riduce comunque la povertà? No, la globalizzazione riesce nel miracolo ovvero nel paradosso di aumentare allo stesso tempo la ricchezza - per chi lo abbiamo appena visto - e la povertà sia nei Paesi ancora cinicamente definiti come “in via di sviluppo” sia nei Paesi “sviluppati”. Per esempio, l'Italia: nel 1998, circa 2.600.000 famiglie (11.8% del totale), cioè poco meno di 7.500.000 persone, disponevano di un reddito inferiore alla metà del reddito medio nazionale (questa è la *povertà relativa*) mentre 950.000 famiglie (4.5% del totale), cioè poco meno di 2.500.000 persone, disponevano di un reddito inferiore al costo del paniere di beni essenziali alla sopravvivenza (questa è la *povertà assoluta*). Soltanto quattro anni prima, nel 1994, la percentuale di famiglie in condizione di povertà relativa era del 10.2 (1.6 per cento *in meno*); quella di famiglie in condizione di povertà assoluta poco più del 3.5 (0.9 per cento *in meno*). Oggi, cioè al primo trimestre 2001, il numero di italiani in condizioni di povertà relativa e assoluta si colloca fra i 10 e gli 11 milioni di persone (ISTAT, 1996, 2001). Gli altri Paesi UE e gli stessi Stati Uniti non stanno meglio: che la globalizzazione c'entri qualcosa? Rivolgersi per informazioni alle operaie tessili, per fare un esempio a caso...

La globalizzazione riduce le diseguaglianze sociali? Naturalmente, non si vive di solo pane o, meglio, non si vive solo di redditi monetari, anche se quasi un miliardo e mezzo di persone dispone di circa un dollaro al giorno. Anche la giustizia sociale, l'equità, l'accesso per tutti all'acqua potabile o alle cure mediche o all'istruzione, il numero di calorie pro-capite, persino i collegamenti telefonici e le connessioni ad Internet sono importanti. Non voglio prendere altro tempo e quindi rimando direttamente al recente libro di Luciano Gallino, *Globalizzazione e diseguaglianze sociali* (Gallino, 2000). Partendo da una posizione dichiaratamente *neutrale*, cioè né favorevole né contraria pregiudizialmente alla globalizzazione, l'Autore dimostra – dati *ufficiali* alla mano: tratti cioè da governi, banche centrali, agenzie delle Nazioni Unite, Fondo Monetario Internazionale – che *tutti* gli indicatori di diseguaglianza sociale sono gravemente peggiorati dal 1985 al 1998-99.

Naturalmente, sulla globalizzazione ci sarebbero molte altre cose da ricordare. Per fare solo un esempio: la produzione sistematica di insicurezza, di ansia e di anomia nelle classi medie occidentali (Sennett, 2000; Bauman, 1999, 2000; Beck, 2000) per i rischi concreti di disoccupazione o di sotto-occupazione e la produzione sistematica e deliberata non solo di *lavori* “flessibili” ma di *persone* “flessibili”, il che significa l'impossibilità di costruirsi una biografia personale, una storia di sé, attraverso il lavoro e le relazioni sociali ad esso connesse.

Ricordo soltanto, e in modo sommesso, che la storia dimostra ampiamente che quando le classi medie – a torto o a ragione – sono impaurite si spostano *sempre* a destra, politicamente e culturalmente, cercando o inventandosi un leader autoritario e “paterno” che le protegga e le rassicuri. Ci sarebbero molte altre cose da ricordare ma le tre o quattro domande che ho segnalato poco sopra costituiscono la base, il punto di partenza, per qualsiasi analisi sulla globalizzazione. Il resto è solo un contorno, più o meno saporito e nutriente.

Invece, la domanda *più* importante – per l'analisi e per le pratiche sociali – è quella che si chiede: la globalizzazione non è altro che il proseguimento “fisiologico” di tendenze in atto da tempo (per alcuni, da almeno quattro secoli: Hopkins e Wallerstein, 1997) e quindi sono sufficienti i concetti che conosciamo da tempo oppure la globalizzazione costituisce una mutazione storica che richiede altri, *nuovi*, strumenti concettuali e quadri interpretativi? Io sono convinto che la

globalizzazione sia di certo una discendente del colonialismo e dell'imperialismo; questo è dimostrato con evidenza dall'andamento storico delle disuguaglianze internazionali del reddito reale, cioè del potere d'acquisto reale: nel 1820 il rapporto fra la media del reddito reale del Paese più povero e quella del Paese più ricco era di 1:6; nel 1960 era salito a 1:30; nel 1990 era raddoppiato, arrivando a 1:60; nel 2000 era ben oltre 1:100.

Ma, allo stesso tempo, sono fermamente convinto che la globalizzazione, rispetto ai suoi antenati, presenti e riveli caratteri del tutto inediti che richiedono teorie, concetti e strumenti di osservazione nuovi. Precisamente quelli che sono sintetizzati dal termine *demodernizzazione* (Touraine, 1998, spec. Cap. I).

Per più di tre secoli, le società occidentali hanno costruito e percorso la strada della propria "modernizzazione", la quale non è altro che il tentativo di superamento e sostituzione della precedente visione religiosa del mondo, sulla base di tre pilastri: la *razionalizzazione*, cioè la razionalità strumentale, nel lavoro e nella produzione ma anche, e prima ancora, nei modelli della conoscenza; il *potere politico*, centralizzato e laico, cioè lo Stato-Nazione, prima "assoluto", poi "illuminato" e quindi "di diritto"; l'*individualismo morale*, eredità sociale e culturale della Riforma protestante, che è alla base del "principio responsabilità" (Jonas, 1990).

Questi tre pilastri sono costruiti con materiali differenti ma, tutti insieme, dovevano reggere un unico peso: l'*integrazione sociale*, una nuova forma storica di integrazione sociale, ciò che significa la corrispondenza quanto più possibile completa fra vita pubblica e vita privata, ovvero fra Sistema e Attore. Tutto ciò si compendia e si realizza nella figura del *citoyen*, razionalmente consapevole dei suoi doveri e dei suoi diritti: rispettati i primi e affermati i secondi, il *citoyen* diventava egli stesso – nell'articolazione dei diversi ruoli sociali a cui era chiamato: lavoratore, imprenditore, marito, padre, elettore, soldato – attivo produttore di integrazione sociale. La società ritrovava in questo modo la coesione e l'unità perduta con la "morte di Dio": le società più equilibrate dunque erano quelle in cui lo Stato-Nazione riusciva a far cooperare la razionalità strumentale con l'individualismo morale. Tuttavia, gli esseri umani non nascono già *citoyens* belli e fatti e, poi, crescendo hanno la tendenza a restare un po' egocentrici, anzi alcuni francamente egoisti: dunque, poiché l'integrazione sociale è lo scopo e il valore supremo, il diritto (la legge, la norma) e l'educazione (la famiglia, la scuola) diventano gli strumenti di base per affermare, anzi, per interiorizzare la corrispondenza fra vita privata e vita pubblica, fra Attore e Sistema.

La modernizzazione occidentale si regge sull'*istituzionalizzazione* e sulla *socializzazione* e sulle organizzazioni sociali specializzate nella loro produzione e ri-produzione.

Tutto questo non c'è più e, come dice la poesia, "tutte le cose più solide sembrano svanire nell'aria". Il tentativo storico di integrazione sociale attraverso la corrispondenza fra vita pubblica e vita privata, fra Sistema e Attore, è esploso. La separazione fra vita pubblica e vita privata non è mai stata così grande: da una parte, il Sistema è quello definito dalle strategie di un'economia di mercato mondializzata e selvaggia, senza controlli; dall'altra, l'Attore si compiace di poter finalmente agire facendo quel che gli pare, in un clima di individualismo *a-morale*, e che talvolta, con una foglia di fico nominalistica, chiama tolleranza, pluralismo, persino libertà. Un bel libro di Ulrich Beck si intitola, saggiamente, *I rischi della libertà* (Beck, 2000).

La demodernizzazione si forma, quindi, dalla *deistituzionalizzazione*, cioè "dall'indebolimento di norme codificate e garantite da meccanismi giuridici,...,dal venir meno dei giudizi normativi, giuridici o morali, applicati a comportamenti regolati dalle istituzioni" (Touraine, 1998, p.48).

La deistituzionalizzazione è del tutto evidente, persino plateale, nelle due principali agenzie o organizzazioni deputate alla socializzazione: la famiglia e la scuola. Non esiste più un modello di famiglia – tranne forse che nella pubblicità delle merendine – e tutte le forme di "gruppo domestico" sono considerate più o meno equivalenti e tutte più o meno accettate o tollerate dal costume e dalla morale diffusa; ma questo non avviene perché gli orizzonti del costume e della morale diffusa si siano improvvisamente aperti ma perché la famiglia non è più definita in termini

istituzionali: è una “faccenda” privata. “Beh, alla fine, sono fatti loro”...” purchè non diano fastidio, facciano quel che vogliono...”. Al di là del tasso crescente di separazioni e divorzi – più di un terzo dei matrimoni celebrati in Italia cinque anni fa è già in tribunale - chi “paga” la deistituzionalizzazione della famiglia sono innanzitutto i figli, i giovani, che si ritrovano a tentare di diventare uomini e donne “senza padri né maestri”, cioè senza modelli di socializzazione familiari.

La scuola ha rinunciato da tempo a proporre *un* modello educativo e, specie nella scuola superiore ma anche all’università, si è ripiegata sulla formazione professionale e sul conseguimento dei diplomi nascondendosi dietro l’auto-inganno dei “bisogni professionali”, delle “esigenze del mercato del lavoro”, delle “offerte formative”: la cultura giovanile, che dovrebbe essere il *campo* su cui si esercitano e con cui dialogano i modelli educativi, risulta estranea o ostile, separata.

Questo non avviene di certo perché gli insegnanti di oggi sono peggiori di quelli di una volta o solo perché la burocrazia ministeriale è caotica o inefficiente ma perché sono cambiate le *condizioni storiche* all’interno delle quali la scuola – veicolo primario di socializzazione e, quindi, di integrazione sociale – svolge le sue funzioni. La domanda “sotterranea”, inespressa, che corre all’interno del mondo della scuola è questa: *quale* socializzazione? *quale* integrazione sociale? integrazione sociale *di chi* e *per che cosa*? Per lo Stato-Nazione? ma lo Stato-Nazione è in una fase di esaurimento storico, superato da organismi sovra-nazionali e da istanze politiche regionali. Per formare bravi lavoratori? ma il mercato del lavoro è fatto di spezzoni a tempo determinato, interinali, flessibili, part-time. Per lo sviluppo economico? ma lo stato dell’economia dipende dall’andamento della borsa di Tokyo o di Francoforte o da decisioni prese da tre o quattro persone all’altro capo del mondo.

Dunque, la *desocializzazione* alimenta la *deistituzionalizzazione* e, insieme, producono la *demodernizzazione*: aggiungo anche – per chiarezza - che la demodernizzazione non ha nulla a che vedere con le chiacchiere sul cosiddetto *post-moderno*, tanto di moda negli anni ’80 e ’90.

Tuttavia, la separazione fra vita pubblica e vita privata, fra Sistema e Attore, anzi, la rottura fra cultura, società e personalità, non deve essere l’oggetto di giudizi moralistici o produrre nostalgie conservatrici o neo-comunitarie. Questo sarebbe quanto di peggio potremmo fare: guardare al passato e tentare di fermare la Storia; tanto più che sarebbe come fermare una locomotiva in corsa strisciando i piedi per terra. Ci si può anche fare molto male...

Se oggi vediamo soprattutto gli aspetti di crisi e di dis-integrazione sociale dobbiamo anche tentare di vedere il futuro che si sta formando o che si potrebbe formare: una *mutazione culturale*, prima che sociale, che sposta l’attenzione dal Sistema all’Attore, dalle esigenze della Società a quelle del Soggetto. Oggi, la personalità degli individui, soprattutto dei giovani, si forma in modi e per vie inconsuete: più che una struttura relativamente unitaria risulta da un insieme di frammenti, è un mosaico, un *patchwork*. Mi verrebbe da dire: è come un ecosistema complesso. Esattamente come un insieme di frammenti, un mosaico, un *patchwork* sono “i popoli di Seattle” ed esattamente come un insieme di frammenti, un mosaico, un *patchwork* è la somma di Genova uno più Genova due più Genova tre.

Sarebbe mortificante, per l’analisi sociologica, pensare che i popoli di Seattle, o di Genova, siano una stanca riedizione del ’68 o del ’77 o una scomposta *reazione* pre-politica all’economia globalizzata: sono, al tempo stesso, molto di più e molto di meno. Sono il brodo di coltura di una nuova forma di *storicità*, gli esercizi preliminari per la formazione di un nuovo *campo* d’azione storica, la voce ancora confusa e disarticolata di un nuovo *movimento sociale*.

D’altra parte, una sociologia che non sappia leggere – anche rischiando se stessa – i *segni* della storia proprio *mentre questa si sta facendo* diventa ben poca cosa, accademia marginale e subalterna.

4. Sostenibilità e storicità

*Non si può
vivere su un pianeta
costretti a rispettarlo
per paure entropiche
dettate
dalla dissipativa regina nera
e mai per amore
anche dei nostri limiti.*

Lucia Carli, *La poesia della materia intera*, 1993

Finora non ho detto una parola sull'ambiente, sull'ecologia, sull'educazione ambientale; neppure ho detto una parola sulla politica "verde" o dei verdi: forse qualcuno fra coloro che hanno avuto la pazienza di ascoltare si sarà chiesto se, per caso, il relatore non avesse confuso la sede o la data o il tema dell'incontro di oggi con qualche altra sede, data o tema.

Non ho detto una parola sull'ambiente, sull'ecologia, sull'educazione ambientale non perché penso che, dopo Seattle o le tre Genova, l'ambiente, l'ecologia, l'educazione ambientale siano diventate *meno* importanti, sopraffatte da problemi ritenuti più urgenti. Penso esattamente il contrario: dopo Seattle o le tre Genova, l'ambiente, l'ecologia, l'educazione ambientale sono diventate *più* importanti. Ma dopo Seattle o le tre Genova il *pensiero verde* – un altro mosaico, un altro insieme di frammenti – dovrà fare una profonda riflessione e, se ne sarà capace, cambiare rotta o almeno fare – come si diceva un tempo – un salto di qualità. Una profonda riflessione non tanto *politica*; anzi, le sedicenti riflessioni politiche ci escono francamente dalle orecchie: la politica delle alleanze, dell'amministrazione burocratica dell'esistente, delle forme di *governance* e, non ultimo, della distribuzione di posti e di incarichi. La riflessione e, al tempo stesso, l'auto-riflessione che il pensiero verde è chiamato urgentemente a fare, pena la sua progressiva marginalizzazione, è – di nuovo - *storica*.

Per esempio, sulla *sostenibilità*. Come sappiamo, sostenibile, sostenibilità, sono concetti che derivano direttamente dalla scienza ecologica – intesa come specializzazione della biologia – e che si riferiscono alla *capacità di carico* di un ecosistema o, più genericamente, di un territorio. Quante e quali *alterazioni* degli equilibri esistenti può "sostenere" un ecosistema o un territorio prima di collassare o di trasformarsi in un altro tipo di ecosistema o di territorio.

Ma le misure che ne derivano, e che sono già iper-semplificazioni di sistemi dinamici incredibilmente complessi e sono prodotte da un unico attore sociale (la comunità scientifica), hanno qualche valore per ecosistemi o territori "naturali" nei quali i consumi energetici e i prodotti metabolici degli organismi sono altamente prevedibili, perché altamente stabili, e soprattutto sono *locali*. Per dire, un predatore, il cui consumo energetico è definito dall'evoluzione biologica in un chilo di carne al giorno, non ne mangerà mai dieci o cento chili e soprattutto non andrà a cercare le proprie prede all'altro capo del mondo.

Invece, per gli ecosistemi o territori parzialmente o totalmente antropizzati – detto in modo più diretto: le società umane – il concetto di capacità di carico e, quindi, di sostenibilità ha un significato quasi meramente simbolico, per almeno tre ragioni: a. i consumi energetici sono altamente instabili e altamente imprevedibili perché sono definiti dall'evoluzione culturale, in particolare dalla forma dell'organizzazione sociale e dalle tecnologie disponibili; b. gli stessi consumi energetici e i prodotti metabolici possono essere prelevati da, e scaricati in, tutt'altri ecosistemi o territori, proprio agli altri capi del mondo; c. le misure della capacità di carico antropica sono il risultato di faticose negoziazioni condotte da un pluralità di attori sociali (scienziati, politici, amministratori, eco-burocrati, giuristi, opinione pubblica, eccetera).

Dunque, lo stesso concetto di sostenibilità va accolto ma usato con molta circospezione. Il concetto di sostenibilità, e le pratiche sociali e istituzionali che ne conseguono, contiene una ambivalenza che va quantomeno *rivelata*: da un lato, la sostenibilità è il prodotto del “rispetto del pianeta per paure entropiche dettate dalla dissipativa regina nera” e, dall’altro, è l’affermazione dell’ “amore dei nostri limiti”, per usare i versi emozionanti della poesia di Lucia Carli.

In un prospettiva storica, le paure entropiche che sollecitano al rispetto del pianeta si collocano nella fase che altrove ho definito di *lotta all’inquinamento* (Milanaccio, 2000, p. 381): un insieme, anche puntuale e articolato, di *controlli* sociali, istituzionali e normativi sulla produzione di inquinamento, cioè della alterazione dello stato - ritenuto fisiologico, “normale” – di determinati equilibri eco-sistemici. Tutto ciò viene usualmente definito *sviluppo* sostenibile, con la sottolineatura sul sostantivo, ed è il sostantivo “sviluppo” che *conduce la danza*, definisce i tempi e le priorità. Per riprendere i termini e i concetti che ho proposto prima, questa fase può produrre rivendicazioni o crisi organizzazionali oppure tensioni istituzionali o conflitti politici oppure proteste modernizzatrici, a seconda dei luoghi e dei tempi.

Ma l’ambivalenza della sostenibilità è tale perché essa contiene anche, e allo stesso tempo, l’amore per i nostri limiti, cioè un’altra fase storica che è stata definita *società sostenibile* o *futuro sostenibile* oppure, in modo ancora più efficace, *società capace di futuro* (Wuppertal Institut, 1997; Milanaccio, 2001, spec. Modulo 3) e che si compendia non tanto o non solo nelle correzioni delle patologie, degli eccessi, delle storture del modello di sviluppo dominante – correzioni che pure sono indispensabili - ma nell’affermazione, nella *proposta* di un modello di sviluppo *altro*, che già oggi è tecnologicamente possibile, socialmente attraente e culturalmente stimolante. Quest’altra fase può alimentare l’espressione di sé di un nuovo movimento sociale.

Le due fasi, cioè le correzioni delle patologie del modello di sviluppo dominante e la proposta di un modello di sviluppo altro, non costituiscono una sequenza, né cronologica né culturale né tantomeno politica: sono *compresenti* già nella testa e nel cuore di ognuno di noi, nella storia che – quasi sempre senza rendercene conto - stiamo *già* facendo.

Noi viviamo *esattamente* nel tempo di questa ambivalenza storica. Ciò che lega Pax Christi alla Lipu o Attac ai Beati Costruttori di Pace o Ya Basta! alla Rete di Lilliput è esattamente la *testimonianza* di questa ambivalenza e l’insieme costituito da Genova uno più Genova due più Genova tre è esattamente la *rivelazione* di questa ambivalenza.

Ma questa ambivalenza non può essere eterna: un movimento sociale si costituisce e si organizza nel conflitto, non nel calcolo peloso delle convenienze miopi e degli interessi di bottega e quando il conflitto concerne gli orientamenti culturali di base di una società o si sta da una parte o si sta dall’altra: chi non lo capisce, resta alla finestra e guarda la Storia che passa, e che probabilmente lo spazzerà via.

Alfredo Milanaccio
Dipartimento di Scienze dell’Educazione e della Formazione

Università di Torino

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 1999;
- Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000;
- Beck U., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000;
- Beck U., *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino, Einaudi, 2000;
- Gallino L., *Globalizzazione e diseguaglianze sociali*, Roma-Bari, Laterza, 2000;
- Hopkins T.K., Wallerstein I., *L'era della transizione. Le traiettorie del sistema-mondo 1945-2025*, Trieste, Asterios Editore, 1997;
- ISTAT, *Rapporto sull'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1996;
- ISTAT, *Rapporto sull'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2001;
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990;
- Klein N., *No Logo. Economia globale e nuova contestazione*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001;
- Milanaccio A., "Sviluppo sostenibile: un presagio di speranza" in Gallino L., Salvadori M.L., Vattimo G. (diretto da), *Atlante del Novecento. Volume I*, Torino, UTET, 2000, pp.363-381;
- Milanaccio A., *MIMOSA. Modello Ipermediale di Monitoraggio Sociale e Ambientale*, Torino, Edizioni Sonda, 2001;
- Rifkin J., *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998;
- Rifkin J., *Ecocidio*, Milano, Mondadori, 2001;
- Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999;
- Shiva V., *Biopirateria. Il saccheggio della natura e dei saperi locali*, Napoli, CUEN, 1999;
- Shiva V., *Vacche sacre e mucche pazze. Il furto delle riserve alimentari globali*, Roma, DeriveApprodi, 2001;
- Touraine A., *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973;
- Touraine A., *Critica della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993;
- Touraine A., *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano, Il Saggiatore, 1998;
- UNDP, *Rapporto sullo Sviluppo umano 3. Come ridurre le diseguaglianze mondiali*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993;
- UNDP, *Rapporto sullo Sviluppo umano 10. La globalizzazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999;
- Wuppertal Institut, *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica, Nord-Sud, Nuovi stili di vita*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1997.