

# Globalizzazione e comunità

di [Paolo Dell'Aquila](#)

[paolo@paolodellaquila.it](mailto:paolo@paolodellaquila.it)

Negli ultimi anni il concetto di comunità sembra aver perso molte delle sue capacità esplicative. Ciò è probabilmente dovuto alla rilevanza assunta dalla globalizzazione, che introduce una rivoluzione nei gruppi fortemente ancorati al territorio.

Da un lato si ingenera una straordinaria intensificazione e potenziamento dei flussi di comunicazione, con le nuove possibilità di trasmettere istantaneamente in tutto il mondo informazioni, immagini, conoscenze, idee, favorite dalla telematica e dalla digitalizzazione dei dati.

Dall'altro lato v'è una chiara accelerazione ed aumento di consistenza dei flussi di capitali, di merci e di persone fisiche. Tutto ciò conduce ad un'ibridazione tra culture e stili di vita, che instaura nuovi rapporti fra il locale ed il sistema-mondo.

Questi processi tendono a riorganizzare lo spazio sociale, che è sempre meno caratterizzato da contiguità territoriali, a favore invece di funzionalità sistemiche e mediazioni culturali. Conseguentemente il tempo sociale perde la sua profondità, diviene reversibile, contingente e si verifica un annullamento della variabile spazio. Si genera così una "compressione spazio-temporale" [Harvey 1991], che pare finalmente dar vita al "villaggio globale" di McLuhan. Il risultato è una società frammentata ed in veloce mutamento, ove le informazioni e le merci possono essere veicolate in tempo reale da un lato all'altro del mondo.

Anche Giddens mette in rilievo che la tarda modernità conduce allo sradicamento delle attività sociali dalle particolarità dei contesti di presenza, riorganizzando i rapporti sociali sulla base di grandi distanze [Giddens 1994: 59].

Il risultato si riassume in effetti divergenti: da un lato, la globalizzazione e la contemporaneità degli scambi; dall'altro invece la nascita di contro-movimenti a base regionale che superano la dimensione classica dello stato-nazione. Secondo Robertson [1992] la globalizzazione induce una visione più relativista della realtà, fornendo un insieme di simboli circolanti in tutto il mondo da cui ognuno può attingere per forgiare nuove identità. Da un lato si verifica un effetto "McDonald's", con una progressiva burocratizzazione e massificazione della vita quotidiana ad opera dei modelli e degli stili di vita tipici dell'american way of life. Dall'altro lato, però, sorgono anche nuove identità a carattere difensivo con reazioni fondamentaliste (a carattere religioso, etnico, locale, ecc.). La globalizzazione aumenta le differenze interculturali, garantendo la produzione di stili di vita fra i più disparati, da cui i vari gruppi possono rielaborare delle diverse "culture globali" [vedi Featherstone 1995].

Le relazioni interculturali possono condurre, quindi, a differenti esiti [vedi ad esempio Featherstone et al. 1995; Featherstone (ed.) 1996; Scidà 1990].

Quelli prevalenti, a tutt'oggi, sono o l'integrazione pluralistica di culture diverse ovvero lo scontro fra tradizioni e valori contrastanti. Importanti sono comunque anche i fenomeni di omogeneizzazione (l'emergere di un melting pot a livello planetario) e della mera assimilazione della cultura dominante. C'è chi vede in questo scenario l'avvento di una nuova cultura che, mixando varie tradizioni, costituisce una sorta di *Koiné* linguistica a livello planetario.

Altri, però, sono meno allarmati ed osservano processi di dialogo-incontro reciproco fra culture diverse, i quali permettono a tutti di conservare le rispettive tradizioni, pur accettando il nuovo immaginario proveniente dal sistema-mondo.

In questo senso oggi assistiamo anche alla riscoperta delle identità locali, ad una riorganizzazione del territorio urbano che incide su più livelli. C'è chi legge in questi movimenti la nascita di un nuovo intreccio fra flusso culturale globale e panorami diversi, anche se convergenti verso una ri-localizzazione. Appudurai [1996] e e Boccia Artieri [1998] ci hanno parlato degli incontri (reali e virtuali, nel cyberspazio) di persone, capitali, culture e visioni differenti. L'incontro-dialogo di questi elementi può portare, potenzialmente, al glocalism, alla scoperta di soluzioni localizzate ai problemi derivanti dalla globalizzazione. L'ibridazione culturale è in grado di produrre un *salad bowl*, un'insalatiera etnica di identità multiple e differenziate. Le nuove comunità non possono più essere definite in termini solo geografici, ma sono il frutto di ermeneutiche di gruppo, che filtrando schemi e tradizioni diverse, offrono nuovi spunti all'incontro

interculturale. Il mondo transnazionale, come nota Drucker [1993], ha bisogno di ridefinire se stesso, creando tante vie globali per definire un'evoluzione sempre più mondializzata. Certo, questo genera anche dei fondamentalismi, tante identità difensive, basate sulla chiusura nei territori "noti" contro quelli "ignoti" [vedi Castells 1989]. Tuttavia l'attuale risveglio di identità "antiche" in contrapposizione con la globalizzazione non fa altro che creare anomia, divergenze culturali, problemi di integrazione irrisolti. E' sempre più difficile trovare soluzioni universalistiche ai dilemmi posti dell'integrazione culturale, così come voleva Parsons. Non è infatti ben chiaro quale sia la costellazione di valori che possa favorire l'incontro-dialogo di punti di vista differenti. Non è più ammissibile il ricorso all'*american way of life* per capire il mondo globale e le identità molteplici. La società della globalizzazione sperimenta quindi una polverizzazione di stili di vita divergenti, la cui interazione produce forti difficoltà. Nelle comunità reali come nelle tribù telematiche [da noi analizzate in Dell'Aquila 1999, 2000b, 2000c] risulta difficile trovare dei modelli di convivenza sociale che tengano assieme le opposte spinte verso il globale ed il locale. Come conseguenza, l'immaginario collettivo e le azioni individuali cambiano profondamente, producendo una molteplicità di differenze a livello simbolico. Cominciano quindi ad acquisire importanza i bisogni post-materialistici, l'attenzione per il look, i significati immateriali che tutti veicoliamo nella nostra vita quotidiana. Per comprendere meglio questa mutazione possiamo parlare, come fa Costantino Cipolla, di "società comunicazionale" che "...si distanzia dalla propria fisicità [...dove il] fare che si esonera dall'agire e si sposta verso la virtualità del comunicare [...e la] cultura antepone la conoscenza alle cose stesse" [Cipolla 1997: 462]. Dagli anni Ottanta in avanti i prodotti si sono distinti per un "valore spettacolo" in più, che prescindendo dalle tradizionali funzioni di indicazione di uno standing sociale, li hanno resi delle micro-mitologie culturali da cui ognuno ha potuto attingere per costruirsi la propria identità. La cultura materiale si è trasformata in un immenso sistema di significazione, un linguaggio sociale da cui tutti potevano ricavarne degli stili personalizzati [McCracken 1988; Secondufo 1995; Di Nallo (a cura di) 1997]. Secondo alcuni il processo chiave per comprendere questo passaggio è il fenomeno della "estetizzazione di massa" [vedi per tutti Featherstone 1995], ovvero il diffondersi di stili di vita che esaltano l'immaterialità, la sensibilità cutanea, la ricerca di maschere sociali.

La "quotidianizzazione dell'estetico" [Morra 1992] esalta l'esperire insieme (la condivisione di emozioni comuni), rendendo il consumo un mezzo per creare nuove identità sociali [Dell'Aquila 1997]. Negli anni Ottanta in Italia si diffonde quindi un melting pot, una mescolanza indifferenziata di culture e di valori diversi. Gli atteggiamenti tipicamente americani come il "modello McDonald's" si accoppiano, annullandosi, con filosofie e misticismo orientaleggiante per permettere la riscoperta di sé instabili e frammentati. C'è chi ritiene che l'estetizzazione di massa causi la morte del sociale per l'eccessiva spettacolarizzazione che induce [vedi Baudrillard 1990]. Chi sottolinea questo dimentica però la ricchezza di tribù post-moderne che creano propri simboli, svolgendo anche azioni di utilità sociale.

Negli anni Ottanta la diffusione spettacolare di stili di vita [Fabris 1995; Di Nallo 1998] e mode [Bovone (a cura di) 1997] pare evidenziare più il narcisismo individuale che la coesione di gruppo.

A quel tempo il consumatore medio sembra maggiormente "bulimico" [Weil 1993], rivolto alla creazione di linguaggi sociali, che, tramite la moda, gli permettono di dotarsi di numerosi immagini personalizzate. Da qui l'enfasi sul tribalismo post-moderno di Maffesoli [1988], che sottolinea come l'empatia, il provare emozioni insieme, costituiscano tanti microgruppi che introducono mode effimere e sfuggenti.

E' difficile parlare di tante "comunità" nuove, generate dalla temperie socio-culturale; qui infatti il legame è rappresentato dal clima collettivo, indipendentemente dalla collocazione geografica. Inoltre la coesione sociale di queste entità appare molto debole ed instabile, a differenza di quei gruppi individuati dalla tradizione sociologica.

Le nuove tribù condividono un senso di solidarietà cutaneo, una socialità tattile, prossemica, vitalistica [Codeluppi 1989; Cutolo 1989; Cesareo (a cura di) 1990; Morace 1990, 1996]. L'estetica comune crea un'empatia, un "narcisismo collettivo" che cementa il gruppo, fondandosi su uno stile particolare e risolvendosi in un modo di vita condiviso.

Si diffonde un atteggiamento più maturo, imperniato sulla costruzione di un progetto di consumo individuale. Il nuovo "edonista virtuoso" sviluppa una maggiore autodisciplina e più capacità selettiva. Si crea così un rinnovato equilibrio fra piacere individuale e doveri di solidarietà sociale. Si genera una "ecologia del consumo" [Dell'Aquila 1997, 1999] che punta all'autoconsapevolezza ma anche alla difesa dei diritti del consumatore. Oggi si diffondono sempre più comportamenti sociali caratterizzati da uno "stile etico soft", che ispira una ritrovata solidarietà sociale, un senso di appartenenza che conduce all'autoregolazione, al maggiore rispetto degli ultimi, alla ricerca di nuovi codici di convivenza con gli altri e con la natura. Il nuovo immaginario tende a riconciliare le esigenze di qualità della vita emerse negli anni Ottanta con la tolleranza verso gli attori più svantaggiati, presupponendo (in modo implicito) un nuovo modello di sviluppo.

L'individuo riesce a gestirsi in modo più olistico, come sistema in interscambio con un ambiente (naturale, sociale) ed ad integrarsi meglio nei vari ambiti. Il "popolo di Seattle" e la contestazione alla globalizzazione danno l'idea di come sia necessario rifondare le basi di solidarietà sociale e gli stili di vita in una direzione

che equilibri l'elemento globale con il locale, le tradizioni comuni con i materiali simbolici internazionali. Rispetto ai tradizionali significati del termine comunità, si verificano dei rilevanti mutamenti. Nelle comunità globalizzate il senso del noi spesso è indebolito. Esse divengono fenomeni processuali, in continua trasformazione e, talvolta, anche di autoprotezione contro l'esterno. È difficile ritrovare legami sociali in grado di resistere alla corrosione che la de-localizzazione viene ad innescare.

"Caratteristiche del mondo di oggi sarebbero dunque più in generale comunità di modi di vita, che garantiscono al tempo stesso libertà di e libertà da: gli individui partecipano attivamente alla costruzione di comunità specifiche di significati, ma al tempo stesso sono molto liberi di lasciarne una per passare a un'altra".

Non è più possibile individuare le comunità solo dal dato ecologico, come ha tentato di fare parte della tradizione sociologica. Anche quando si radica in una dimensione geografica, "un luogo diventa una comunità quando la gente usa il pronome "noi". Parlare in questo modo richiede un attaccamento particolare, anche se non locale; una nazione può formare una comunità quando al suo interno la popolazione traduce credenze e valori condivisi in pratiche concrete e quotidiane" [Sennett 1999: 138]. Una comunità rappresenta un gruppo simbolico di autoidentificazione reciproca, i cui limiti e la cui influenza rimangono qualcosa di immateriale. Più cogenti, invece, per la loro organizzazione strutturata e per il fatto su cui sono fondate, risultano le associazioni. Secondo Weber e Maclver queste ultime assumono una loro rilevanza nel mondo moderno, come casi specifici di comunità.

Se invece ci riferiamo alla *Gemeinschaft*, non possiamo non notare che essa è sempre meno fonte di autoidentificazione nella sua variante unicamente territoriale. Più attraenti sono oggi le comunità di attaccamento (che uniscono soggetti sulla base dei sentimenti comuni) e diventano molto rilevanti le comunità di interesse. In quest'ultimo caso a prevalere sono le motivazioni come l'origine etnica, la religione, l'occupazione o il tempo libero. Qui possiamo ritrovare dei legami più forti, di tipo associativo, che si sovrappongono a quelli tradizionali, legati ad esempio al territorio.

La letteratura sul tema, inoltre, dimostra anche che l'identificazione oggi non è unica e totalizzante (relativa quindi ad un solo gruppo), ma si distribuisce su più gruppi, indebolendosi.

Il concetto di comunità viene ancor adoperato in Sociologia, come in filosofia, ma in una accezione debole. Nancy, ne *La comunità inoperosa* [1995], propone un'immagine di un insieme di singolarità individuali che si espongono, pur avendo coscienza della finitezza dell'essere umano. L'essenza di questi gruppi è una relazione sovraindividuale, ma nello stesso tempo transitoria, finita, senza pretese di assoluto.

Marc Augé [1993] illustra la fenomenologia dei "non luoghi" contemporanei, che spogliano il singolo dei suoi attributi identitari, relazionali e storici. I grandi centri commerciali, gli aeroporti, ecc. divengono simboli di un tribalismo eterogeneo, in cui le persone si incrociano, stanno insieme per poco tempo e poi confluiscono in altri noi di quella grande ragnatela che è la società contemporanea. Questo tribalismo post-moderno, basato sull'estetica, sullo stare insieme, sul vivere l'istante eterno [vedi Maffesoli 1992, 1993] è una soluzione che non risolve l'annoso problema delle formazioni comunitarie attuali. Per certi versi, anzi, esso non sembra offrire una spiegazione concettuale sufficiente di quei mutamenti di cui parlavamo all'inizio, ovvero della formazione di un *salad bowl* multietnico che preservi le differenze. La capacità di integrare macro e micro, mondi vitali e flussi transnazionali è il principale nodo che attanaglia le teorie della globalizzazione e che rende necessario ripensare alla natura della comunità nella società contemporanea (vedi il saggio su [Lo spirito della comunità](#)).

## Riferimenti bibliografici

Aa.Vv. (1996), *Technosocialité*, numero monografico di "Sociétés", n. 51.

Ardigò A. (1988), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari-Roma.

Casalegno F. e Kavanaugh (1998), *Autour des communautés et des réseaux de télécommunications*, in "Sociétés", n. 59.

Cipolla C. (1997), *Epistemologia della tolleranza*, Angeli, Milano, 5 voll.

De Kerckhove D. (1993), *Brainframes*, Baskerville, Bologna [ed. orig.: 1991].

- (1997), *La pelle della cultura*, Costa & Nolan, Genova [ed. orig.: 1995].
- Dell'Aquila P. (1997), *Verso un'ecologia del consumo*, Angeli, Milano.  
 - (1999), *Tribù telematiche*, Guaraldi, Rimini.
- Doheny-Farina S. (1996), *The Wired Neighborhood*, Yale University Press, New Haven and London.
- Donati P. (1991), *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano.
- Etzioni A. (1993), *The Spirit of Community*, Crown, New York.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1959].
- Grossman L. K. (1995), *The Electronic Republic*, Viking, New York.
- Haraway D. (1995), *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1991].
- Jones S. G. (ed.) (1995), *Cybersociety*, Sage, London.  
 - (ed.) (1997), *Virtual Culture*, Sage, London.
- Lasch C. (1981), *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano [ed. orig.: 1979].
- Lévy P. (1996), *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1994].
- Loader B. (ed.) (1998), *Cyberspace Divide*, Routledge, London-New York.
- Luhmann N. (1990), *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna [ed. orig.: 1984].
- Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma [ed. orig.: 1988].  
 - (1992), *La Transfiguration du politique*, Grasset & Fasquelle, Paris.  
 - (1993), *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano [ed. orig.: 1990].
- MacIntyre (1988), *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1981].
- Mantovani G. (1995), *Comunicazione e identità*, Il Mulino, Bologna.
- Mazzoli G. e Boccia Artieri G. (1995), *L'ambigua frontiera del virtuale*, Angeli, Milano.
- Meyrowitz J. (1995), *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna [ed. orig.: 1985].
- Morra G. (1992), *Il quarto uomo*, Armando, Roma.
- Picci L. (1999), *La sfera telematica*, manoscritto in corso di pubblicazione.
- Pollini G. (1987), *Appartenenza e identità*, Angeli, Milano.
- Rheingold H. (1994), *Comunità virtuali*, Sperling & Kupfer, Milano [ed. orig.: 1993].
- Rodotà S. (1997), *Tecnopolitica*, Laterza, Roma-Bari.
- RUR (Rete Urbana delle Rappresentanze) e ASSINFORM (1996), *Le città digitali in Italia*, ricerca

disponibile in rete all'indirizzo <http://www.rur.it/iniziat/assinfo/index.htm>

RUR (Rete Urbana delle Rappresentanze) (1998), *Le città digitali in Italia*, Angeli, Milano.

Schuler D. (1996), *New Community Networks*, ACM Press, New York.

Shields R. (ed.) (1995), *Cultures of Internet*, Sage, London.

Smith M. e Kollock P. (eds.) (1998), *Communities in Cyberspace*, Routledge, London.

Stagni (1998), *Un'idea di comunità*, Angeli, Milano.

Stone A. R. (1995), *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Tagliagambe S. (1997), *Epistemologia del cibernazio*, Demos, Cagliari.

Taylor Ch. (1993), *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1989].

Tönnies F. (1963), *Comunità e società*, Comunità, Milano [ed. orig.: 1887].

Turkle S. (1997), *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano [ed. orig.: 1996].

[Inizio pagina](#)