

CULTURE E SOCIETÀ
Collana diretta da Ugo Fabietti

Dal catalogo

Zygmunt Bauman
Società, etica, politica

Antoine Garapon
Chiudere i conti con la storia

Jack Goody
Capitalismo e modernità

Edgar Morin
Terra-Patria

Arjun Appadurai

Modernità in polvere

Dimensioni culturali della globalizzazione

Edizione italiana a cura di
Piero Vereni



Raffaello Cortina Editore

www.raffaellocortina.it

Edizione originale

Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization
© 1996 by Regents of the University of Minnesota, authorized translation from the English edition published by the University of Minnesota Press, Italian edition published by arrangement with Eulama Literary Agency, Roma

Traduzione
Piero Vereni

Copertina
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-448-3
© 2012 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2012

Stampato da
Press Grafica SRL, Gravellona Toce (VB)
per conto di Raffaello Cortina Editore

Ristampe

0	1	2	3	4	5
2012	2013	2014	2015	2016	

INDICE

Le modernità di tutti. Il contributo di Arjun Appadurai al dibattito sulla globalizzazione (<i>Piero Vereni</i>)	VII
Ringraziamenti	3
Introduzione. <i>Hic et nunc</i>	7
PARTE PRIMA	
<i>Flussi globali</i>	
1. Disgiuntura e differenza nell'economia culturale globale	39
2. Etnorami globali. Appunti e questioni per un'antropologia transnazionale	67
3. Consumo, durata e storia	89
PARTE SECONDA	
<i>Colonie moderne</i>	
4. Giocare con la modernità. La decolonizzazione del cricket indiano	117
5. Il numero nell'immaginazione coloniale	147

INDICE

PARTE TERZA

Localizioni postnazionali

6. Sopravvivere al primordialismo	177
7. Il patriottismo e i suoi futuri	203
8. La produzione della località	229
Note	257
Bibliografia	273

LE MODERNITÀ DI TUTTI
IL CONTRIBUTO DI ARJUN APPADURAI AL DIBATTITO
SULLA GLOBALIZZAZIONE

Piero Vereni

Ogni libro sulla globalizzazione è un
moderato esercizio di megalomania.

ARJUN APPADURAI

A CHE PUNTO STIAMO

Il libro che avete tra le mani è stato pubblicato in inglese nel 1996, e alcuni dei capitoli che lo compongono sono stati stesi tra il 1990 e il 1995. Poiché si tratta di un testo che insiste molto sul ruolo della comunicazione elettronica e della rivoluzione informatica nel determinare il dominio dell'immaginario attuale e quindi il mondo in cui viviamo, vale la pena di ricordare che il World Wide Web, cioè il protocollo che ha reso Internet effettivamente disponibile oltre l'e-mail, era nato il 6 agosto 1991, quando Tim Berners-Lee pubblicò una sintesi del nuovo protocollo sulla lista di discussione alt.hypertext. Alla data di uscita di *Modernity at Large*, il motore di ricerca di Google non esisteva (nel settembre del 1998 il sito era ancora in versione "beta"; Yahoo! era nato nel 1994), servizi come quelli oggi offerti da YouTube (che apre nel 2005) venivano già ipotizzati, ma non c'era la tecnologia per attivarli, mentre i social network non erano ancora venuti in mente a nessuno, nemmeno come progetto fantascientifico: Facebook uscì dai campus universitari per diventare accessibile a tutti il 26 settembre 2006, a circa dieci anni dall'uscita del libro di Appadurai. Undici sono invece gli anni che lo separano dal primo iPhone, simbolo di un nuovo modo di concepire la Rete in mobilità, e l'iPad è roba di ieri.

Se la distanza tecnologica sembra abissale, per capire quanto tempo politico è passato dal 1996 basterà ricordare che il libro, che pretende di avere delle cose urgenti da dire sullo stato nazionale e sul suo ruolo nel futuro scacchiere internazionale, è stato scritto ben prima dell'11 settembre 2001, vale a dire prima dell'evento che più di ogni altro ha modificato l'assetto della politica planetaria nel terzo millennio.

Se si ripubblica, per di più in traduzione, un libro del genere, non possono esserci che due motivi. Un primo strettamente celebrativo, legato proprio al periodo storico dell'uscita: un utile documento di una fase che ormai ci lasciamo alle spalle ma che vale la pena di rimeditare alla luce di qualche buona riflessione di quella contemporaneità, come potrebbe appunto essere il volume di Appadurai. Ma ci può essere un altro motivo, meno encomiastico e più utile, vale a dire la tenuta su strada alla lunga distanza, la convinzione cioè che, per il pubblico italiano, il libro abbia ancora molto da dire non solo per ripensare il passato recente, ma anche per aprire squarci di comprensione sul presente confuso che ci circonda. Consapevole che il libro è, come si dice, "oramai un classico", mi accingo nelle pagine che seguono a dimostrarne la tenuta per le scienze umane e in particolare per l'antropologia culturale italiana.

APPADURAI IN POLVERE

Conviene dunque iniziare dalle critiche sollevate dall'impostazione di Appadurai, per vedere se e in che misura a esse si possa controbattere. Utilizzeremo come filo conduttore i rilievi di un altro nome importante legato alla globalizzazione, vale a dire Jonathan Friedman, in particolare l'Introduzione a una raccolta di suoi saggi pensata espressamente per il pubblico italiano (Friedman, 2005), che comprende tra l'altro l'unica traduzione italiana dei primi due capitoli del suo libro più noto (Friedman, 1994a). I nodi critici che vanno affrontati sono i seguenti:

- La globalizzazione non è nulla di nuovo, bensì un processo in corso da secoli, se non da millenni, quindi l'insistenza di Appadurai sull'originalità del momento attuale è fuori luogo.

- L'enfasi posta sugli attuali movimenti migratori esagera le dimensioni del fenomeno (che riguarda comunque una porzione minuscola dell'umanità, formata in grandissima parte di individui stanziali) e trascura il fatto che l'uomo migra da sempre, e quindi ancora si spaccia per novità quel che nuovo in realtà non è.
- La globalizzazione viene presentata da Appadurai come un livello superordinato, e non come la risultante dell'interazione dei livelli locali, producendo un modello che genera una distorsione nell'effettiva comprensione del fenomeno.
- La passione per l'ibridismo e l'attenzione per le origini "meticce" di determinati oggetti culturali sono errori prospettici che dipendono dal cosmopolitismo dei ricercatori. Sul piano sociale, non ha alcuna rilevanza sapere se un oggetto abbia un'origine autoctona o sia il frutto di prestiti e incroci.
- Le disgiunzioni tra i diversi *-orami* semplicemente non ci sono, dato che sono le variabili economiche a determinare la forma dei flussi culturali.
- La profezia di Appadurai sulla fine dello stato nazionale si è rivelata del tutto errata. Oggi gli stati nazionali sono più forti e politicamente più attivi nel contesto internazionale di quanto lo fossero vent'anni fa.

Nihil novum?

Secondo Friedman (ma la critica è stata ripresa da più autori, si veda per esempio Keohane, Nye, 2000) la globalizzazione non è affatto una novità, se con questo termine intendiamo l'interdipendenza o la sistematicità dei rapporti tra diverse società. L'approccio che Friedman teorizza è quello definito "sistemico globale", che parte dalla convinzione che l'unità di analisi della ricerca sociale non possa essere mai una "società" considerata come unità locale autosufficiente, dato che questa si costituisce e si riproduce sempre all'interno di un sistema più vasto, di ordine almeno regionale.

In questa chiave, come vedremo meglio oltre, nel paragrafo "Globale e locale", il livello globale non è mai sovralocale, ma sempre interlocale, è cioè il livello entro cui si costituisce e si riproduce quel che siamo abituati a rappresentare come "locale". Qua-

lunque tentativo di spacciare la globalizzazione come fenomeno recente pecca dunque, almeno implicitamente, di evolucionismo:

C'è un presupposto evolucionistico che sembra funzionare come dogma per gran parte di questo discorso: è l'idea che spostarsi dal locale al globale equivalga a passare a uno stadio superiore della storia del mondo. Come nelle più antiche concezioni della civiltà, solo coloro che appartengono al globale sono veramente *évolués*. Si sono lasciati alle spalle le masse bifolche e reazionarie, per entrare nel nuovo mondo del cosmopolitismo. (Friedman, 2005, p. 26)

In realtà, gli antropologi non hanno certo iniziato a interessarsi negli anni Novanta di fenomeni di interconnessione su scala planetaria. Magari non usavano il termine "globalizzazione" e li chiamavano con altri nomi, vale a dire "contatto culturale", "teoria della modernizzazione", "teoria dello sviluppo", "teoria della dipendenza" o "teoria del sistema mondo", ma fin dalle sue origini – e in modo del tutto evidente dagli anni Cinquanta – una disciplina legata a doppio filo al sistema coloniale doveva porsi qualche domanda sensata sulle conseguenze culturali dell'interdipendenza tra popoli spesso distanti. Certo, il più delle volte gli antropologi si trovavano a maneggiare (quasi sempre in modo critico) impianti teorici elaborati in altri settori delle scienze umane, ma il loro contributo almeno empirico alla documentazione è stato spesso fondamentale.

Si pensi, per citare un caso molto noto, a come Eric Wolf (1982) ha raccontato l'incontro tra Europa e popoli non europei che ha introdotto la modernità. Nel suo lavoro Wolf evidenzia certo il ruolo attivo dei popoli "incontrati", ma resta vero che il punto di partenza delle forze politiche ed economiche che conduce a quell'incontro è ancora tutto europeo. Questo approccio inevitabilmente eurocentrico allo studio dell'assetto globale della dimensione culturale perdurerà sostanzialmente fino a quando non si aprirà una fase di esplicita riflessione antropologica sulla globalizzazione. È questa, per così dire, la novità che trova nei lavori di Appadurai e in quelli di Ulf Hannerz (1996) i risultati più rilevanti dal punto di vista teorico: la realizzazione della "relativa autonomia della cultura simbolica, la cui distribuzione viene considerata lungi dall'essere isomorfa alle sfere politiche ed economiche di influenza" (Brumann, 1998, p. 495). In altri termini,

l'antropologia della globalizzazione inizia quando gli antropologi forniscono al dibattito pubblico la coscienza che l'imperialismo economico e politico non è isomorfo al colonialismo culturale, e che l'impatto che la colonizzazione, la decolonizzazione e il post-colonialismo hanno avuto sulle strutture culturali deve essere valutato con estrema cautela, liberandolo da forme eccessivamente meccanicistiche che identificano il culturale con il sovrastrutturale, facendone di fatto una variabile dipendente (dall'economia).

Nel suo complesso, la questione se la globalizzazione sia nuova o meno sembra ricalcare il dibattito sulla natura dello stato. È sicuro che entità politiche in qualche modo statali esistono da migliaia d'anni, ma è anche vero che solo dall'inizio dell'Ottocento quel modello (fino ad allora disponibile in modo frammentario e povero della tecnologia necessaria alla sua piena implementazione) si diffonde su scala planetaria grazie a un'accelerazione della disponibilità e della qualità degli strumenti di controllo tipicamente statuali. La globalizzazione, se possiamo chiudere questo punto con una battuta, è sempre esistita ma è solo da pochissimi decenni che ha cessato di essere un bene a disponibilità estremamente limitata, ed è questa la novità su cui l'analisi deve focalizzarsi. Appadurai ha sempre sostenuto con chiarezza questo punto, fin dal saggio del 1990 che gli ha dato la fama, "Disgiuntura e differenza nell'economia culturale globale": "Storici e sociologi [...] si sono resi conto da tempo che il mondo è diventato da molti secoli un insieme di interazioni su larga scala, ma nel mondo d'oggi sono implicate interazioni di tipo nuovo e nuova intensità" (*infra*, p. 39). Non c'è, mi pare, alcuna sottovalutazione del fatto che il mondo ha vissuto da secoli forme di interconnessione sistematica, ma il giusto riconoscimento che quel fenomeno ha subito solo da pochi decenni un'accelerazione rapidissima che ne ha mutato la natura.

È tempo di migrare

Ma la critica di Friedman a Appadurai va oltre, e tocca un altro dei capisaldi dell'impostazione di *Modernità in polvere*, vale a dire la convinzione che una delle novità essenziali che costituiscono la dimensione globale della cultura sia data dall'intensità e dalla velocità delle migrazioni:

L'odierna infatuazione per l'“andare oltre i confini”, e l'idea che il mondo d'oggi non li accetti più perché tutti sono in movimento, è un miraggio delle classi medie, e un interessante oggetto d'analisi per conto suo. Se è vero che oggi si muove solo l'1,7% della popolazione mondiale, allora abbiamo motivo di sospettare che le visioni globalizzanti siano basate esclusivamente sulle esperienze degli accademici e di altri come loro, sempre in movimento. (Friedman, 2005, p. 18)

Questa critica può reggere solo a condizione di trascurare il mutamento qualitativo cui sono andati incontro gli spostamenti degli esseri umani nell'ultima generazione, un mutamento che dal punto di vista terminologico la letteratura specialistica ha teorizzato parlando del passaggio dalle *migrazioni* alle *diaspore*. L'innovazione tecnologica dei trasporti, associata alla rapidità con cui si spostano i messaggi intorno al pianeta, ha provocato una profonda trasformazione del modo in cui le comunità e gli individui in movimento si pensano e agiscono come tali. Così, in un saggio dedicato proprio al concetto di diaspora, James Clifford (1997, p. 302) condensa la situazione attuale:

[...] le forme diasporiche della nostalgia, della memoria, e della (dis)identificazione sono condivise da un ampio spettro di minoranze e popolazioni migranti. E popoli dispersi, un tempo separati dalle terre d'origine da vasti oceani e da barriere politiche, si trovano sempre più in relazioni di frontiera con la vecchia patria grazie a un viavai reso possibile dalle moderne tecnologie dei trasporti, delle comunicazioni e della migrazione del lavoro. Aerei, telefoni, videocassette, videoregistratori e mobilità dei mercati del lavoro, riducono le distanze e agevolano il traffico, legale e illegale, fra i luoghi del mondo.

Gli uomini hanno sempre viaggiato cercando altrove migliori condizioni di vita, ma nel farlo dovevano essere disposti a lasciare dietro di sé buona parte dei loro affetti e delle loro conoscenze. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, questo spostamento ha coinvolto milioni di persone in fasi diverse, fino a giungere agli attuali movimenti di popolazioni dal Sud verso il Nord del mondo. Ma se fino agli anni Cinquanta del secolo scorso la tensione fondamentale che si costituiva in questo movimento era quella tra

stanziali e migranti (con i secondi ferocemente tesi per propria volontà o per la pressione dello stato ospite a diventare quanto più rapidamente possibile parte dei primi), la tecnologia associata ai trasporti e alla comunicazione ha mutato lo scenario, producendo almeno tre categorie distinte di raggruppamenti identitari in base al loro specifico rapporto con il territorio.

Migranti. Continuano a esistere i migranti, persone cioè che si spostano, per speranza o per disperazione, da un posto a un altro e intendono l'*integrazione* nel luogo di arrivo come un processo orientato essenzialmente all'*assimilazione*. Si sforzano di imparare rapidamente la lingua del paese in cui sono ospiti o, almeno, pretendono che la parlino i loro figli, per far sì che la loro condizione di forestieri abbia rapidamente fine e si trasformi in piena cittadinanza. I migranti non intrattengono rapporti stabili o continuativi con il posto da cui provengono, e quindi ne costruiscono al massimo un'immagine idealizzata, rapidamente oleografica e sempre più distante dalla realtà. Spesso accettano addirittura una sorta di amnesia che consenta un più rapido inserimento nella comunità di arrivo. L'emigrazione italiana dell'Ottocento (in Francia prima, nelle Americhe poi) era in massima parte concepita e organizzata come produzione di migranti, ben disposti a cedere quote rilevanti della loro identità italiana (spesso solo regionale o locale) in cambio di una prestigiosa e nuova identità "moderna" (francese o variamente americana).

Diasporici. Ma la condizione di migranti, necessaria e senza alternative praticabili (se non quella dell'emarginazione sociale) per quanti partivano fino agli anni Cinquanta, presto si è mutata in una scelta, dato che la possibilità di mantenere contatti costanti con il luogo di provenienza ha reso via via plausibile l'alternativa di sentirsi parte di una *comunità diasporica*. Oggi è, in molti casi, materialmente possibile spostarsi all'altro capo del pianeta per sempre senza abbandonare non solo la lingua originaria di socializzazione, ma anche le abitudini alimentari, i gusti musicali, il panorama politico e i giornali o i programmi televisivi preferiti. Ci si può radicare cioè in un territorio senza perdere il contatto reale (non solo il legame affettivo) con la propria patria d'origi-

ne. Ovviamente, questa disponibilità non è equamente distribuita sul pianeta (immagino sia difficile sentirsi membro della diaspora greca, poniamo, in alcune zone interne di Papua-Nuova Guinea) ma i grandi flussi migratori e le mete principali sembrano rendere strutturale questa condizione, ed è questo il tipo di movimento nello spazio che interessa Appadurai.

Indigeni. Proprio i flussi planetari di merci, messaggi e popoli hanno attivato una nuova consapevolezza della territorialità, che si traduce in politiche di salvaguardia, di recupero e di rinforzo del legame “originario” con il suolo. Un elemento sintomatico del movimento zapatista che il 1° gennaio 1994 (non a caso in concomitanza con l’entrata in vigore del NAFTA, l’accordo nordamericano per il libero scambio) prese il controllo di San Cristóbal de las Casas e di altri centri dello stato messicano del Chiapas è stata la sua capacità di superare le tradizionali divisioni etniche in nome di una battaglia condotta sulla comune provenienza: “Ciò che abbiamo in comune è la terra che ci ha dato la vita e la lotta” (citato in Castells, 2004, p. 87). E non è certo un caso che il leader di quella rivolta, il sedicente Subcomandante Marcos, scrivesse i suoi comunicati sul suo portatile collegato a Internet, facendo di quella in Chiapas la prima “insurrezione nel cyberspazio” come quella del Vietnam era stata la prima “guerra televisiva” (Wilson, 1997, p. 11). Questo esempio, ormai estremamente famoso ma cui potremmo facilmente aggiungerne altri, ci dice ancora una volta che non è *contro* la globalizzazione economica e culturale che prendono forma e si caricano di valenze politiche le identità indigene, ma è proprio *dentro* la diffusione planetaria dell’uniformazione del mercato e dei costumi consentita dall’esportazione dei messaggi e delle ideologie tramite i mezzi di comunicazione elettronica che trovano nuova linfa le identità locali nel loro rapporto antitetico con quanti sono percepiti in movimento. Se non ci fossero i migranti e i diasporici a modificare il senso dell’appartenenza, gli indigeni, con il loro primigenio legame alla terra, non avrebbero ragione politica di essere tali. Prestare attenzione al nuovo ruolo delle persone in movimento è un modo per evidenziare un altro livello dell’interconnessione planetaria, quello della forma delle identità.

Questa tripartizione teorica dello spazio identitario (migranti, diasporici, indigeni) è la conseguenza inevitabile delle nuove forme di spostamento, non della quantità di persone che materialmente si spostano, che può anche essere limitata ma che è divenuta fondamentale perché il modo nuovo in cui gli uomini si spostano costringe a ripensare tutto il sistema delle appartenenze.

L'attenzione che Appadurai presta al ruolo delle diaspore, quindi, non dipende dall'oggettiva dimensione del fenomeno, ma gli deriva dal fatto che seguendo questo nuovo modello di spostamento il gioco classico della modernizzazione (uniformazione a determinati modelli euro-occidentali di valori e stili di vita) non è più plausibile. I viaggiatori possono oggi trasportare con sé porzioni del loro immaginario "indigeno" mentre migrano, filtrare l'informazione che attraversano nel loro viaggio, produrre informazione lungo il loro percorso di spostamento o nel luogo di destinazione. Possono modificare radicalmente il paesaggio culturale che attraversano, non solo e non tanto con la forza dei loro numeri, ma con il peso della loro immaginazione (intesa sempre secondo la prospettiva di Appadurai, vale a dire "come pratica sociale").

Le condizioni attuali di "impossibilità di dimenticare" (Hanerz, 1996) legate alle forme elettroniche di comunicazione e archiviazione fanno dello spostamento odierno delle persone un fenomeno oggettivamente nuovo, se vogliamo finalmente accettare che anche l'immaginazione degli individui sia una variabile in gioco, e non una semplice conseguenza poco interessante di sistemi ben altrimenti rilevanti.

Globale e locale

Per cogliere il senso di un'ulteriore critica all'impostazione di Appadurai da parte di Friedman, si tenga conto che questi si muove consapevolmente entro un'epistemologia strutturalista, in antitesi a tutti i funzionalismi che egli vede come responsabili dell'ideologia dell'evoluzionismo nelle sue diverse forme. Mentre cioè il funzionalismo (Durkheim *docet*) parte dalla convinzione che vi siano istituzioni di tipo "elementare" che andrebbero poi a interagire per costituire forme istituzionali più complesse, lo struttura-

lismo cui si riferisce Friedman afferma che “il mondo non ha mai inizio con delle parti che in qualche modo si uniscano per formare entità più grandi” (Friedman, 2005, p. 21). Le parti, vale a dire le porzioni del mondo che sono alla portata della conoscenza del senso comune, sono espressioni degli interi, senza i quali esse non potrebbero esistere. È insomma la regola “globale” a costituire i contesti locali che diamo erroneamente per unità elementari o minime.

Se questo è un rilievo estremamente utile e accurato, meno preciso è l'utilizzo che Friedman ne fa per criticare Appadurai:

[...] le unità politiche si costituiscono mediante relazioni più ampie all'interno del globale, che è un campo strutturato e non un'unità a sé stante. Questo è il principio basilare dell'analisi strutturalista. Il globale non genera il locale, tuttavia è il campo i cui processi sono necessari e sufficienti per comprendere il formarsi del locale. E il locale non è un comune prodotto globale, propagato per diffusione o generato “dall'alto”, come sostengono Robertson e Appadurai. La localizzazione può essere un processo locale, ma il locale è sempre l'articolazione di uno specifico insieme di pratiche storiche, culturali e localizzate, del suo più ampio campo di forze e delle condizioni della sua riproduzione. (*Ibidem*, pp. 21-22)

La natura paradossale di questa critica alla globalizzazione – intesa dunque come processo superlocale che si imporrebbe dall'alto producendo così il locale – è che troverebbe Appadurai tra i suoi più convinti sostenitori a fianco di Friedman, anche se nella citazione riportata sembra piuttosto esserne un bersaglio polemico. Non c'è veramente nulla nell'intera bibliografia di Appadurai che anche solo implicitamente possa avallare l'idea che il locale sia un prodotto seriale di un livello globale concepito come superordinato. Tutte le considerazioni dell'antropologo indiano (e *Modernità in polvere* offre decine di esempi del suo approccio: dall'indigenizzazione del cricket all'internazionalizzazione del culto della dea Meenaksi; dalle cascate di eventi riprese da Rosenau alle concezioni del tempo lineare imposte dall'uso delle carte di credito *revolving*), tutto lascia trapelare chiara la convinzione fortemente strutturalista che non ci sono unità minime che preesistano alla loro strutturazione sistemica, ma che invece è proprio il piano sistemico a costituire lo spazio di possibilità dentro cui la storia e la cultura localizzate trovano il loro spazio di azione. Su questo

piano non credo si possa individuare nessuna contrapposizione effettiva tra Friedman e Appadurai, e temo che la critica sia generata da una lettura affrettata o dalla sintesi della vulgata che farebbe di Appadurai un ottimista “sostenitore della globalizzazione”.

Per un esempio convincente di quanto in effetti il pensiero di Friedman e quello di Appadurai siano vicini e si nutrano delle stesse fonti, si consideri la seguente citazione:

Le forme specifiche delle varie politiche identitarie nel mondo sono il risultato dell'articolazione delle vite locali e dei processi globali all'interno dei quali le vite vengono vissute. Quindi si tratta di pratiche che si sviluppano in più ampie aree di interazione, e non semplicemente di idee confezionate che circolano per il mondo.

In realtà l'attore sociale individuale è il luogo ultimo di questo insieme prospettico di panorami, poiché questi sono attraversati in ultima analisi da attori che sperimentano e insieme costituiscono formazioni più ampie, in parte a seconda della loro interpretazione di quel che tali prospettive offrono.

Questa citazione è in realtà un ircocervo in cui il primo paragrafo è scritto da Friedman (*ibidem*, p. 23) e il secondo è invece di Appadurai (*infra*, p. 46) e il fatto che, per quanto appesantito da una sintassi poco fluida, il discorso fili concettualmente mi pare la prova migliore che negli scritti dell'antropologo indiano la prospettiva strutturalista è tutt'altro che trascurata o assente. Semplicemente, le strutture, come vedremo anche nel paragrafo “Disgiunzioni e gerarchie di flussi”, si sono messe in movimento e non consentono agevoli schematizzazioni o predeterminazioni sul loro modo di articolazione. Resta forte, però, la convinzione pienamente strutturalista che l'interazione tra le parti sia costante e ineluttabile proprio perché le porzioni che individuiamo altro non sono che elementi di un tutto che non può essere trascurato nell'analisi.

Di chi è la globalizzazione?

Nelle stesse pagine, Friedman solleva una questione importante, che potremmo sintetizzare nella convinzione che la passione per il meticcio, per l'ibridazione e per molti segni *cool* della globalizzazione culturale sia tutta nell'occhio dei ricercatori, ma non

abbia un'effettiva valenza sociale. Insomma, conta poco che gli spaghetti siano stati importati da Marco Polo se vogliamo capire il valore sociale della pasta nella cultura italiana. Con le parole di Friedman (2005, p. 25):

Se gli antropologi e altri – in accordo con una recente tesi diffusionista, che è il prodotto di un ritorno alle radici dentro il sistema globale – si affannano a cercare di scoprire da dove provengano le cose e a mostrare come possano mischiarsi in particolari spazi urbani, questo riguarda solo la loro vita, e non la vera vita sociale. Se è così, allora abbiamo a che fare con l'identità dei ricercatori stessi e ci troviamo nella situazione in cui un "noi" identifica "l'altro". È un modo molto gerarchico di affrontare una descrizione del mondo, non diverso da quello degli intellettuali coloniali che in passato si dedicavano a identificare gli ibridi e i creoli nei loro imperi. Termini come ibridazione e creolizzazione sono altrettanti prodotti dello sguardo globale e appartengono al mondo dell'osservatore, cioè al mondo delle sue esperienze. Sono dei modi per identificare "a distanza" l'esperienza della molteplicità.

Non sarebbe dunque il mondo a creolizzarsi, ma una piccola élite di intellettuali cosmopoliti (tra cui Appadurai) che vede nel mondo un'immagine narcisista della propria condizione esistenziale. Sorprende in questa critica la netta contrapposizione tra mondo del ricercatore e "vera vita sociale", come se chi fa ricerca su questi temi enfatizzando la dimensione "meticciante" della globalizzazione: a) non avesse una vita sociale "vera" cui attingere come base esperienziale; b) non avesse alcuna possibilità di interferire con il proprio giudizio sull'oggetto sociale che sta indagando. Sarebbe quindi solo un'uggia degli antropologi l'enfaticizzazione dell'ibridismo? Ovviamente no, e Friedman deve infatti ammettere "gli antropologi e altri", ma è proprio in quegli "altri" appassionati dell'intreccio, dell'incrocio e della ricerca delle origini che si nasconde la rilevanza delle posizioni alla Hannerz o alla Appadurai. Ovunque sia nato, il gusto diffusionista per la ricostruzione dei collage culturali non è certo patrimonio esclusivo degli antropologi e, come qualunque altra visione del mondo, costituisce un legittimo oggetto di ricerca per l'antropologia culturale. Su cosa si basa, infatti, la convinzione di Friedman che l'attenzione all'ibridismo riguardi *solo* la vita dei ricercatori? Non

escludo che in molti contesti etnografici la “vera vita sociale” sia impegnata in tutt’altro che ricostruzioni diffusioniste, ma posso dire per esperienza diretta (se può valere in questa paradossale disputa l’esperienza di un antropologo come caso di “vita sociale vera”) che sono molti anche i contesti culturali in cui quel gioco dello studio delle origini molteplici del contesto culturale condiviso è parte integrante della struttura identitaria locale, e non il frutto dello sguardo egemonico degli studiosi afflitti da neocolonialismo.

Sembra quasi che l’argomentazione utilizzata da Friedman si muova in parallelo a quella solitamente sollevata contro l’universalità dei diritti umani, che essendo un chiaro prodotto del pensiero occidentale non avrebbero alcuna valenza transculturale. Se in linea di principio (letteralmente: per quanto riguarda il principio, l’inizio) non si può negare che i diritti umani siano stati un prodotto della riflessione filosofica illuminista, appena si accetta una prospettiva storica non si potrà non riconoscere come il discorso dei diritti umani sia stato incorporato nell’ideologia identitaria di alcune popolazioni indigene, forse anche con modalità opportunistiche, ma nondimeno ricostitutive di forme esplicite di appartenenze collettive. Quando nel 1993 i nativi hawaiani aprirono un loro Tribunale Internazionale del Popolo per rivendicare i diritti (umani, civili e legali sul territorio) loro sottratti dagli Stati Uniti, l’effetto fu quello di aprire la loro comunità al linguaggio giuridico internazionale e occidentale, ma questa adozione di un linguaggio preesistente è transitata attraverso un processo di vernacularizzazione che ha di fatto contribuito alla costruzione dell’identità nativa hawaiana secondo principi che sono stati rimessi in circolazione, entrando a far parte di un rinnovato linguaggio giuridico globale. Così Sally Engle Merry (1997, p. 30) sintetizza tale passaggio:

Questi movimenti mostrano come il sistema dei diritti umani che si sta affermando su scala globale non dipende semplicemente dall’imposizione di forme culturali e legali occidentali. Al contrario, i diritti umani sono un testo aperto, disponibile ad appropriazioni e ridefinizioni da parte di gruppi che sono soggetti attivi nel contesto globale del dibattito giuridico.

Quando le riflessioni elaborate dai popoli indigeni grazie al discorso dei diritti umani producono una discussione transnaziona-

le sui “diritti comunitari” che declina in modo originale (e anche contraddittorio) i lineamenti originariamente “individualisti” dei diritti umani, possiamo ancora parlare di qualcosa che apparterebbe *solo* al giurista occidentale? Certo, non sempre le cose vanno in modo pacifico, e la vernacularizzazione rischia a volte di diventare un’imposizione dall’alto di un discorso giuridico eteroprodotto, ma il punto dovrebbe essere chiaro, ed è un punto essenziale nell’impostazione di Appadurai: per quanto possano essere grandi le differenze di potere tra i soggetti coinvolti nella transazione culturale, non è detto che a un dato differenziale economico e politico corrisponda necessariamente un travaso equivalente di contenuti culturali recepiti in modo passivo dal più debole politicamente. Lo spazio di *azione* dei soggetti culturali è spesso più ampio di quel che potrebbe apparire dopo una rigida conta dei saldi economici.

Mi pare che considerazioni simili valgano per l’ibridismo e il meticcio. Non sono certo che si possano individuare con altrettanta precisione le origini storiche del culto recente per le origini e per gli incroci, ma anche se fosse un prodotto occidentale, perché dare per scontato che quell’idea *non* faccia parte di alcuna visione del mondo se non di quella della ristretta cerchia di intellettuali che l’avrebbe prodotta? Chiunque si occupi oggi – per trattare un caso indagato da Appadurai (2002) di cui ho una qualche esperienza diretta – di lotta per la casa e movimenti di *squatters*, sa che nelle metropoli attuali l’ibridazione e il meticcio fanno parte della struttura costitutiva dell’oggetto, vale a dire che molte realtà di attivismo politico e di lotta per la casa pianificano e mettono in atto occupazioni che sono dichiaratamente multietniche, meticce, ibride o come si voglia definirle, comunque tutte intenzionate a fare della loro vita (che non è vita di antropologi) uno spazio di costante confronto con la diversità nel tentativo di produrre una sintesi esistenziale. In una città come Roma le occupazioni di MetropoliZ (Blocchi Precari Metropolitani), di via delle Acacie (Comitato Popolare di Lotta per la Casa), del Porto Fluviale e molte delle occupazioni di Action si muovono dentro un orizzonte culturale in cui la creolizzazione non è nello sguardo dell’osservatore (in questo caso l’antropologo, ben poco diasporico e meticcio solo alla larga, che osserva queste realtà urbane) ma nelle pratiche di “vera vita sociale” in cui i soggetti direttamente

“si affannano a cercare di scoprire da dove provengano le cose e a mostrare come possano mischiarsi in particolari spazi urbani”.

Il punto quindi è chiaro: di chi è la globalizzazione se la si intende proprio come consapevolezza dell'interconnessione, come coscienza dell'interdipendenza e come volontà della commistione? Solo “gli antropologi e gli altri [intellettuali?]” hanno coscienza di vivere in un mondo sempre più interconnesso, mentre tutti gli altri vivrebbero (disperati o beati) nell'ignoranza del loro presunto isolamento e della loro fulgida autonomia fasulla, oppure si può pensare che la globalizzazione per essere tale debba anche essere globalizzazione *per se*?

La risposta a questa domanda è stata fornita da uno dei primi studiosi che si sia impegnato a teorizzare esplicitamente sulla globalizzazione, Roland Robertson, il quale nel suo famoso saggio del 1992 ha dato una definizione ancora oggi perfettamente valida, che insiste su due caratteristiche essenziali: “La globalizzazione come concetto fa riferimento tanto alla compressione del mondo, quanto all'intensificazione della *consapevolezza* del mondo come un tutto” (Robertson, 1992, p. 23, corsivo aggiunto). Appadurai, si può sostenere con forza, ha fatto di questo principio uno dei cardini del suo lavoro: la consapevolezza che la consapevolezza non è (quasi) più un privilegio, che l'oggetto del nostro studio di antropologi non è detto abbia sull'interconnessione del mondo idee molto diverse, o molto più confuse delle nostre. In più, anticipando quanto dirò alla fine di queste mie note, Appadurai è consapevole delle conseguenze che produce sul piano metodologico l'accettazione della fine dell'innocenza del mondo.

Se il mondo si restringe intensificando la rete dei diversi legami che lo attraversa, è inevitabile che questa compressione implichi una maggior conoscenza, e quindi una maggior coscienza del fatto che quella compressione si sta realizzando.

Disgiunzioni e gerarchie di flussi

Finora abbiamo affrontato le critiche rivolte a Appadurai da Friedman nel 2005; vediamo ora quel che aveva da dire nel 1994, vale a dire prima dell'uscita di *Modernity at Large* e facendo riferimento in particolare al saggio “Disgiuntura e differenza”:

Sono d'accordo con gran parte di quanto scrive Appadurai, ma non riesco a vedere le disgiunzioni di cui parla. In termini sistemici globali, c'è un collegamento logico fra la decentralizzazione dell'accumulazione mondiale e la frammentazione delle identità, che fa emergere nuove condizioni di accumulazione locale e di sopravvivenza nell'arena planetaria. Il fatto che l'India possa produrre ingegneri informatici, e che negli anni Ottanta buona parte della California meridionale sia stata comprata da investitori giapponesi, non ha a che fare con delle disgiunzioni, bensì con un sistematico processo di decentralizzazione in atto nell'arena mondiale. (Friedman, 1994b, p. 58)

Questo argomento (che è poi l'argomento alla base della critica di Raymond Williams al postmodernismo come struttura ideologica della modernità postfordista) non coglie nel punto, dato che Appadurai non sta dicendo affatto che le disgiunzioni di cui parla producano l'emergere di nuove conformazioni sociali (che il postfordismo abbia bisogno di nuove forme sociali è ormai un convincimento assodato: ingegneri informatici indiani, proprietari terrieri giapponesi in California), ma piuttosto che quell'emersione non è determinata in modo univoco dal "primato delle infrastrutture", che nel suo modello corrispondono ai tecnorami e ai finanziorami. La disgiuntura di cui parla Appadurai è la rottura con il fondamento marxista che siano le "condizioni materiali di esistenza", vale a dire i modi di produzione (livello tecnologico) e i rapporti di produzione (struttura sociale) a determinare la cultura intesa come strutturazione di valori. Per fare un esempio domestico analizzato secondo i flussi di Appadurai, in alcune aree dell'Italia settentrionale esiste una chiara disgiuntura tra il livello tecnologico, che pretende una mano d'opera specializzata, e l'ideologia localista, che tende a limitare l'afflusso di immigrati (spesso gli unici che dispongono di quelle specializzazioni). L'etnorama che interseca lo spazio produttivo di questa regione, dunque, dipende nella sua forma effettiva (lavoratori immigrati regolari più lavoratori immigrati senza documenti) da un ideorama (riconoscibilmente propugnato da una parte politica) che condiziona il tecnorama del manifatturiero. E poco varrebbe sostenere che, a sua volta, l'ideologia isolazionista e antiimmigrazione delle destre europee abbia come conseguenza (e quindi come suo pos-

sibile obiettivo causante) il calmieramento del prezzo del lavoro (gli irregolari costano meno e possono spingere i regolari a non avanzare rivendicazioni che potrebbero essere viste come eccessive), dato che, di contro, si potrebbe sostenere che l'ideologia del contenimento del costo del lavoro dipende non solo da considerazioni materiali (ottimizzazione della produzione e massimizzazione del plusvalore) ma anche da ideorami come lo sviluppatismo criptorazzista, che vede nel potenziale lavoratore straniero una forma inferiore di espressione umana, la quale può essere limitata nei suoi diritti fondamentali dato che quella sottrazione di diritti viene compensata con la concessione di un lavoro altrimenti destinato a "uno di noi", e quindi nobilitante *ipso facto*. È chiaro che la regressione per giungere all'*-orama* determinante è *ad libitum*, ma quel che conta è il principio di fondo, vale a dire l'impossibilità di predeterminare quale sia il flusso da cui partire per comprendere la catena causante di un dato fenomeno socioculturale. Dentro il sistema dei flussi di Appadurai la lezione del materialismo, per così dire, viene esposta ai suoi limiti. Non che dovessimo aspettare gli *-orami* per andare oltre il determinismo economicista della produzione delle merci – Baudrillard aveva osservato già all'inizio degli anni Settanta che il capitale si occupa sempre più di mercificare segni, che non di produrre merci (Baudrillard, 1972), vale a dire che, nel gergo di Appadurai, i finanziorami si riversano in mediorami almeno quanto in tecnorami –, ma la teorizzazione dei flussi e delle loro disgiunture ci sottrae per forza al rischio di cadere nell'inerzia degli schemi esplicativi preconfezionati. Soprattutto, la disgiuntura ci costringe a collocare spesso gli ideorami e i mediorami al cuore dei nostri modelli, strappandoli definitivamente dal limbo inerte delle *sovrastrutture*. Nella lettura che ne sto proponendo, dunque, Appadurai è più chiaramente postmarxista di quanto non lo giudichi Paolo Barberi (2001, p. 39) quando correttamente individua negli etno-, tecno- e finanziorami la vecchia struttura, e nella coppia idiorami e mediorami "una sorta di ex sovrastruttura". Mentre, infatti, per Barberi il nucleo originario del modello sarebbe invariato "sebbene sottoposto a un processo di continua 'elasticizzazione'", è mia convinzione che non si possa più parlare di "progetto profondamente marxista" – come invece fa Barberi – quando si ammette, come Appadurai,

che alla domanda se i flussi globali siano strutturati secondo una data gerarchia si debba rispondere: “La mia ipotesi [...] è che la relazione tra questi vari flussi, per il modo in cui si dispongono in particolari casi e in forme sociali, sia radicalmente dipendente dal contesto” (*infra*, p. 64). Del resto, il rimprovero materialista di Friedman, tutto rivolto a ripristinare il primato causale del sistema di produzione, sembra confermare questa mia lettura.

La disgiuntura degli *-orami*, per dirla con una formula sintetica, è il promemoria metodologico che il sistema dei media elettronici, liberando completamente l’immaginazione dalle pastoie della tradizione locale, ha mutato il sistema delle relazioni umane, di tutte le relazioni umane, e quindi anche dei rapporti di produzione.

Lo stato è morto, viva lo stato

In *Modernità in polvere* una parte notevole della riflessione è riservata a cogliere il senso e il futuro dell’istituzione che ha monopolizzato la politica mondiale almeno per tutto l’Ottocento e la prima metà del Novecento, vale a dire lo stato nazionale. La posizione di Appadurai, per quanto articolata e sfumata, è sempre stata carica di una progettualità politica, oltre che di un intento analitico. Riflettendo sulle identità transnazionali e sui vagiti (o sull’ipotesi) della postnazione, l’antropologo indiano non ha mai fatto mistero della sua poca simpatia per un’istituzione sentita come sostanzialmente oppressiva e intrinsecamente violenta, anche se questa sua posizione si è esplicitata solo in alcuni scritti successivi (Appadurai, 1998-2002).

Ora, non vi è dubbio che a partire dall’11 settembre lo stato nazionale abbia conosciuto un rilancio potente del suo ruolo, sia come attore della politica internazionale, sia come riferimento istituzionale della vita degli individui, ma le condizioni in base a cui questa ripresa è avvenuta sembrano più confermare che confutare l’ipotesi avanzata da Appadurai nei primi anni Novanta. Quest’ipotesi si può riassumere in tre premesse e una conseguenza.

Prima premessa. Le mutate condizioni economiche (la globalizzazione dei mercati e la finanziarizzazione dell’economia) hanno sottratto all’istituzione statale il principale strumento di contrat-

tazione con i cittadini, vale a dire una prospettiva di sviluppo modernizzante. L'indebolimento del ruolo delle economie nazionali di fronte alla pressione dei mercati globali ha tolto agli stati una potentissima arma di trattativa politica, vale a dire la richiesta ai cittadini di essere fedeli alle loro istituzioni in cambio di una prospettiva lavorativa stabile dentro il quadro del cammino nazionale verso un futuro "moderno" o "sviluppato", concepito come inevitabilmente migliore del presente. Lo stato, semplicemente, non ha più il potere di proporre questo contratto con i propri cittadini, dato che in buona misura non controlla più il sistema economico che "transita" per il suo spazio di sovranità politica: l'economia nazionale è stata sostituita da tecnorami e finanziorami difficilmente imbrigliabili.

Seconda premessa. Le mutate condizioni di comunicazione (l'emergere di una tecnologia mediatica diffusa su scala planetaria che ha messo in circolazione immagini e ideologie provenienti da molteplici e contraddittori centri di produzione dell'immaginario) hanno tolto allo stato il sostanziale monopolio dell'immaginazione dei propri cittadini. Lo stato nazionale moderno era nato proprio come istituzione in grado di riprodurre non solo il sistema di produzione, ma anche i rapporti di produzione, cioè il sistema delle classi e delle appartenenze. Per fare questo lo stato aveva messo a punto gli "apparati ideologici di stato" (Althusser, 1970), in grado di formare i cittadini in modo conforme alle proprie esigenze produttive, e questi apparati erano costituiti sostanzialmente dal sistema dell'istruzione e della comunicazione. I cittadini dello stato moderno si formavano in quanto tali "sotto la dettatura" dello stato nazionale, che attraverso la scuola e i mezzi di comunicazione di massa – in gran parte sotto il suo controllo, diretto o indiretto – imponeva i propri modelli identitari in un regime di sostanziale monopolio. La frammentazione del sistema mediatico attraverso l'innovazione tecnologica ha reso lo stato uno dei molteplici attori (e non il principale) sulla scena globale, e i suoi cittadini, per costituire e sedimentare le loro identità, possono ora attingere a moltissime fonti, pochissime delle quali sono controllate da istituzioni nazionali. Un esempio: la mia generazione è cresciuta con due canali televisivi controllati direttamente dal Governo, mentre

quella dei miei figli dispone di un numero praticamente illimitato di sorgenti di immaginario, provenienti da tutto il pianeta, in larga parte sottratte al controllo di qualunque entità statale.

Terza premessa. Le mutate condizioni dello spostamento degli esseri umani sul pianeta (il passaggio dalle migrazioni alle diaspore in movimento negli etnorami) hanno deterritorializzato le nazioni, che ora sempre meno coincidono con le entità territoriali che pretendono di rappresentarne la forma politica. Questo nuovo sistema delle diaspore ha per gli stati una duplice valenza destabilizzante. Da un lato, infatti, essi si oppongono come possono al movimento degli etnorami dentro il loro spazio sovrano, dato che la produzione di un sistema globale delle minoranze o di una consapevole ibridità culturale sottrae legittimità agli stati nazionali moderni, che hanno sempre fatto dell'omogeneità culturale interna un valore fondamentale. D'altro canto, gli stati – proprio perché i cittadini che emigrano possono mantenere un forte legame diasporico con la “terra madre” anche dopo due o tre generazioni – sono ora costretti a inseguire il loro etnorama nazionale, producendo una versione istituzionale di quel “nazionalismo a lunga distanza” su cui rifletteva Benedict Anderson (1994). Le comunità della diaspora sono oggi in grado non solo di immaginare la loro patria d'origine (o di inventarsene una se è il caso) ma possiedono tutti gli strumenti per essere nutrite nel loro sentimento dalla madrepatria, che può inseguire i suoi figli in giro per il mondo, titillandone il senso di appartenenza come mai aveva potuto fare fino a quando non si sono rese disponibili forme di comunicazione elettronica a bassissimo costo e ad altissima resa. Per sintetizzare questa terza premessa del modello di Appadurai, possiamo dire che gli stati nazionali hanno ora il duplice compito di controllare i migranti (altrui) che arrivano e di tenersi in contatto con i (loro) migranti nel mondo, producendo forme schizofreniche di politiche identitarie, che pretendono dai nuovi arrivati l'adesione a un modello “civico” (diritti e doveri) di appartenenza mentre inseguono in giro per il pianeta un modello “etnico” (sangue e tradizione) di solidarietà con gli espatriati.

Conseguenza. Queste tre premesse sembrano indicare una perdita oggettiva del potere di negoziazione e di controllo dello stato ri-

spetto alle condizioni di vita e alle strategie identitarie dei propri cittadini. L'attuale "ritorno dello stato" si basa essenzialmente sulla securitizzazione, vale a dire su un patto sostanzialmente nuovo tra cittadini e istituzioni, che potremmo sintetizzare con una formula: tu, cittadino, cedimi una quota della tua libertà e io, stato (che non sono più in grado di assicurarti il benessere economico e un modello culturale nazionale), in cambio ti garantisco l'incolumità fisica, bene prezioso che non puoi procurarti da solo. In particolare, questa incolumità riguarderà il tuo diritto di non essere danneggiato dagli immigrati, che come stato provvederò a tenere sotto controllo sia nei loro numeri, sia nei loro comportamenti. Questo patto di securitizzazione non solo altera radicalmente i principi intorno a cui si è prodotto lo stato nazionale moderno, ma proprio perché pone come suo nucleo costitutivo la "messa in sicurezza" degli etnorami dei migranti, deve di necessità basarsi su forme di collaborazione internazionale e accordi transfrontalieri che ne minano ulteriormente il prestigio di istituzione autosufficiente (Buonfino, 2004; Delanty, 2006).

Possiamo quindi dire che, nella forma che Appadurai aveva teorizzato negli anni Novanta, lo stato ha effettivamente perduto gran parte del suo richiamo e del suo potere. Sta riemergendo dalla crisi politica d'inizio millennio grazie a un processo di rifunzionalizzazione che deve ancora completarsi, ma non sembra esagerato sostenere che lo stato moderno teorizzato e praticato dalla politica internazionale fino al 1989 sembra sulla via di una radicale trasformazione che forse non è esagerato descrivere come un inesorabile tramonto.

La crisi economica scoppiata nel 2008 ha confermato, ammeso che ce ne fosse bisogno, quanto i singoli stati siano imbelli nel fronteggiare la finanziarizzazione dell'economia globale e ha dimostrato il controllo su di essa di un'oligarchia composta da agglomerati sempre più transnazionali di banche e agenzie di rating. A questa crisi economica corrisponde un'evidente crisi di legittimazione. Movimenti come la primavera araba, gli *indignados* in Europa e *Occupy Wall Street* negli Stati Uniti e altrove nel mondo stanno a dimostrare che i cittadini non sono affatto felici della perdita di controllo da parte dello stato sull'economia e questo

scontento sta prendendo una forma sempre più diffusa di distacco dalle istituzioni statali. La contrapposizione tra “politici” *in toto* e società civile o “gente comune” è un segnale preoccupante di quanto gli stati siano percepiti da molti dei loro cittadini come gusci vuoti dove può annidarsi solo il privilegio di un’élite sentita sempre più distante dalla vita reale delle persone. Ma ci sono segnali ulteriori dello scricchiolio dello stato come istituzione di riferimento della vita politica, più legati alla sua forma istituzionale e diplomatica.

Se fino alla fine degli anni Ottanta casi come quello di Taiwan, Israele, Repubblica Turca di Cipro del Nord e Sahara Occidentale (stati, cioè, riconosciuti solo da una parte della comunità internazionale) erano eccezioni, tessere un poco sbiadite in un puzzle per altro uniforme di stati nazionali paritari, con il mutamento dell’ordine mondiale seguito alla fine della guerra fredda queste eccezioni non solo non si sono risolte in un senso o nell’altro, ma sono diventate sempre più numerose: il diritto di Israele a esistere non è maggiormente riconosciuto, anzi; Cipro è ancora divisa in due anche se la Turchia ha cercato a lungo di entrare in Europa; con il capitalismo di stato di Pechino, Taiwan è meno importante economicamente ma non per questo meno disputata; il Sahara è sempre più deserto. Cosa sono entità politiche come la federazione della Bosnia e Erzegovina, la Republika Srpska, il Kosovo, l’entità palestinese, il Somaliland, il Nagorno-Karabakh, la Transnistria, l’Abkhazia, l’Ossezia Meridionale? È difficile trovare un nome (o anche più nomi) per questi soggetti, che sembrano tutti vivere (o sopravvivere) non tanto in virtù del loro diritto o di un loro intrinseco prestigio nazionale, ma proprio grazie alla crisi di credibilità dell’istituzione politica che pretendono di incarnare. I quasi-stati, oggi più numerosi che mai, sono la prova più evidente che la tetragona saldezza dello stato come istituzione politica è venuta meno, lasciando spazio a curiose figure intermedie che sopravvivono nelle ombre sempre più cupe della definizione normativa di cosa uno stato dovrebbe essere.

L’11 settembre ci ha costretti a prendere coscienza di un fatto che stava covando da almeno un decennio, vale a dire che gli stati nazionali come attori politici sullo scacchiere internazionale sono ora in compagnia di soggetti nuovi. La guerra asimmetrica ci dice

che uno stato può attaccare un'entità politica deterritorializzata, evento del tutto originale nella storia della politica internazionale, e le battaglie per i diritti umani ci dicono che soggetti collettivi transnazionali come Amnesty International, Emergency e perfino Apple o Wikipedia possono influenzare le scelte politiche e giuridiche degli stati nazionali. La regolamentazione del diritto d'autore, per citare un tipico caso che veniva normato esclusivamente dagli stati e dai trattati internazionali tra stati fino agli anni Ottanta, oggi vede come soggetti attivi dei negoziati le grandi major della musica, le biblioteche digitali di Google e di altri archivi online, l'opposizione di alcune istituzioni culturali nazionali alla digitalizzazione del sapere, le strategie editoriali di Amazon, centinaia di produttori e milioni (miliardi?) di consumatori di software dedicato esplicitamente ad aggirare le norme vigenti.

Se dunque non è morto, non di meno lo stato ha dovuto abdicare al trono di arbitro assoluto della politica e delle identità collettive.

A cosa mira, allora, la critica di Friedman quando afferma: "Le comunità transnazionali possono esistere solo se ci sono delle entità nazionali; obiezione banale, ma facilmente dimenticata o ignorata dai profeti dell'avvento di un mondo postnazionale" (Friedman, 2005, p. 26)? Perché confondere concettualmente il transnazionalismo con il postnazionalismo, quando è chiaro che il primo ha bisogno delle nazioni perché sulla loro ideologia si basa (non essendo altro che un nome diverso per il "nazionalismo a lunga distanza"), mentre la postnazione è un'aggregazione identitaria che supera intenzionalmente i due caposaldi dell'identità nazionale, vale a dire omogeneità e territorialità?

Contestare come poco plausibili forme di identità postnazionali e deterritorializzate mi pare indichi l'incapacità di accettare l'evidenza che le forme di aggregazione identitaria si muovono sempre meno (o in forme sempre più blande) intorno alla nazione canonica centrata su un territorio di cui sarebbe proprietaria legale, e si orientano sempre più facilmente (perché c'è una tecnologia che rende possibile quella facilità, non per qualche mutamento della natura umana) intorno a valori, principi, soggetti e prodotti che non hanno un profilo territoriale o culturale definito.

DOVE SIAMO ARRIVATI

Oggi, esaurita probabilmente la frenesia della novità teorica, possiamo parlare delle conseguenze culturali della globalizzazione con una certa distanza prospettica e provare a tirare qualche somma proprio mentre si parla della sua imminente fine (Robb, 2007; Lordon, 2009) o di una sua ritirata (Quinlan, 2011). Non c'è ragione di contrapporre una globalizzazione "da sempre" a una globalizzazione recente. Molti autori che hanno insistito sull'interconnessione come tratto essenziale per definire la globalizzazione sono concordi nell'ammettere che il mondo ha sempre manifestato, a partire dall'uscita dalla preistoria, forme più o meno vaste di integrazione. I grandi imperi dell'antichità ne sono stati l'espressione più evidente, ma altrettanto chiara è per questi autori la convinzione che a partire dal secondo dopoguerra, e in accelerazione progressiva dagli anni Ottanta, il mondo stia affrontando un tipo di interazione tra le diverse parti che è del tutto nuovo sia per *intensità* (quanto le diverse parti del pianeta possono interagire) sia per *estensione* (fin dove si può parlare di interazione globale, dunque), producendo di fatto un nuovo sistema globale che ha qualità specifiche. Seguendo la falsariga di Eriksen (2007, pp. 3-4) possiamo isolare tre nuclei principali intorno a cui si è sedimentata la peculiarità della fase attuale della globalizzazione e su cui la maggior parte degli autori concorda:

- Un'integrazione economica veramente senza precedenti. Con il collasso dell'Unione Sovietica e dei suoi stati satellite, e la conversione al capitalismo (per quanto "di stato") della Cina, per la prima volta nella storia dell'umanità gli esseri umani vivono in larghissima maggioranza rispondendo alle esigenze di un modello economico uniforme, vale a dire il mercato. Il mondo trasformato in un unico spazio integrato di commercio non è più un sogno (o un incubo) ma un dato di fatto.
- Questa integrazione economica è resa possibile dalla rivoluzione informatica e delle comunicazioni. Chi ha l'età per farlo ricorderà un'immagine del 1990 che ha segnato una svolta simbolica oltre che tecnologica: Luca Cordero di Montezemolo che dalla tribuna d'onore dell'inaugurazione del Campionato

mondiale di calcio parlava in una delle prime epifanie pubbliche del telefono cellulare. A ridosso della rivoluzione che ha portato la telefonia in mobilità consentendo forme di comunicazione inedite, si è aperta in quegli anni la porta di Internet che non sappiamo ancora su quali continenti della comunicazione ci stia spingendo, se non che si tratta di un sistema che produce relazioni di intensità e portata mai viste prima.

- Un terzo aspetto inedito della globalizzazione attuale è solitamente sintetizzato con l'espressione "politiche dell'identità". Proprio grazie alla correlazione tra compressione spaziotemporale e consapevolezza evidenziata da Robertson (1992), a partire probabilmente dal dramma del collasso jugoslavo il mondo si è reso conto che la questione dell'identità non poteva più essere demandata alle politiche degli stati nazionali (com'era stato, in buona sostanza, in seguito alla pace di Westfalia del 1648) e saliva invece alla ribalta della politica internazionale in forme, ancora una volta, sostanzialmente inedite.

Questi tre aspetti consentono di distinguere la globalizzazione che stiamo vivendo negli ultimi decenni da eventuali prodromi, per quanto simili. Se Harold James (2001) poteva paragonare la globalizzazione attuale a tre elementi essenziali del mutamento economico che avevano attraversato l'Occidente alla svolta del Novecento (flusso di capitali, commercio globale, migrazioni), e quindi parlare di "fine della globalizzazione" con l'inizio della Grande Depressione del 1929, resta il fatto che nessuno dei protoglobalizzati precedenti al 1929 poteva comprare *credit default swaps*, leggere online l'edizione del suo giornale locale standosene dall'altra parte del pianeta, conversare con il nipotino attraverso uno schermo di computer o discutere animatamente della lotta politica per il riconoscimento del proprio gruppo minoritario, il tutto avendo una cognizione alquanto precisa di cosa stesse facendo, come abbiamo visto al paragrafo "Di chi è la globalizzazione?".

Ma per tornare alla domanda che ha aperto le nostre riflessioni, oltre queste acquisizioni generali, *Modernità in polvere* ha ancora qualcosa da dire ai lettori attuali? Dopo aver dimostrato che la sua impostazione è stata feconda, oggi lo è ancora?

Si può rispondere positivamente a queste domande, e lo faremo articolando tre punti metodologici rispetto ai quali la lezione di Appadurai è ancora del tutto attuale per chi si occupa di antropologia.

Il ruolo dei media e la messa in moto del mondo

Abbiamo già detto come le critiche a Appadurai sulla discontinuità della globalizzazione non colgano nel segno, in quanto trascurano di considerare proprio quel che di nuovo c'è nelle forme attuali dell'interconnessione planetaria rispetto a tutte quelle precedenti. Il merito di Appadurai consiste nell'aver posto nella giusta prospettiva analitica il ruolo dei mass media nel provocare quella novità. Non ha molto senso dire che "in ogni epoca ci sono popoli organizzati in strutture politiche separate da confini attraversati da processi e organizzazioni *transborder*", come fa Friedman (2005, p. 22), se per enfatizzare la dimensione "continuista" si perde totalmente di vista la specificità del tipo di processi e del tipo di organizzazioni che ora lavorano attraverso i confini. Non c'è nulla, nelle epoche del passato, che si possa paragonare alla telefonia cellulare o alla televisione satellitare per capacità di agire *transborder*, e il salto avvenuto non si può liquidare come un passaggio di scala. Appadurai ci ha reso definitivamente consapevoli di questo, e tutto il modello degli *-orami* può essere letto come un tentativo di rappresentare il fatto che gli oggetti sociali delle nostre analisi non possono più essere considerati statici o isolati. La prospettiva di *Modernità in polvere* è cristallina: la liberazione dell'immaginazione dalle pastoie dei contesti locali attraverso i mediorami e gli ideorami attivati dai media elettronici rende *necessario* impegnarsi nell'etnografia multisituata (Marcus, 1995; Hannerz, 2003). Il campo di ricerca non è più un *posto*, ma un *nodo*, un punto di intersezione e di ricaduta del denaro, degli immaginari, delle ideologie, delle tecnologie e delle persone. Senza il sistema della comunicazione planetaria questo modello non sarebbe possibile, con tutte le sue contraddizioni.

Da un lato, tecnologie come quella televisiva o cinematografica sembrano indicare una crescente uniformità planetaria; dall'altro, però, i contenuti veicolati da quella tecnologia uniforme sono

sempre più variegati. Hollywood, l'industria cinematografica che deteneva il controllo assoluto dei mercati globali fino agli anni Sessanta, oggi subisce l'attacco diretto dell'indiana Bollywood e dell'africana Nollywood, che rivendono il loro prodotto ben oltre i confini regionali. Il mondo della telefonia cellulare e della comunicazione a distanza a basso costo (dominato da tecnologie quali Irc, VoIP e simili) riduce gli spazi ma al contempo li amplifica, perché rende *possibile* mantenere il contatto con persone di cui altrimenti non potremmo avere che flebili notizie, trovandosi a grande distanza. Come abbiamo fatto notare, sono stati i mezzi di comunicazione di massa e i nuovi media a produrre il passaggio dalle emigrazioni alle diaspore, con tutte le conseguenze che queste hanno comportato per il sistema delle appartenenze.

Oggi, gli antropologi che si occupano della formazione delle identità collettive quasi di necessità arrivano a studiare il ruolo dei mass media (Abu-Lughod, 2005) perché hanno incorporato nel loro quadro teorico la convinzione che questo sia in molti casi l'unico modo sensato di fare ricerca sul campo. Se oggi esiste una consolidata antropologia dei media (Ginsburg, Abu-Lughod, Larkin, 2002), è perché la riflessione degli anni Novanta sull'antropologia della globalizzazione ha portato alla ribalta la rilevanza teorica e metodologica della comunicazione. Leggendo Appadurai questa dimensione teorica e le sue ricadute nel modo in cui possiamo impostare e realizzare il nostro lavoro di campo sono ribadite a più riprese: il mondo, attraverso i media, subisce una costante pressione a ridefinirsi mentre si rappresenta e il nostro impegno a descriverlo nell'etnografia non può più prescindere dalle autorappresentazioni e dalle categorizzazioni generate dalla comunicazione di massa.

Quant'è diverso il mondo

Un altro punto su cui la riflessione di Appadurai ha ancora molto da dire per il nostro lavoro di ricerca è il rapporto tra omogeneizzazione ed eterogeneizzazione. Uno dei rischi principali, quando si parla di globalizzazione, notato praticamente da tutti gli esperti ma comunque sempre vivo, è quello di confondere il termine con "uniformazione planetaria", nelle sue diverse accezioni di:

-
- Nuovo *mosaico* planetario delle diversità, nelle due varianti:
 - a) *pastiche* globale (versione ottimista, sul modello di Neverdeen Pieterse, 2004);
 - b) conflitto tra culture (versione pessimista, sul modello di Huntington, 1996).
 - *Omologazione* generale, ancora in due varianti:
 - a) modernizzazione, concepita come processo evolutivo inevitabile (sullo stampo del neoevoluzionismo e del materialismo culturale);
 - b) americanizzazione (di solito giudicata in modo critico ma a volte ancora accolta con indulgenza: vedi Berger, Huntington, 2002).

Modernità in polvere esce mentre ancora è forte la convinzione che una maggior interconnessione del mondo equivalga in buona sostanza a una decrescita della differenza e a un processo di razionalizzazione che produce omologazione (Ritzer, 1993). Su questo punto Appadurai insiste molto, e in modo diretto: “[...] la globalizzazione non [è] la storia dell’omogeneizzazione culturale. Questa idea è il minimo che vorrei il lettore assimilasse da questo libro” (*infra*, p. 20).

Ma il fatto che Appadurai non sia per nulla un sostenitore della tesi dell’omologazione non significa che prediliga allora l’immagine del mosaico (nella variante ottimistica o pessimistica). Più di tutto, il suo lavoro ci costringe a riflettere criticamente sulla quantità di differenza culturale che esiste nel mondo, sulle sue origini e sulle sue secche, e ogni pagina di *Modernità in polvere* ci spinge a ragionare sulla natura complessa di questa relazione, come ha fatto Cristoph Brumann (1998).

Brumann si rende conto che il dibattito tra chi teme la convergenza culturale e chi esalta invece la produzione di differenza nel mondo globalizzato è viziato dalla carenza di dati precisi. Il movimento è sempre duplice, e va chiaramente distinto in un flusso convergente e in uno divergente. Da un lato, il commercio rende disponibili più merci sul mercato globale, riducendo le specificità locali (convergenza). Dall’altro, quella stessa presenza di nuove merci (che hanno soppiantato molti prodotti “locali”) rende possibile articolare stili di vita idiosincratici altrimenti insostenibili, aumentando dunque la varietà locale.

Il tutto è complicato dal fatto che la tecnologia si pone come memoria extrasomatica di lungo termine, rendendo disponibili per un tempo indefinito forme culturali pregresse che altrimenti, con il mutamento in corso, sarebbero andate perdute nell'oblio, mentre le nuove soluzioni "globali" tendono a uniformare le risposte che, a livello locale, venivano date in forme distinte agli stessi problemi. La sintesi è comunque chiara:

Io credo comunque che una lenta *diminuzione* del numero totale di elementi o tratti culturali distinti (a qualunque livello analitico), affiancata da un rapido *aumento* delle *combinazioni* possibili o effettive di questi elementi, sia la migliore ipotesi di lavoro a riguardo degli attuali sviluppi culturali del mondo. (Brumann, 1998, p. 499)

Bisogna dunque affrontare la questione dell'omogeneizzazione e dell'eterogeneizzazione tenendo conto dei campi specifici in cui questi fenomeni si starebbero alternativamente realizzando. Mentre nel campo della politica, dell'economia, della tecnologia, della scienza, della medicina e dei beni di consumo sembra indiscutibile che si stia sviluppando una sorta di cultura globale, o almeno un livello di condivisione molto elevato e trasversale, in altri settori (vita sociale, religione, identità) le differenze sembrano aumentare anziché diminuire. Quel che è interessante, dal punto di vista dell'antropologia culturale, è tenere conto di questo livello di convergenza, proprio per capire in che misura interferisca con il piano della divergenza identitaria. La lezione metodologica di Appadurai è chiara anche su questo punto, e mira all'apprezzamento costante dell'etnografia come unico strumento per misurare con precisione le forme e le modalità della differenza culturale tenendo conto delle sue implicazioni politiche. Come non è possibile predeterminare il nesso causale che unisce i flussi globali, così non si può dire *a priori*, per ogni determinato snodo geografico di identità locale, se il processo in corso produca omogeneizzazione o eterogeneizzazione, e in quali settori. Solo un accurato lavoro di campo potrà fornire il quadro dettagliato dei contesti locali e potrà stabilire quanto l'innovazione culturale venga ostacolata attivamente dall'emergere del culturalismo localista.

Il processo di confronto costante e il conflitto tra diritti e doveri dei diversi soggetti hanno reso infatti la cultura un oggetto del contendere politico su scala globale. La ricerca dell'autenticità e della stabilità in un mondo percepito in rapido mutamento ha fatto della cultura "tradizionale" un oggetto prestigioso e ambito, sempre più gravido di connotazioni politiche. "Quindi, la cultura è percepita in modo sempre meno ingenuo, e molti individui sono oggi più consapevoli di quel che li rende specifici dal punto di vista culturale" (*ibidem*, p. 497). Questo punto, l'autoconsapevolezza del mondo, conduce a un'altra delle acquisizioni fondamentali delle scienze sociali che si debbono anche alla riflessione stimolata dai lavori di Appadurai.

Modernità multiple

Il lavoro empirico dell'etnografia ci porta infatti a constatare come l'Occidente non sia necessariamente al centro del processo di modernizzazione, né come soggetto proponente né come soggetto ricevente. Ci sono spezzoni interi di mutamento, anche culturale, che stanno prendendo piede tra porzioni del mondo non occidentale. Si pensi al successo dei film indiani in Africa occidentale, o all'espansione economica cinese in Africa orientale. La rete indiana Star TV raggiunge oltre un miliardo di spettatori, senza che "l'Occidente" praticamente se ne accorga. Il Giappone sta riscoprendo la Cina e l'India come fonti di spiritualità, e gli esempi si potrebbero moltiplicare. Il senso è evidente:

Chiaramente, non tutti i flussi culturali sono mediati dal centro, e i paesi occidentali non sono necessariamente il fulcro dell'adulazione – o anche del rifiuto – come spesso invece si crede. (*Ibidem*, p. 500)

Nel medesimo saggio Brumann riporta il contenuto di un bellissimo lavoro di Katy Gardner (1995) che sintetizza con precisione questo spazio per forme alternative di modernità segnate da una dimensione universalistica non originata dall'Occidente. I bangladesi, nel corso del Novecento, hanno guardato alla Gran Bretagna come a un luogo privilegiato di emigrazione. A mano a mano che le opportunità di raggiungere l'Europa sono diminuite,

molti hanno optato per i paesi del Golfo Persico, più vicini a casa. Le condizioni economiche erano peggiori rispetto al Regno Unito, ma questa carenza è stata compensata dalla minore distanza e da una nuova consapevolezza religiosa. La religiosità musulmana specifica del Golfo, area dove si collocano i luoghi sacri dell'Islam e dove è forte una fede rigorosamente scritturale, ha influenzato le credenze degli immigrati, che a loro volta hanno condizionato il culto bangladese locale dei *pir*, gli uomini santi famosi per i loro poteri taumaturgici. Questi sempre più stanno abbandonando le loro prerogative "magiche" per ricollocarsi come esperti delle Scritture, convertendo quindi la loro immagine locale sullo sfondo di un Islam *globale* che si pone come modello alternativo di modernità per molti bangladesi; modello, si badi bene, in cui l'Occidente c'entra poco o nulla.

La lezione forse più importante che possiamo ancora oggi trarre dal lavoro di Appadurai è proprio la ricaduta che ha il modello degli *-orami* sulla concezione comune della modernità e della globalizzazione, che si apre a una pluralità di interpretazioni e prospettive tutta inscritta nel titolo del volume, che in una traduzione più letterale potrebbe suonare: "Modernità in libera uscita". In un recente saggio, Bjørn Thomassen (2012) individua almeno ventidue espressioni utilizzate nella letteratura antropologica per indicare forme alternative o molteplici di modernità, elaborate per sostituire la versione monolitica di modernità tipica del paradigma evoluzionistico che ha dominato le scienze sociali fino al secondo dopoguerra. Elaborando una riflessione di Hannerz, Thomassen si chiede:

In altre parole, abbiamo a che fare con "varietà della modernità" o con modernità "veramente" multiple? Sostanzialmente, questa domanda dipende da una contrapposizione di fondo tra una concezione della modernità nata in Occidente e che si è poi diversificata e "moltiplicata" con l'espandersi dell'Occidente stesso, e una concezione diversa, che riconosce invece diverse sorgenti della modernità (ed è evidente che Hannerz opta per questa seconda concezione). (*Ibidem*, p. 167)

In questa annotazione, che vede Hannerz e Appadurai schierati saldamente sullo stesso versante, sta la ricchezza teorica di *Modernità in polvere* e tutta la sua attualità metodologica. L'altro non è

solo un soggetto che patisce (in varie forme) la *nostra* modernità (occidentale e spesso americana), accettandola in modo subalterno, resistendovi in modo antagonistico o mischiandosi con essa in un trionfo di ironia. L'altro, insomma, non ha sempre bisogno della versione occidentale per fare i conti con la modernità e se sicuramente l'incontro (coloniale) con l'Occidente va tenuto in debito conto, altrettanto peso deve essere lasciato alle forme autonome, parallele e alternative di mutamento culturale che stanno attraversando il pianeta.

La consapevolezza dell'interconnessione planetaria non è quindi un prodotto da esportazione euroatlantico, e la *agency* dei soggetti culturali non nasce sempre, o solo, dal confronto con la soggettività occidentale. In breve, *le* modernità in polvere di Appadurai provincializzano l'Occidente, ne fanno una porzione dell'ecumene globale, non necessariamente la più importante.

Per dare un'indicazione della freschezza di questa posizione, non resta che confrontarla con quella di Peter Berger, che nell'Introduzione a un corposo volume dedicato nel 2002 alle "molte globalizzazioni" riassume pari pari le convinzioni espresse in un saggio precedente (Berger, 1997) e ammette candidamente:

Si ipotizza che la sfida provenga da una cultura globale emergente, in massima parte di provenienza occidentale e anzi statunitense, che penetra il resto del mondo sia a livello di élite sia nelle classi popolari. La reazione da parte delle società colpite da questo processo varia lungo una scala ai cui estremi si collocano l'accettazione e il rifiuto, con posizioni intermedie di coesistenza e di sintesi. Credo che questo quadro generale sia ancora valido. Tuttavia, bisogna aggiungere uno spettro ben più variegato di reazioni da parte delle società oggetto, incluse quelle reazioni che vengono attivate dai governi. (Berger, Huntington, 2002, p. 2)

Ci si chiede quali mai potrebbero essere le reazioni da includere in questo modello meccanico se si volesse provare a descrivere il caso bangladesese appena ricordato. In un modello fatto di centralità euroatlantiche tutte fallacemente protese a "penetrare" società-oggetto il cui margine di azione si limita alla risposta allo stimolo, non si capisce proprio come sia possibile individuare forme alternative di globalizzazione (o di modernizzazione). E non è

certo un caso che nella raccolta di saggi curata da Berger e Huntington non vi sia alcun riferimento ai lavori di Appadurai e di Hannerz, che invece sono tutti orientati a superare una volta per tutte l'etnocentrismo occidentale, non per mal concepiti moralismi, ma per il semplice fatto che qualunque modello unidirezionale e statico del mondo (noi diamo, loro prendono) è destinato a fallire sul piano descrittivo e analitico.

Per chi pratica l'antropologia, la lezione metodologica che si può trarre da questa deoccidentalizzazione del mondo è estremamente preziosa, perché toglie il terreno sotto i piedi al paternalismo dell'etnografia.

Non abbiamo più l'obbligo morale di preservare dall'oblio forme culturali che abbiamo contribuito a distruggere: quelle forme sembrano cavarsela egregiamente da sole, sopravvivendo, lottando, mischiandosi secondo progetti di vita in cui il nostro ruolo è del tutto secondario. E non abbiamo neanche più il compito di "dare voce a chi non ha voce" o di guidare "l'ingresso nella storia" delle classi strumentali e subalterne, che sanno invece trovare forme di espressione autonoma e soggettività interne in grado di rappresentarle nell'arena globale della politica delle identità.

Pensare al mondo come a una rete di modernità plurali veramente alternative (antagoniste o collaborative), per quanto sia un'operazione pericolosa sul piano teorico perché alla fine rinvigorisce proprio quell'idea occidentale di modernità contro cui ha preso vita (Thomassen, 2012), ci riconduce, come antropologi, a più miti consigli e a più modesti obiettivi. Invece di scoprire le leggi del comportamento umano, invece di essere per forza l'avanguardia intellettuale di qualche visione del mondo "più vera" delle altre, forse dovremmo far sì che la nostra disciplina, l'antropologia culturale, si offra con umiltà come uno spazio condiviso di descrizione e reciproca comprensione tra le diverse modernità. Questa lezione di modestia profonda, che mi pare emerga dalla lettura di Appadurai, potrebbe sembrare una regressione delle nostre ambizioni politiche e scientifiche, ma non è detto che, per il mondo in quanto tale, sia una perdita e non un guadagno.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABU-LUGHOD, L. (2005), *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*. University of Chicago Press, Chicago.
- ALTHUSSER, L. (1970), "Ideologia e apparati ideologici di Stato". In *Critica marxista*, 5, 1971, pp. 23-65.
- ANDERSON, B. (1994), "Exodus". In *Critical Inquiry*, 20 (2), pp. 314-327.
- APPADURAI, A. (2002), "Deep democracy: Urban governmentality and the horizon of politics". In *Public Culture*, 14 (1), pp. 21-47.
- APPADURAI, A. (1998-2002), *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione* (ed. it. a cura di P. Vereni). Meltemi, Roma 2005.
- BARBERI, P. (2001), "Globalizzazione: scienze sociali e cultura globale". In SOBRERO, A.M. (a cura di), *Culture della complessità. L'antropologia nel mondo contemporaneo*. Cisu, Roma, pp. 1-57.
- BAUDRILLARD, J. (1972), *Per una critica dell'economia politica del segno*. Tr. it. Mazzotta, Milano 1978.
- BERGER, P.L. (1997), "Four faces of global culture". In *The National Interest*, 49 (Fall), pp. 23-30.
- BERGER, P.L., HUNTINGTON, S.P. (2002) (a cura di), *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford University Press, Oxford-New York.
- BRUMANN, C. (1998), "The anthropological study of globalization: Towards an agenda for the second phase". In *Anthropos*, 93 (4-6), pp. 495-506.
- BUNFINO, A. (2004), "Between unity and plurality: The politicization and securitization of the discourse of immigration in Europe". In *New Political Science*, 26 (1), pp. 23-49.
- CASTELLS, M. (2004), *Il potere delle identità* (II ed.). Tr. it. Egea-Università Bocconi, Milano 2004.
- CLIFFORD, J. (1997), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- DELANTY, G. (2006), "Borders in a changing Europe: Dynamics of openness and closure". In *Comparative European Politics*, 2 (3), pp. 183-202.
- ERIKSEN, T.H. (2007), *Globalization. The Key Concepts*. Berg, Oxford-New York.
- FRIEDMAN, J. (1994a), *Cultural Identity and Global Process*. Sage, London.
- FRIEDMAN, J. (1994b), "Sistema globale, globalizzazione e parametri della modernità". Tr. it. in *La quotidianità del sistema globale* (ed. it. a cura di F. La Cecla e P. Zanini). Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 39-79.
- FRIEDMAN, J. (2005), *La quotidianità del sistema globale* (ed. it. a cura di F. La Cecla e P. Zanini). Bruno Mondadori, Milano.
- GARDNER, K. (1995), *Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. Clarendon Press, Oxford.
- GINSBURG, F.D., ABU-LUGHOD, L., LARKIN, B. (2002) (a cura di), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. University of California Press, Berkeley.

- HANNERZ, U. (1996), *La diversità culturale*. Tr. it. il Mulino, Bologna 2001.
- HANNERZ, U. (2003), "Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography". In *Ethnography*, 4 (2), pp. 201-216.
- HUNTINGTON, S.P. (1996), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Tr. it. Garzanti, Milano 1997.
- JAMES, H. (2001), *The End of Globalization. Lessons from the Great Depression*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- KEOHANE, R.O., NYE, J.S. JR (2000), "Globalization: What's new? What's not? (And so what?)". In *Foreign Policy*, 118, pp. 104-119.
- LORDON, F. (2009), "Fin de la mondialisation, commencement de l'Europe?". In *Le monde diplomatique*, 6 (663), pp. 6-7.
- MARCUS, G.E. (1995), "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". In *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- MERRY, S.E. (1997), "Legal pluralism and transnational culture: The *Ka Ho'Okolokolonui Kanaka Maoli* Tribunal, Hawai'i, 1993". In WILSON, R.A. (a cura di), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London-Sterling, VA, pp. 28-48.
- MILLER, D. (1994), *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Berg, Oxford.
- MILLER, D. (1995) (a cura di), *Worlds Apart. Modernity Through the Prism of the Local*. Routledge, London.
- NEVERDEEN PIETERSE, J. (2004), *Mélange globale. Ibridazioni e diversità culturali*. Tr. it. Carocci, Roma 2005.
- QUINLAN, J. (2011), *The Last Economic Superpower. The Retreat of Globalization, the End of American Dominance, and What We Can Do About It*. McGraw-Hill, New York.
- RITZER, G. (1993), *Il mondo alla McDonald's*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1997.
- ROBB, J. (2007), *Brave New War: The Next Stage of Terrorism and the End of Globalization*. John Wiley and Sons, Hoboken, NJ.
- ROBERTSON, R. (1992), *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*. Tr. it. Asterios, Trieste 1999.
- THOMASSEN, B. (2012), "Anthropology and its many modernities: When concepts matter". In *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18, pp. 160-178.
- WILSON, R.A. (1997), "Human rights, culture and context: An introduction". In WILSON, R.A. (a cura di), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London-Sterling, VA, pp. 1-27.
- WOLF, E. (1982), *L'Europa e i popoli senza storia*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1990.