



**Citation:** D. Inglis, A.-M. Almila (2020) Un-Masking the Mask: Developing the Sociology of Facial Politics in Pandemic Times and After. *Società Mutamento Politica* 11(21): 251-257. doi: 10.13128/smp-11964

**Copyright:** © 2020 D. Inglis, A.-M. Almila. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Un-Masking the Mask: Developing the Sociology of Facial Politics in Pandemic Times and After

DAVID INGLIS, ANNA-MARI ALMILA

### INTRODUCTION

The story goes that, when he was asked what he thought were the consequences of the French Revolution, the Chinese Premier Zhou Enlai replied that it was still too early to tell. The same can be said of the Covid-19 pandemic. No-one knows yet how the pandemic and its multiple and complicated effects will alter the textures of all aspects of life, human and non-human, across the planet in the coming years and decades. But it is already clear that, sociologically speaking, some of the consequences are already obvious in general terms. Existing social inequalities and power imbalances have been variously reinforced, extended, and worsened. This is so in terms of all the major sociological axes: class, gender, ethnicity, sexuality, age, location, legal status, and suchlike (Steele 2020). Meanwhile, new inequities are being forged. Conversely, potential novel forms of solidarity and positive social transformation may be in the making, including in terms of modes and forms of citizenship. This is the terrain that a new sociology of masks, masking and facial politics will now have to grapple with.

In the normative terms of critical sociology, both negative and positive processes are currently at play, even if the former seem likely to outweigh the latter. This is certainly the case in one of the most striking phenomena of what could be called Covid-19 times, namely the sudden appearance across most parts of the globe of facemasks, worn as protection against infection. Although such masks have been common in many parts of East Asia for a considerable period of time, especially in the wake of the SARS crisis of 2003 (Syed et al 2003), mass masking has not been a central feature of social life in most other world regions until Covid-19 struck. And just as the disease most likely came from East Asia and spread across the planet, so too has mass masking seemed to spread from there too, following in the wake of the virus. Covid-19 and its attendant masking practices are twin and inseparable elements of a certain kind of *Asianification of the world* (Park 2019). Of course, the sociologist must be vigilant in making such claims: that apparently neutral statement is itself a kind of observation which right-wing political actors

may choose to reframe and promote for their own purposes<sup>1</sup>.

#### FROM THE ANTHROPOLOGY OF MASKS TO THE SOCIOLOGY OF MASKING

It is now clear that both masking practices and the politics surrounding masking have rapidly become major social phenomena in most parts of the world, and therefore they merit serious sociological attention. Masking has not been of great interest to sociology up until now. When issues to do with masks have entered the discussions of sociologists and related scholarly practitioners, it has mostly been more at the level of metaphor than of concrete materiality. Goffman-inspired analyses of “face work”, for example, are well attuned to the idea that when persons perform their identities, social roles, emotional states, and other things to other people, they are “putting on a mask”, just like an actor in an ancient Greek play who would put on a physical mask to communicate similar matters to the audience (Goffman 1967).

But the study of physical masks *per se* has generally been left to other disciplines, especially anthropology. There is a large anthropological literature (summarised in Inglis 2017), dating back many decades, as to the roles physical masks play in social life, especially in explicitly ritualised contexts. Some of the major findings from that literature are as follows. Because masks stylize the human face, they are intimately associated with the projection of personal and social identities, as well as transformations of identity. Since at least ancient Greece, Western culture has had obsessions with the – mostly negative – social consequences of covering the eyes, because these are assumed to be the “windows to the soul”, and so covering them means hiding one’s true character and intentions. But outside the West, it has often been the covering of the nose, mouth or ears that has been the focus of symbolism, attention, and concern. Masks often thematise and dramatise issues of life and death. Masks are objects often invested with great power. For example, they can operate as forms of protection, especially in ritual settings. If “we compare a shaman’s mask and an astronaut’s helmet, we find that they are not so dissimilar if we understand them both as protective armour” (Nunley 1999: 7).

Masks are also ambiguous objects, and their wearers can be responded to by other people in ambivalent ways, especially as the masked persons may be understood as

dangerous. Mask-based performances to audiences may work or may fail, depending on how non-masked others react. Masks are strongly associated with both social order and disorder. In terms of ordering the world, masks can be used by religious functionaries in benign ways to frame and reconcile social and cosmological tensions. Masks may also be used by some violently to impose a specific vision of social order on others, such as in the case of masked figures like Ku Klux Klansmen terrorising other people. Masking practices are often highly gendered. In many societies, masked men in secret societies have sought to impose gendered norms on women, although the latter may resist such attempts (Inglis 2017). Masks are also bound up with social disordering and re-ordering. Masks play significant roles in the representation of crime and deviance. Avenging figures like Batman, Zorro, and the Lone Ranger gain power to right wrongs by being masked. Authority groups have often been concerned that masking allows people to do things they otherwise would not be able to do or would not even think of doing. For example, in early modern Catholic Europe, both Christian and secular authorities were worried about the scope for outrageous behaviours among the masked crowds of carnival festivities (Twycross and Carpenter 2002).

Overall, the anthropological literature shows that, across the world and throughout history, the mask and associated practices have been marked by deep ambivalences, and these have also been strongly connected with social contradictions and the resolving of them. Sociologists should now be reading that literature for clues as to how to understand in new and deeper ways the many facets of Covid-19-related masking, as well as the politics which surround such phenomena. That way, current masking practices and politics can be compared with what we already know about such matters, and how masking has played out in different societies around the world at different times. Only then will the true specificity and novelty of Covid-19-related masking become really apparent. The sociology of masks certainly has an important role to play here, as it can be particularly attuned to the nuances of everyday practices, whereas the anthropology of masking has tended much more to focus on highly ritualised times and spaces, which are deliberately set apart from quotidian rhythms and dynamics.

Any sociological study of masks and masking practices and politics needs to address two fundamental questions to its specific empirical subject matter. These are: *what is involved*, and *why has this happened*, or *why is it happening?* Answers to the latter question may come at a range of levels, stretching from immediate, micro-

<sup>1</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2020/apr/30/donald-trump-coronavirus-chinese-lab-claim>.

level situations, to broader cultural contexts and social-structural conditions, both national and transnational, through to the kinds of more general “anthropological” phenomena to be found across time and space, and which have occurred before, albeit with different local colourings, at other times and in other places (Inglis 2017).

#### REINFORCING AND EXTENDING SOCIAL PROBLEMS AND FRACTURES

Certain illnesses and diseases, such as cancer and AIDS, have often been spoken about as if they were independent and quasi-conscious actors in themselves, which are somehow actively evil in intent (Sontag 1989). There are similar kinds of discourses circulating worldwide today about Covid-19. But the sociologist can see that social order is deeply reflected in, and refracted through, the Coronavirus. Hence it is misleading, because it is un-sociological, to speak of Covid-19 as an independent and wholly autonomous actor, and of its multiple effects as if they derived from that actor alone. A properly sociological understanding would instead say that the real issue is how the virus has been *handled* by multiple collective actors. How governmental and health authorities in a region or country have organised their responses to the virus has in fact shaped what the virus “is” and what it can do. It is not the virus “itself”, but rather the different sorts of social organisation of the virus, that have produced the various observable effects, which in popular parlance are instead ascribed directly to the virus, as if it somehow acts on its own. If both the virus and its consequences are thoroughly bound up with forms of social organisation, then it follows that existing social problems and fractures, which are (mostly unwittingly) expressed in policies and initiatives intended to deal with the virus, will then be made manifest in the handling of the pandemic. That in turn will profoundly shape the nature and effects of the virus in a specific territory (Strong 1990). This includes in terms of gender inequalities, with women being affected more dramatically than men<sup>2</sup>.

For example, deep-seated forms of classism, sexism and racism may be expressed in policies and practices, such that the handling of the virus is deeply marked by these, making classist, sexist and racist outcomes of the pandemic situation highly likely. Therefore, in terms of masks worn as responses to the virus, we would expect masking practices to be thoroughly bound up with these

dynamics and with the existing social divisions, fractures and inequalities which underpin them. Although it is still too early to expect fully-fledged social scientific studies of such matters, journalistic evidence has begun to give us an idea of some elementary dynamics at work in and across different places.

We can already see that the virus inordinately affects and kills disadvantaged social groups, because the already-existing patterns of disadvantage create the lines along which the spread of the virus proceeds. Wearing a mask in overcrowded ghetto conditions will not save you from infection, nor will it do so if you are working in a job associated with low paid workers (Marà and Pulignano 2020). Nor will a mask protect you if you are of a despised social minority. Indeed, quite the opposite may be true. To take examples just from the specific realm of policing: a black man may fear to walk into a shop in the USA while masked, for fear of being taken for a robber and then arrested or shot by the police<sup>3</sup>; and corrupt police officers in Mexico may use alleged violations of new masking rules as the excuse to arrest or even kill poor and/or indigenous people<sup>4</sup>.

Conversely, for the relatively socially privileged, and certainly for social elites, wearing a mask, including those made by fashion designers, is more a lifestyle choice than an enforced necessity, because the social spaces in which the privileged operate are much less likely to be highly infectious. Nonetheless, there have been various high-profile cases of elites catching the virus when it invaded their otherwise protected, peaceful and secluded locales, which then created calls for masking to be made compulsory in these previously untroubled enclaves<sup>5</sup>. More generally, across both more and less privileged social locations, masking can entrench and exacerbate existing divisions of politics and politicised identities, with masks becoming highly-charged symbols in ongoing culture wars. In the USA, wearing a mask has been taken as a sign of being a Democrat, and therefore anti-Trump, which then brings the risk of the mask-wearer being thrown out of stores and other places where the owner has right-wing political allegiances<sup>6</sup>. Sociology of masking will need to pay close attention to the mechanisms whereby masks will likely become ever more highly politicised in multiple other national and regional contexts.

<sup>2</sup> <https://www.theguardian.com/world/2020/may/29/covid-19-crisis-could-set-women-back-decades-experts-fear>.

<sup>3</sup> <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/07/black-men-coronavirus-masks-safety>.

<sup>4</sup> <https://www.theguardian.com/world/2020/jun/05/mexican-arrested-for-not-wearing-face-mask-later-found-dead>.

<sup>5</sup> <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/04/brazils-super-rich-and-the-exclusive-club-at-the-heart-of-a-coronavirus-hotspot>

<sup>6</sup> <https://www.theguardian.com/us-news/2020/may/22/us-stores-against-face-masks>.

## REFORMING CITIZENSHIP AND SPACE

Masking does not only reflect and reproduce existing social problems. It is also thoroughly tied up with the creation of new social dynamics. A central issue of Covid-19-related masking is the degree to which it is practiced by the majority or a minority of a given population. For at least two decades, mass masking has been the everyday norm in many East Asian cities. In such contexts, not to wear a facemask is likely to be considered as a deviant act, a rebellion against the social norm of covering the lower half of the face. However, in locations where masking has only started to become a mass phenomenon within the course of a few months, the norm of whether to mask is more ambiguous and open to contestation.

Some countries have made wearing masks in public mandatory. Countries that had imposed the wearing of masks by the end of May 2020 included Venezuela, Vietnam, Czech Republic, Slovakia, Bosnia and Herzegovina, Colombia, UAE, Cuba, Ecuador, Austria, Morocco, Turkey, El Salvador, Chile, Cameroon, Angola, Benin, Burkina Faso, Equatorial Guinea, Ethiopia, Gabon, Guinea, Kenya, Liberia, Rwanda, Sierra Leone, Zambia, Nigeria, Israel, Argentina, Poland, Luxemburg, Jamaica, Germany, Bahrain, Qatar, Honduras, Uganda, France, Spain, South Korea and Lebanon<sup>7</sup>. These regulations vary in terms of how comprehensive they are, ranging from dealing with anywhere outside the home, through to specific public places, such as public transport or supermarkets. Sanctions and law enforcement regimes vary greatly from one country to another.

In cities and states where masking in public, or at least in certain public settings, has been made legally mandatory, the masking norm has the whole legal apparatus of the State underpinning it, even if actual enforcement of the norm by police and other authorities may be patchy or mostly non-existent. But legal enforcement confers at least some degree of moral authority to public masking, rendering any attempts by individuals not to obey the rules more likely to be subject to informal sanctions by other people, ranging from non-masked persons being openly avoided by others as they pass by, or being looked at with horror, as well as being met with various forms of negative verbal comment, which can be more or less nakedly hostile.

In situations where masking is legally obliged, wearing a mask is formally a mark of observing legality, as well as implicitly a sign of good citizenship. The act of not wearing a mask is the opposite of both these fac-

tors. We might expect the wearing of a mask over time to take on the characteristics identified by Foucauldian scholarship on governmentality (Rose et al 2006). First, as a form of self-control, whereby the person regulates, more consciously or more unreflectively, their own behaviour, in light of behaviours that certain authorities demand. Second, as a mode of “care of the self”, whereby governmentality segues into an ethics of looking after both one’s body and one’s ontological security, through the act of masking. Moreover, care of the self in turn melds into “care for others”, if the masked person understands their practice in light of certain kinds of medical evidence that they may have been exposed to, either through official channels or more informally, to the effect that donning a mask is more about oneself not infecting others, rather than being protected from others. The latter case is a form of *mask-based citizenship practice*.

The situation is likely very different in places where masking is not legally enforced by governments, and is either only recommended by them, or is an issue they remain silent on, or is something they may even be publicly sceptical about or dismissive of. In these cases, it is at best unclear if I should wear a mask, and if so, when, where and in the presence of whom (only the obviously at-risk groups, especially the elderly, or everyone?). At worst, the mask wearer risks being the deviant, both as regards deviating from the norms of public discourse, and as regards their very physical presence in the streets. They are a lone – and lonely – masked figure among many other unmasked persons, open to various forms of attack from all sides. The mask-wearer wears a mask to feel safe, and perhaps also to make others feel secure too. But in a context where s/he is in the minority, s/he is paradoxically made vulnerable by the mask, the putative means of security. This is so both physically and socio-psychologically, for s/he is literally standing out from the crowd, in mostly unbidden and dysfunctional ways (Almila 2018). This is a scenario that Georg Simmel’s (1969[1903]) analysis of the “lonely crowd” of cities can be easily adapted to encompass.

Simmel’s (1964, 1972) sociology is also a useful resource for comprehending how masks both symbolize and enact the transformation of socio-spatial relations between dyads, triads, and larger groups of people. “Social distancing” has become the favoured English phrase for describing what in one way could more accurately be called “physical distancing”. But in another way, the phrase “social distancing” is sociologically accurate, because the physical spaces between people are never purely physical, but are instead deeply socio-cultural in nature, existing as much in collective clas-

<sup>7</sup> <https://www.aljazeera.com/news/2020/04/countries-wearing-face-masks-compulsory-200423094510867.html>.

sifications, and therefore in individual minds, as they are in lengths between persons as measured in metres and centimetres. If a person observes a rule – which is simultaneously medical and governmental – of keeping at two metres’ distance from others, then they do so because that distance has been defined as “cleanly”, with any closer proximity to someone else being regarded as “dirty”, risky, dangerous, and (literally) polluting (and here Simmel may be combined with the classic analysis of Mary Douglas (1966)). The wearing of a mask dramatizes the spaces between persons. The semiotics of the Covid-19-averting mask communicate messages like *I am staying away from you, so keep at an appropriate distance from me too* (and this is Covid-19 masking’s version of #MeToo). If the appropriate distance happens to be what medico-political authorities have defined as a minimum “safe” distance, then the wearing of a mask simultaneously encourages the practical maintenance of that distance in micro-interactions, while symbolizing to others the wearer’s intentions regarding the desirability of such maintenance. The mask is pre-eminently a device aimed at the *re-engineering of space and spatial relations*. This is not a radically new mass phenomenon in many East Asian cities, but it is in other parts of the world. Sociology would do well to examine the unfolding transformations in such matters, drawing upon core sociological concepts, as well as resources from other areas, such as Henri Lefebvre’s (1991[1974]) influential account of spatial dialectics.

#### MASKS AND SOCIAL AMBIVALENCES: THE INTERTWINING CASES OF MASKS AND VEILS

An increasingly obvious social paradox is that many countries which now legally impose public masking have legislation in place which bans or restricts religious face-veils, especially Muslim ones. France and Austria have banned face-veils in public places. Germany and Luxemburg have partial bans, and there are some local bans in Spain. Face-veiling has also been controversial in, among other places, Israel (Elor 2017). But the governments in all these countries enforce Covid-19-related masking in one way or another.

This paradoxical situation of simultaneously banning and enforcing the covering of the face has been noticed by many observers. Indeed, when announcing the enforcing of facemasks for Austria, the right-wing Chancellor Sebastian Kurz claimed that “masks are alien to our country”<sup>8</sup>. In many places where face-

covering is banned, masks may still be encouraged or at least presented as socially acceptable, unlike Muslim face-veils. Such is the situation, for example, in Quebec, where masks are “strongly recommended”<sup>9</sup>, while face-veils remain banned. Yet some face-veil wearers across Europe and North America also report that they encounter less aggression and hostility now that masking has become a social norm, than they did before the pandemic period<sup>10</sup>.

Whether laws and regulations ban or demand face-covering, they are all *reactions* to something politically framed as a *problem*, either of public health or of supposed “public safety”. Banning the covering of the face has a long history in the USA. Bans enforced by specific states were initially mostly put in place as a response to Ku Klux Klan hoods (Khan n.d., SPLC 1999). On the other hand, facemasks were first prescribed as a response to a pandemic during the period of the so-called Spanish Flu of 1918/19 (Tognotti 2003). In Europe, the earliest laws in the 1970s and 1980s targeting face-covering, such as in Italy and Germany, referred to any device that hindered facial identification. From the mid-1990s onwards, there was a wave of regulating face-covering during public demonstrations in some Nordic countries, following a wave of (masked) anarchist protests. A few months after the arrest of the Pussy Riot activists in 2012, the Russian government introduced anti-masking legislation. Only since 2010 has there been an international trend towards laws specifically targeting face-veiling Muslim women, first in France, and then elsewhere. While such laws have been upheld by the European Court of Human Rights (ECtHR), they have also been found by the United Nations disproportionately to affect the rights of Muslim women<sup>11</sup>.

In Europe and North America, the more general “problem” of face-covering pre-dates the more specific “problem” of face-veiling. The particularly controversial nature of the face-veil derives from the fact that it adds to the levels of perceived “threat” associated with face-covering in general, the presumed – and politically re-enforced and endlessly mediatised – “threat” of Islamic radicalization, which itself is often framed as a serious threat to national identity (e.g. Barker 2016, Moors 2009, Selby 2014). It is no accident that the French government’s defence of its legislation in the ECtHR was that

<sup>9</sup> <https://www.quebec.ca/en/health/health-issues/a-z/2019-coronavirus/wearing-a-face-covering-in-public-settings-in-the-context-of-the-covid-19-pandemic/>.

<sup>10</sup> <https://theconversation.com/muslim-women-who-cover-their-faces-find-greater-acceptance-among-coronavirus-masks-nobody-is-giving-me-dirty-looks-136021>.

<sup>11</sup> <https://www.dw.com/en/french-burqa-ban-violates-human-rights-rules-un-committee/a-46007469>.

<sup>8</sup> <https://www.aljazeera.com/news/2020/04/countries-wearing-face-masks-compulsory-200423094510867.html>

visibility of the face is essential to “living together”. The argument made by the government in the period before the anti-face-veil laws came into effect was that the Republic “lives with an uncovered face”<sup>12</sup>. Face-veiling is not only politically constructed as an undesirable activity in Europe and North America, but it is also communicated to be so through the nature of the built environment in those world regions. The very fabric of urban space itself makes visibility and transparency highly desirable ideological categories, against which the Muslim face-veil seems to clash, thus becoming “matter out of place” (Almila 2018).

Therefore, the social relations now operating between face-veils and Covid-19-related masks prompt three main questions for sociology, each of which leads to the other. The first concerns the question as to what happened to make facemasks desirable, and even mandated by law? These laws are reactions to a perceived threat. Covid-19 has seemingly transformed the individual face and its visibility to others, especially authority groups, from a source of safety to a source of alarm. An uncovered face is now a threat to the security of other people, whereas before it was a guarantor of security. The second question follows: what will happen to the nature of “transparent” public spaces if face-masking comes to be customary and normalised? Human bodies create spaces just as much as architecture and urban planning do (Lefebvre 1991[1974]). So, if those bodies are now facemask-wearing bodies, such a spatial practice will have profound effects on how spaces are perceived and used. But what will these effects turn out to be in the longer term? The third question is whether Islamic face-veils will continue to be regarded both by governments and general Western populations as unacceptable means of covering the face, in comparison to garments clearly identifiable as “masks”? This question is still very much an open one. This is especially so as there are already multiple styles of masks available to wear which go well beyond medical or medical-looking masks, with some being produced by established fashion brands, as noted by the influential Vogue fashion magazine, which is never slow to pick up and cultivate emerging cultural trends<sup>13</sup>. The initial experiences in the pandemic period of at least some face-veil wearers seem to be positive, in the sense that they seem now to “blend into the crowd” more readily, and therefore are less targeted for abuse. But a societal-level hypocrisy remains in place: it was already the case before the Covid-19 period that face-masks have in practice been allowed in locations

where face-veils have been legally banned and/or socially shunned.

## CONCLUSION

Sociology must now seriously engage with all the various questions, topics and issues that have been outlined in this paper. A new sociology of masks and masking may be grounded in the established anthropological literature on masks, and then can branch out in novel directions. Such a sociology will track and analyse mask-related phenomena as they keep emerging, both during lockdown conditions and as these are lifted (or re-imposed). Masking matters are likely to become even more socially important than before, as the world struggles to emerge into a “post-Covid-19” scenario. This is because masking is crucial to that emergence – or at least some medical and governmental actors will wish to define reality in that way. In its ongoing bid to stay relevant, and to say things in ways that other disciplines and approaches do not or cannot, a central element in sociology’s responses to pandemic and (putatively) post-pandemic times should be a focus on facial politics, as seen the gauze of the mask.

## REFERENCES

- Almila A. (2018), *Veiling in Fashion: Space and the Hijab in Minority Communities*, IB Tauris, London.
- Barker R. (2016), *Rebutting the ban the burqa rhetoric: critical analysis of the arguments for ban on the Islamic face veil in Australia*, in «Adelaide Law Review», 37(1): 191-218.
- Douglas Mary (1984[1966]), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London.
- Elor T. (2017), 2007/8: *The winter of the veiled women in Israel*, in Almila A. and Inglis D. (eds), *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling Practices*, Routledge, London.
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual*, Aldine, Chicago.
- Inglis D. (2017), *Cover Their Face: Masks, Masking, and Masquerades in Historical-Anthropological Context*, in Almila A. and Inglis D. (eds), *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling Practices*, Routledge, London.
- Khan R.A. (n.d.), *Anti-Mask Laws*, in *The First Amendment Encyclopedia*, <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/1169/anti-mask-laws>
- Lefebvre H. (1991[1974]), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.

<sup>12</sup> <https://www.dalloz-actualite.fr/flash/republique-se-vit-visage-decouvert-maintien-de-l-ordre-aussi#.XpP71kBFxPY>.

<sup>13</sup> <https://www.vogue.com/slideshow/stylish-face-masks-to-shop-now>

- Marà C. and Pulignano V. (2020), *Work Disruption in a Context of Pandemics: Social Bonds and the 'Crisis Society'*, in «The European Sociologist», 45, <https://www.europeansociologist.org/issue-45-pandemic-impossibilities-vol-1/working-%E2%80%93-work-disruption-context-pandemics-social-bonds-and>
- Moors A. (2009), *The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort*, in «Social Anthropology», 17(4): 393-408.
- Nunley J.W. (1999), *Introduction*, in Nunley J.W. and McCarty C. (eds.), *Masks: Faces of Culture*, Harry N. Abrams, New York.
- Park M. (2019), *What Can Sociology Do for East Asia, and Vice Versa?*, in «Journal of Asian Sociology», 48(2): 169-78.
- Rose N. et al (2006), *Governmentality*, in «Annual Review of Law and Social Sciences», 2: 83-104.
- Selby J.A. (2014), *Un/veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec*, in «Studies in Religion / Sciences Religieuses», 43(3): 439-66.
- Simmel G. (1964), *The Sociology of Georg Simmel*, Wolff, K.H.W. (ed), The Free Press, Glencoe.
- Simmel G. (1969), *The Metropolis and Mental Life*, in Sennett R. (ed), *Classic Essays on the Culture of Cities*, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Simmel G. (1972), *George Simmel on Individuality and Social Forms*, Levine D.N. (ed), The University of Chicago Press, Chicago.
- Sontag S. (1989), *AIDS and Its Metaphors*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- SPLC (1999), *Unmasking the Klan*, in «Southern Poverty Law Centre» <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/1999/unmasking-klan>.
- Steele S.F. (2020), *Sociological imagination versus covid19: "a little soc can go a long way"*, in «Contexts», <https://contexts.org/blog/covid-19-and-the-future-of-society/#steele>.
- Strong P. (1990), *Epidemic Psychology: A Model*, in «Sociology of Health & Illness», 12(3): 249-59.
- Syed Q., Sopwith W., Regan M. and Bellis M.A. (2003), *Behind the Mask. Journey through an Epidemic: Some Observations of Contrasting Public Health Responses to SARS*, in «Journal of Epidemiology and Community Health», 57(11): 855-56.
- Tognotti E. (2003), *Scientific Triumphalism and Learning from Facts: Bacteriology and the 'Spanish Flu' Challenge of 1918*, in «Social History of Medicine», 16(1): 97-110.
- Twycross M. and Carpenter S. (2002), *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England*, Ashgate, Aldershot.





**Citation:** A. Bianco (2020) La sfida del Covid-19 alla sociologia. Rileggere Elias ai tempi del coronavirus. *Società Mutamento Politica* 11(21): 259-263. doi: 10.13128/smp-11965

**Copyright:** © 2020 A. Bianco. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## La sfida del Covid-19 alla sociologia. Rileggere Elias ai tempi del coronavirus

ADELE BIANCO

Dopo decenni in cui, con la tarda modernità, le scienze sociali e la sociologia in particolare hanno sottolineato la centralità della dimensione individuale dei fenomeni sociali (Bauman 2002; Baglioni 2011, § 3 e 4) oggi, a causa del Covid-19, si riscopre la rilevanza dei comportamenti collettivi.

L'enfasi posta durante questa crisi sul rischio che *modus agendi* e abitudini consolidate rappresentano per la salute pubblica, sottolinea quanto è noto da tempo nella letteratura ecologica: la somma delle "impronte" individuali – ciascuna in sé apparentemente trascurabile – costituisce un problema di sostenibilità (Wackernagel e Rees 2004).

In queste settimane, la pedagogia da coronavirus ha individuato nel distanziamento sociale il vero antidoto per limitare la diffusione del contagio (Ferguson *et al.* 2020). Sul piano della teoria sociologica, Norbert Elias a suo tempo lo indicò come una delle caratteristiche del processo di civilizzazione.

Questo contributo è dedicato a due profili specifici del pensiero del sociologo tedesco: il distanziamento sociale e la considerazione della morte e le modalità del morire nella società moderna. Richiamiamo in particolare questi aspetti del pensiero di Elias, perché ci consentono di analizzare due questioni che si sono manifestate durante la crisi del coronavirus. In questo senso dunque il Covid-19 lancia la sfida alle scienze sociali, inducendo a rivisitare la tradizione sociologica, allo scopo di definire i problemi di ricerca, comprendere l'impatto della pandemia, analizzare il mutamento che stiamo sperimentando e a cui andiamo incontro.

### IL DISTANZIAMENTO SOCIALE: LA CIVILIZZAZIONE NELLA PANDEMIA

Nel *Processo di civilizzazione* (1988) Norbert Elias ha trattato il tema del distanziamento sociale in una triplice veste. In *primis* in relazione ai comportamenti interindividuali. Egli sostiene che nel corso dell'età moderna l'uomo occidentale ha subito una maturazione psicologica sviluppando una specifica sensibilità e assumendo atteggiamenti più pacifici e razionali. In altri termini, nella transizione alla modernità i rapporti interpersonali si sono connotati in maniera crescente da impersonalità e neutralità affettiva; di conseguenza gli esseri umani hanno iniziato a esercitare un maggio-

re autocontrollo e a moderare le proprie manifestazioni emotive. Tutti questi elementi contribuiscono ad ampliare la distanza tra i soggetti.

In secondo luogo con la modernità, l'allungarsi della catena di interrelazioni tra gli esseri umani e l'accen- tuarsi della divisione del lavoro comportano una mag- giore interdipendenza. La distanza sociale, un tempo intesa come divario tra le classi e i gruppi sociali, si riduce nel senso di una maggiore eguaglianza sociale. Que- sto fatto implica una maggiore standardizzazione nei rapporti sociali. Di conseguenza, una società maggior- mente incline alla parità e che tende alla democrazia dif- fusa introduce elementi di distanziamento tra gli indivi- dui nelle loro relazioni reciproche, al contrario di quan- to accadeva in epoca medievale quando l'appartenenza al rango esprimeva *naturaliter* la gerarchia dei rapporti sociali (Elias 1988, p. 268).

Il terzo tipo di distanza è quella che l'essere umano moderno impara a prendere da sé stesso in concomi- tanza con l'affermarsi della rivoluzione scientifica da un lato e della concezione eliocentrica dall'altro. Dal pun- to di vista psichico e culturale, la rivoluzione scientifica comportò una profonda relativizzazione dell'uomo e del- la sua esperienza non più considerata come qualcosa di assoluto. A ciò si aggiunga che il passaggio da una con- cezione geocentrica ad una eliocentrica significò accet- tare l'idea di un universo la cui esistenza era del tutto indipendente da ogni riferimento all'umanità (Idem, pp. 51-55). Come si vede, secondo Elias il distanziamento sociale sarebbe una delle cifre della civilizzazione e della modernità.

In tempi di coronavirus il distanziamento sociale è volto a ridurre quanto più possibile il rischio di infe- zione. È una forma di tutela della salute e un atto di responsabilità verso sé stessi e verso gli altri, intesi sia come persone potenzialmente infette e/o che possono essere infettate sia come sistema sanitario posto sotto stress. L'adozione di comportamenti consoni ad evitare di contrarre/di trasmettere la malattia è stata disciplina- ta da una serie di disposizioni normative, nonché è stata oggetto di pressanti appelli al senso di autodisciplina dei singoli che permangono anche nella c.d. "fase2".

Il distanziamento sociale dovuto all'emergenza sanitaria parrebbe per un verso confermare il model- lo di relazioni maturato con la civilizzazione. In effetti, rafforzare comportamenti prudenziali si pone nel solco della civilizzazione. Potremmo anzi suggerire che que- sto passaggio costituisce una sorta di *ipercivilizzazione*. Per l'altro verso, le ragioni alla base del distanziamento sociale potrebbero essere considerate un regresso rispet- to alla civilizzazione cui siamo abituati. Le motivazio- ni sono di carattere igienico-sanitario e sono imposte

da provvedimenti di legge. Stando alla lezione di Elias, infatti, addurre la motivazione igienico-sanitaria per i nostri comportamenti – al punto da provare disgusto a fronte di un contegno non conforme – è indice del nostro profondo coinvolgimento nella civilizzazione e non frutto di una scelta razionale come invece tendiamo a credere (Idem, pp. 234ss.).

Inoltre, la "spontaneità" e la "naturalità" dei nostri comportamenti civilizzati sono acquisite a seguito di un lungo percorso. Si ricorderà che Elias ricostruisce il processo di civilizzazione individuandone tre articula- zioni<sup>1</sup>. La prima fase è quella dell'*eterocostruzione* (Elias 1988, pp. 288-299; 2010, cap. 4), allorché il controllo degli impulsi e la repressione degli istinti e l'indicazione di quale contegno adottare assumevano carattere peren- torio e i divieti riguardo a cosa fare o non fare erano tas- sativi. Con le prescrizioni che oggi abbiamo ricevuto in materia di distanziamento sociale sembra si sia tornati al punto di partenza del processo di civilizzazione.

Per queste ragioni, si potrebbe sostenere che il distanziamento sociale imposto dal Covid-19 biforche- rebbe la civilizzazione: da un lato rinforza i tratti più qualificanti del "regime" di civilizzazione (il riguardo nei confronti di sé stessi e degli altri) e perciò poc'anzi lo abbiamo chiamato *ipercivilizzazione*; dall'altro il distan- ziamento sociale dovuto al coronavirus indica i compor- tamenti da seguire, adducendo razionali motivazioni di carattere igienico-sanitario. In questo modo però la loro adozione disperde quel tratto di spontaneità caratteristi- co della psicogenesi<sup>2</sup> del processo di civilizzazione e si configura come un regresso della civilizzazione stessa.

#### LA SOLITUDINE DEL MORENTE (DI CORONAVIRUS)

Uno dei risvolti più drammatici del Covid-19 è stata la morte solitaria di tanti malati, una circostanza che ha scosso profondamente l'opinione pubblica. Molti degenti sono morti in solitudine negli ospedali, perché le misure di contenimento della pandemia hanno impedito l'acces- so ai ricoverati da parte dei loro congiunti. Molti altri

<sup>1</sup> Le altre due fasi del processo di civilizzazione che Elias ricostruisce e che sono successive all'*eterocostruzione* sono quella del *controllo sociale* che regola in maniera stringente la repressione degli istinti: gli individui imparano a controllarsi in maniera il più possibile efficace e automatica (Elias 1982, p. 287). La terza fase, l'attuale, è quella dell'*autocontrollo* e dell'*autocondizionamento*. La nostra sensibilità è cambiata così profon- damente che proviamo repulsione e disgusto alla sola idea di non com- portarci in modo conforme alle maniere "civili" (Idem, pp. 170-171).

<sup>2</sup> Nell'ambito del mutamento sociale Elias distingue tra *psicogenesi* – che attiene alla mutazione culturale, valoriale e della sfera psichica – e *socio- genesi* che concerne gli aspetti strutturali; entrambe sono componenti del processo di civilizzazione (Elias 2010, pp. 372-374; cfr. anche Tabbo- ni 1993; Kuzmics e Mörth 1991; Treibel 2008; Perulli 2012).

sono morti in casa, senza un'assistenza sanitaria adeguata e infettando spesso anche i loro familiari. Questo fatto ha reso difficile ricostruire l'effettiva diffusione della pandemia e quantificare con certezza il fenomeno la cui incidenza si stima essere più alta rispetto ai dati ufficiali (Ricolfi 2020).

La drammaticità delle ultime ore di molti pazienti di coronavirus rinvia alla riflessione che Elias ha dedicato alla considerazione in cui la nostra società tiene la morte e il morire in una delle sue opere più tarde (1985). La sua lettura può aiutarci oggi su tre direttrici.

La prima è legata all'esperienza inaspettata cui il coronavirus ci ha posto di fronte: un pericolo nuovo contro il quale non abbiamo strumenti di difesa efficaci, nonostante il livello avanzato della scienza medica, delle tecniche diagnostiche e delle terapie di cui disponiamo. L'insorgere della pandemia, inoltre, ha riproposto un'antica dimensione delle malattie – la pestilenza – del tutto sconosciuta alla nostra generazione di benestanti occidentali (Snowden 2019). Da questo punto di vista, Covid-19 ci ha riportato nel passato, quando, come scrive Elias, la morte, la malattia e il dolore erano molto più comuni e frequenti di oggi.

La seconda e la terza direttrice riguardano più specificamente la morte solitaria di tanti pazienti affetti da coronavirus. Questa circostanza ripropone la questione centrale affrontata da Elias. Egli compara le diverse modalità del morire in due epoche storiche. Mentre nella società tradizionale si moriva in famiglia e dunque non separati dal proprio ambiente sociale, nella società moderna accade di morire in solitudine, nascosti alla scena sociale (Elias 1985, p. 30). Il fenomeno, sottolinea Elias, inizia con il processo di invecchiamento.

Elias illustra come la «rimozione della morte, [sia] un aspetto di quel più generale processo di civilizzazione» (*Idem*, p. 29) e dunque come le ragioni di questo fatto siano legate alla psicogenesi della transizione alla modernità (seconda direttrice). La repressione e privatizzazione della morte nella società moderna è conseguenza dell'aumento dell'individualizzazione, o meglio della concezione dell'*homo clausus*, che tende a isolare i soggetti, a omettere i fattori naturali del nostro essere e gli aspetti ritenuti meno funzionali alla vita in comune. In questo senso, la morte nella società moderna è stata spinta dietro le quinte della vita sociale e questo spiega il senso della «solitudine del morente».

La terza direttrice dell'analisi che Elias sviluppa possiamo dire contempra le ragioni "organizzative" della gestione della malattia e della morte nella nostra società, rendendole un evento sempre meno naturale. Questa dimensione riflette bene l'esperienza del Covid-19. Grazie ai progressi della medicina, alla prevenzione, agli stili

di vita appropriati, ultimamente anche grazie alle biotecnologie e all'innovazione digitale (Bouchard 2017) si riescono a migliorare le prestazioni, a guadagnare i margini dei limiti fisiologici, se non talvolta anche a superarli. Tutto questo ha reso possibile il miglioramento della qualità della vita e ci consente mediamente di vivere fino a tarda età e in buona salute (Elias 1985, pp. 64-65).

Questo non vuol dire che la malattia e la morte, la vecchiaia e la sofferenza siano scomparse, ma sono diventate più remote dal nostro orizzonte quotidiano, nonché arginabili e prevenibili, meno dolorose e più controllate rispetto al passato.

Inoltre, osserva Elias, nella società attuale la morte è resa più pulita, igienica, sterilizzata. Il carattere asettico della morte è legato al fatto che essa avviene in strutture che erogano un servizio di assistenza e cura in modo tanto professionale quanto distaccato.

Di conseguenza, l'ospedale come organizzazione non contempla la dimensione individuale, vale a dire non può farsi carico delle specifiche richieste del paziente e adattarvisi. Per questa ragione Elias osserva che le organizzazioni sanitarie, sebbene all'avanguardia sotto il profilo medico-scientifico, curano gli organi e non le persone.

Le osservazioni di Elias riguardo al fatto che gli ospedali sono strutture il cui funzionamento e i ritmi di lavoro sono determinati in modo razionale e impersonale sollecitano due riflessioni. La prima dimostra come Elias avesse ben chiari e con largo anticipo i punti di forza e di debolezza del segmento sanitario del *Welfare*. Gli aspetti positivi delle politiche sanitarie si riferiscono all'efficacia e all'efficienza delle prestazioni offerte (Maino 2019). Quanto ai lati meno brillanti, Elias illustra come l'eccessiva standardizzazione delle attività erogate, si sono risolte in una inadeguatezza rispetto alle esigenze dei pazienti e delle loro famiglie, elementi che si sono manifestati in tutta drammaticità in occasione della pandemia del 2020, nonché per quanto concerne la preparazione ad eventi del genere (Shaikh 2012).

La seconda riflessione non può tralasciare che negli ultimi decenni chi opera nell'ambito sanitario è stato sensibilizzato alle questioni legate alla qualità della cura e del rapporto, maggiormente dialogante, tra medico e paziente e che il paradigma bio-psico-sociale ha guadagnato terreno rispetto all'impostazione bio-medica (Engel 1977). A ciò si aggiunga che l'evidenza empirica testimonia il malessere e il disagio dei lavoratori del settore (European Agency for Safety and Health at Work 2009; Ruotsalainen *et al.* 2015), e che vanno ricordati i tanti operatori sanitari che in occasione della pandemia 2020 si sono ammalati, alcuni perdendo anche la vita.

## CONCLUSIONI

La veloce rilettura di Elias che abbiamo proposto offre spunti per meglio inquadrare i problemi che l'esperienza della pandemia apre.

A seguito del Covid-19 le relazioni sociali subiscono un movimento parallelo e contrastante: esso procede congiuntamente nel senso di una accelerazione e di un regresso. Nel primo caso potrebbe darsi un aumento del senso di responsabilità e dunque la considerazione che la pandemia sia la conseguenza di comportamenti collettivi accumulatisi nel tempo e che si dimostrano sempre più insostenibili (Van Loon 2002; Done 2012). Parallelamente nel secondo caso le conseguenze del coronavirus potrebbero accelerare alcune tendenze già in atto: la crescente ricerca di isolamento (Patuelli 2020), la riconsiderazione delle libertà personali (ad es. la questione della privacy circa le app di tracciamento dei contagi, cfr. Kernighan 2019), la rafforzata spinta verso l'innovazione tecnologica e digitale che in queste settimane ha garantito in molti settori lo svolgimento dell'attività e la fornitura di servizi pur nel distanziamento sociale.

Per quanto riguarda poi la condizione di solitudine in cui sono morte molte persone di coronavirus, nonostante e al di là dell'emergenza rappresentata dal Covid-19, Elias aveva ben colto il punto critico del sistema di *Welfare* che di lì a poco sarebbe stato messo in discussione: la garanzia di assistenza universale, il cui rovescio della medaglia è una standardizzazione delle prestazioni si traduce in incapacità organizzativa a rispondere con adeguatezza alle esigenze delle persone.

In questo senso il Covid-19 sfida le scienze sociali e la sociologia in particolare, perché induce a riflettere sulle fragilità del nostro modello di società e di sviluppo, anche individuandone le responsabilità, e perché spinge a definire modalità e percorsi per superare una crisi che si annuncia profonda.

## BIBLIOGRAFIA

- Baglioni L. G. (2011), *Individualizzazione*, in Bettin Lattes G., Raffini L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, vol. 2, CEDAM, Padova.
- Bauman Z. (1995), *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bouchard B. (a cura di) (2017), *Smart Technologies in Healthcare*, Taylor & Francis Group, Boca Raton.
- Done A. (2012), *Global Trends. Facing Up to a Changing World*, Palgrave Macmillan, London.
- Elias N. (1985), *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1977), *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in «Zeitschrift für Soziologie», 6, 2: 127-149.
- Elias N. (1982), *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1990), *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Milano.
- Elias N. (2010), *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna.
- Engel G. L. (1977), *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine*, in «Science», 196, 4286, 8 April: 129-136.
- European Agency for Safety and Health at Work (2009), *OSH in figures: stress at work — facts and figures*, <https://osha.europa.eu/en/publications/osh-figures-stress-work-facts-and-figures>.
- Ferguson N. M. et al. (2020), *Impact of non-pharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID19 mortality and healthcare demand*, Imperial College London, online March 16, 2020.
- ILO (2020), *ILO Monitor: Covid-19 and the world of work*, Second edition, [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/briefingnote/wcms\\_740877.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/briefingnote/wcms_740877.pdf).
- IMF (2020), *World economic Outlook, Chp. 1 The Great Lockdown*, <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2020/04/14/weo-april-2020>.
- Kernighan B.W. (2019), *Informatica: Orientarsi nel labirinto digitale*, EGEA, Milano.
- Kuzmics H., Mörth I. (1991), *Der unendliche Prozess der Zivilisation: zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus, Frankfurt am Main.
- Maino F. (2019), *La politica sanitaria*, in Ferrera M. (a cura di), *Le politiche sociali*, il Mulino, Bologna.
- Patuelli P. (2020), *Dal virus dell'indifferenza al Coronavirus*, Homeless Book, Faenza.
- Perulli A. (2012), *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.
- Ricolfi L. (2020), *I dati che ignoriamo. Le condizioni che servono per ripartire in sicurezza*, [https://www.ilmessaggero.it/editoriali/luca\\_ricolfi/editoriali\\_luca\\_ricolfi-5192261.html](https://www.ilmessaggero.it/editoriali/luca_ricolfi/editoriali_luca_ricolfi-5192261.html).
- Ruotsalainen J.H. et al. (2015), *Preventing occupational stress in healthcare workers*, Cochrane Database of Systematic.
- Shaikh A. (2012), *What's Killing Us: A Practical Guide to Understanding Our Biggest Global Health Problems*, TED Books series.

- Snowden F. M. (2019), *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, Yale University Press, New Haven.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna.
- Treibel A. (2008), *Die Soziologie von Norbert Elias*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Van Loon J. (2002), *Risk and Technological Culture*, Routledge, London, New York.
- Wackernagel M., Rees W. (2004), *L'impronta ecologica. Come ridurre l'impatto dell'uomo sulla terra*, Edizioni Ambiente, Milano.





**Citation:** M. Caselli (2020) Uniti e divisi: la pandemia come prova della globalizzazione e delle sue ambivalenze. *Società Mutamento Politica* 11(21): 265-269. doi: 10.13128/smp-11966

**Copyright:** © 2020 M. Caselli. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Uniti e divisi: la pandemia come prova della globalizzazione e delle sue ambivalenze

MARCO CASELLI

### PREMESSA

Obiettivo del presente articolo è mostrare come la pandemia Covid-19 metta in risalto le profonde ambivalenze che contraddistinguono i processi di globalizzazione e, al tempo stesso, provi tuttavia in maniera inequivocabile l'esistenza e la rilevanza di questi stessi processi, oltre che la loro inesorabile irreversibilità.

Nel 1986, il disastro di Chernobyl dimostrava in maniera tangibile e drammatica come il progresso tecnologico e in particolare lo sviluppo del nucleare – per uso sia bellico sia civile – avesse esposto l'umanità a pericoli, non più riconducibili a mere suggestioni o ipotesi di scuola, che non potevano essere contenuti da confini geografici o politici, neppure dalla apparentemente impenetrabile cortina di ferro. La quasi contemporanea pubblicazione del volume seminale di Ulrich Beck (1986) sulla società del rischio sottolineava come appunto la condivisione, a livello planetario, di alcuni rischi fosse il principale fattore unificante per l'intera umanità, costituendo così il maggiore tratto distintivo dei processi di globalizzazione. Pochi mesi più tardi, il 21 settembre 1987, il Presidente USA Ronald Reagan si rivolgeva con queste parole all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, sottolineando come un'ipotetica minaccia esterna sarebbe stata capace di rendere manifesta l'unità di fondo di tutta la comunità umana:

*In our obsession with antagonisms of the moment, we often forget how much unites all the members of humanity. Perhaps we need some outside, universal threat to make us recognize this common bond. I occasionally think how quickly our differences worldwide would vanish if we were facing an alien threat from outside this world (Reagan 1987).*

### LA PANDEMIA COVID-19 UNISCE MA ESALTA LE DIFFERENZE

L'esplosione globale e rapida del Covid-19 è una manifestazione chiara e inequivocabile dei processi di globalizzazione laddove questa, nella definizione essenziale proposta da Roudometof (2019, p. 802), consiste nella diffusione su scala planetaria di determinati fenomeni, pratiche, idee, modelli e via dicendo. Al tempo stesso, data la sua natura di concreta e immediata minac-

cia che coinvolge l'intera umanità, la pandemia Covid-19 dovrebbe – secondo la profezia di Reagan – attivare dinamiche unificanti e una solidarietà a livello globale. In effetti, questo è almeno in parte ciò che è successo. La pandemia Covid-19 è diventata infatti oggetto di discussione e dibattito condiviso in quasi ogni angolo del pianeta, occupando spazi di primo piano nei media e nelle sedi di confronto di tutti i continenti; a inizio giugno 2020, per esempio, la voce “Covid-19” contava su Wikipedia versioni in 132 lingue differenti. Ma forse ancora più rilevante è il fatto che mai, prima di questa emergenza, «così tanti esperti in così tanti Paesi si siano focalizzati simultaneamente su di un singolo tema e con tale urgenza» (Holley 2020; Apuzzo e Kirkpatrick 2020).

La pandemia Covid-19 così come i processi di globalizzazione di cui è espressione riguardano dunque tutta l'umanità. Ogni abitante del pianeta è infatti coinvolto nei processi di globalizzazione. Tuttavia, come già noto e come dimostrato una volta di più dall'esperienza della pandemia stessa, ogni persona vi è coinvolta in maniera diversa (Giaccardi e Magatti 2001, p. 28; Caselli e Gilaroni 2018, p. 10).

Ecco allora una prima ambivalenza dei processi di globalizzazione che la pandemia Covid-19 porta in evidenza: la globalizzazione unifica alcune esperienze degli individui ma al tempo stesso amplifica le differenze tra gli stessi, in particolar modo con riferimento alla capacità e alle possibilità di affrontare e gestire queste medesime esperienze. Nel caso specifico, se tutti siamo esposti al rischio Covid-19, cambiano tuttavia le possibilità di ognuno di proteggersi da tale rischio e di affrontarne le conseguenze. Vediamo allora qui di seguito alcuni dei numerosi esempi che è possibile portare a supporto di questa affermazione.

Si pensi innanzitutto alla differenza tra chi vive in città e regioni in cui sono presenti strutture sanitarie adeguate per dimensioni e capacità ad affrontare l'emergenza e chi invece vive in aree nelle quali tali strutture sono assenti; ma anche, laddove tali strutture siano presenti ma l'accesso alle prestazioni da esse erogate non sia gratuito, alla differenza tra chi può permettersi di pagare l'accesso a tali prestazioni e chi no. Per citare un caso a proposito, complici anche differenze pregresse nello stato di salute, è stato da più parti rilevato come la pandemia Covid-19, negli Stati Uniti, abbia in proporzione fatto un numero di vittime molto superiore fra la popolazione di colore rispetto a quella bianca (Fouad *et al.* 2020; Dyer 2020). Si pensi poi alle differenze tra chi nel periodo di lockdown ha potuto proseguire la propria attività lavorativa da remoto, restando al sicuro nella propria abitazione, e chi invece si è trovato costretto a recarsi comunque sul posto di lavoro esponendosi così maggiormente

al rischio di un possibile contagio. Ma si pensi anche, tra quelli che invece sono stati costretti a interrompere il proprio lavoro, alle differenze tra chi ha comunque continuato a percepire un reddito o comunque un sussidio e chi invece ha perso ogni tipo di entrata economica; e, tra questi ultimi, alla diversa condizione vissuta da chi può contare su risparmi o beni messi da parte o su una rete familiare e amicale di supporto e chi invece no. Oltre all'ambito sanitario ed economico, un ultimo esempio può riguardare il settore dell'istruzione. In questo campo, nel momento in cui le attività scolastiche tradizionali in presenza si sono interrotte per passare a un insegnamento online, si pensi alla differenza tra bambini e ragazzi che vivono in famiglie e in abitazioni dotate di spazi adeguati, di un numero sufficiente di dispositivi elettronici e di connessioni abbastanza potenti da permettere l'attività simultanea in remoto di più persone conviventi e chi invece non dispone di tutto ciò. Ma si pensi anche a quei bambini e ragazzi con esigenze educative specifiche che, nel periodo di sospensione delle attività di sostegno di cui necessitano, hanno potuto contare sul supporto fornito da una forte rete familiare e quelli che invece si sono trovati abbandonati a loro stessi.

#### DI NUOVO IN AUGES: LA DIALETTICA SICUREZZA E LIBERTÀ

Prendo una breve parentesi, necessaria per sviluppare successivamente la riflessione, si segnala altresì come, al di là delle ambivalenze proprie dei processi di globalizzazione, la pandemia Covid-19 abbia anche riportato in superficie quella che è una dialettica intrinseca alla condizione umana: il conflitto continuo e forse insanabile tra sicurezza e libertà. Sicurezza e libertà sono infatti due fra i valori fondamentali che orientano la vita umana nonché due tra i principali obiettivi a cui le persone ambiscono. Tuttavia il pieno raggiungimento di uno di tali obiettivi sembra precludere l'altro. La massima sicurezza può essere infatti conseguita soltanto ponendo importanti limiti se non addirittura annullando la libertà individuale: è questo per esempio il *trade off* implicitamente o esplicitamente offerto dalle dittature per tentare di legittimarsi agli occhi dei propri cittadini ma anche della comunità internazionale. Viceversa, l'ampliamento delle libertà individuali richiede la rinuncia ad alcune sicurezze e l'introduzione di margini di incertezza, se non di vero pericolo, nell'esperienza quotidiana: per esempio, la libertà concessa ai cittadini statunitensi dal Secondo Emendamento alla Costituzione di possedere armi ha come contrappasso l'aumento del

rischio di cadere vittima dell'uso di queste stesse armi<sup>1</sup>. La necessaria conciliazione tra i due principi è oggetto di continua negoziazione e i compromessi storicamente raggiunti in tal senso non sono mai risultati pienamente soddisfacenti. L'equilibrio di volta in volta raggiunto tra libertà e sicurezza, peraltro diverso da Paese a Paese, è pertanto sempre precario e provvisorio, e dura «fino a quando svanisce la gioia di una sofferenza alleviata ed un nuovo dolore si affaccia alla soglia, portandosi, forte della sua urgenza, velocemente al primo posto nella lista delle nostre preoccupazioni» (Bauman 2002, p. 363). Usando l'espressione proposta da Bauman, allora, il Covid-19 è il nuovo dolore che si è affacciato alla soglia questa volta, rompendo nuovamente l'equilibrio raggiunto e portandoci ad accettare – e addirittura ad auspicare – in nome della sicurezza, nuove limitazioni alle nostre libertà personali, almeno fino a quando la situazione di emergenza non sarà superata.

#### LA PANDEMIA COVID-19 COME ELEMENTO DI DIVISIONE

Se – come detto in precedenza – la pandemia Covid-19, ponendo tutti i Paesi del mondo di fronte a una comune minaccia, pur esaltando alcune delle differenze esistenti fra gli abitanti del pianeta, ha un forte potere unificante a livello globale, paradossalmente al tempo stesso ha un effetto profondamente divisivo tra gli Stati, proprio quando la situazione dovrebbe viceversa imporre una maggiore solidarietà fra gli stessi, che pure a tratti si è manifestata. Nella maggioranza dei casi, infatti, gli Stati hanno anteposto il proprio interesse a qualsiasi altra considerazione, chiudendo i propri confini e mettendo in atto o progettando misure protezionistiche (Roudometof 2020). La situazione creatasi esalta pertanto un secondo elemento almeno apparentemente contraddittorio dei processi di globalizzazione che, se da un lato portano al superamento di alcuni confini, barriere e limitazioni alle possibilità di movimento di persone, beni, idee e valori tra le diverse aree del pianeta, al tempo stesso conducono al rafforzamento o alla creazione di altri confini e barriere.

L'attivismo degli Stati nella gestione dell'emergenza Covid-19 a sua volta enfatizza un'ulteriore ambivalenza dei processi di globalizzazione, ampiamente trattata in letteratura, vale a dire quella relativa al ruolo e soprattutto all'importanza dagli Stati stessi nell'ambito di tali processi. Da un lato, infatti, globalizzazione significa

anche e forse soprattutto la presenza di processi e di problematiche che si sviluppano a prescindere dai confini nazionali e che sfuggono totalmente o in parte al controllo dei singoli Stati (Beck 2000): si pensi per esempio al tema dell'inquinamento, dello sfruttamento delle risorse naturali e del riscaldamento globale; oppure alla prevenzione e gestione di crisi economiche su larga scala; o, ancora, al controllo e alla gestione dei flussi di persone, beni, capitali, informazioni e via dicendo che attraversano il pianeta. Dall'altro lato, tuttavia, lo Stato mantiene un ruolo determinate anche nell'ambito di processi tipicamente globali. Per esempio, è lo Stato a costruire e gestire le infrastrutture – si pensi agli aeroporti e ai supporti per le comunicazioni – che rendono possibili quei flussi transnazionali e quelle interconnessioni che costituiscono l'aspetto più evidente della globalizzazione stessa (Scholte 2005, p. 142). Ma soprattutto, lo Stato continua a essere un soggetto decisivo nel plasmare larghi aspetti della vita quotidiana dei propri cittadini (Holton 2005, p. 112): si pensi per esempio ai temi dell'educazione, della sicurezza locale, della tassazione, dei servizi sanitari di base. E a quest'ultimo proposito non si può dimenticare come siano stati proprio gli Stati e le loro articolazioni locali a dover gestire la risposta immediata sul campo all'emergenza Covid-19. Tale ambivalenza rispetto al ruolo dello Stato altro non è, peraltro, che un riflesso della più ampia dialettica tra globale e locale, caratteristica dei processi di globalizzazione, per la cui analisi si rimanda, tra gli altri, a Roudometof (2019).

Le numerose divisioni che attraversano il pianeta – almeno in parte acuite dalla pandemia Covid-19 – e le ambivalenze che caratterizzano la globalizzazione hanno portato numerosi autori, sin dalle prime fasi del dibattito sul tema, a dubitare dell'effettiva consistenza del concetto e dell'esistenza stessa della realtà ad esso sottesa: autori che nella ricostruzione dello sviluppo del dibattito sulla globalizzazione effettuata da Holton (2005) e Martell (2007) vengono definiti “scettici” e che annoverano tra le loro fila, tra gli altri, Huntington (1993), Helliwell (2000), Hirst e Thompson (1996), Wade (1996), Smith (1995).

Più recentemente, l'acuirsi – a seguito della pandemia Covid-19 – di tali divisioni ha portato un altro presidente degli Stati Uniti, Donald Trump, sempre di parte repubblicana, ad annunciare la “fine della globalizzazione”<sup>2</sup>. Posizione peraltro non propriamente innovativa, già sostenuta in ambito scientifico tra gli altri, nei primi anni del nuovo millennio, da Rosenberg (2005).

<sup>1</sup> Negli USA, il tasso di omicidi con armi da fuoco è venticinque volte superiore rispetto a quello degli altri Paesi OCSE ad alto reddito (Scarpat 2017, p. 29).

<sup>2</sup> O perlomeno questa è la sintesi che la stampa ha dato dell'intervista concessa il 14 maggio 2020 dal Presidente Trump all'emittente Fox Business. Si veda per esempio Ozimek (2020).

LA GLOBALIZZAZIONE: UN PROCESSO  
AMBIVALENTE MA IRREVERSIBILE

A fronte dell'ipotesi di una "fine della globalizzazione", la tesi già più volte sostenuta da chi scrive (Caselli 2012; Caselli e Gilardoni 2018) e anticipata nella premessa del presente contributo è che, malgrado le fratture e barriere che innegabilmente attraversano il pianeta, e nonostante le ambiguità – alcune delle quali brevemente richiamate in queste pagine – che la contraddistinguono, la globalizzazione sia un fatto reale e tendenzialmente irreversibile, seppure in costante evoluzione e dagli sviluppi futuri tutt'altro che scontati.

Se infatti non si può dire che il mondo sia un luogo *unificato* – né mai probabilmente lo sarà – non si può tuttavia negare il fatto che esso sia luogo *unico* (Rumford 2008, p. 134) come dimostrato, una volta di più, dall'esperienza della pandemia Covid-19. Malgrado ogni divisione e barriera, infatti, le azioni di persone, imprese, Stati e via dicendo hanno potenzialmente ed effettivamente ricadute dirette o indirette su tutti gli altri attori, anche quelli che si trovano al di là di quelle stesse barriere, come esemplarmente e drammaticamente testimoniato dal disastro di Chernobyl, richiamato in apertura al presente contributo. Malgrado ogni divisione e barriera, riprendendo la tesi di Beck anch'essa richiamata in apertura, la presenza di rischi condivisi, primo fra tutti la possibilità di un olocausto nucleare, unisce in maniera irreversibile tutta l'umanità «in una singola, globale comunità di destino» (McGrew 2007, p. 22).

Curiosamente la globalizzazione e una situazione di emergenza quale quella generata dalla pandemia Covid-19 riportano dunque in superficie l'imprescindibile natura sociale degli esseri umani, la necessaria appartenenza a una società e, addirittura, il concetto di comunità. Curioso perché, come insegnano i classici della sociologia, la storia dell'umanità – o perlomeno dell'Occidente – è stata caratterizzata dalla progressiva emancipazione dell'individuo dai vincoli, dai valori e dalla stessa identità posti e imposti dalla società di appartenenza. Se negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale la società, nella forma dello Stato Nazione, è tornata a imporsi, pur con importanti differenze da caso a caso, come cornice capace di fornire un quadro rassicurante di stabilità e garanzia ai propri cittadini (Giaccardi e Magatti 2001, p. 5), l'accelerazione dei processi di globalizzazione seguita alla caduta del muro di Berlino e la concomitante crisi dei *welfare state* ha dato nuovo impulso alla spinta verso l'individualizzazione delle esistenze.

Tuttavia, come messo in evidenza dalla pandemia, un'opzione individualistica accentuata si dimostra assai fragile e comunque difficilmente sostenibile (Ken-

dy 2017, p. 193), a livello sia micro sia macro-sociale. In particolare, sul piano micro-sociale, appare impossibile gestire a livello individuale la difficile ricerca del punto di equilibrio tra sicurezza e libertà, a cui si è fatto cenno in precedenza. La sicurezza personale dipende infatti non solo dalle proprie scelte e dal grado di libertà a cui individualmente si decide di accedere o di rinunciare, ma anche dalla condotta tenuta da tutti gli altri individui che vivono e agiscono vicino a sé. La scelta di ottemperare o meno all'obbligo di indossare la mascherina o di rispettare o meno la distanza fisica dagli altri nel corso della pandemia, per esempio, è qualcosa che impatta sulla propria sicurezza personale ma anche su quella di tutti gli altri, così come – per fare altri esempi che prescindano dall'emergenza Covid-19 – lo fa la decisione di possedere o meno un'arma da fuoco oppure di guidare o non guidare sotto l'effetto di stupefacenti.

Sul piano macro-sociale l'opzione individualistica, intesa come situazione in cui un singolo Stato decide di agire prescindendo da qualsiasi rapporto di collaborazione e coordinamento con altri Stati può forse apparire, almeno entro certi limiti, maggiormente praticabile. Tuttavia rimane non auspicabile, per una pluralità di motivi riconducibili alla difesa di interessi sia particolari sia generali. Innanzitutto, tale opzione non permetterebbe di affrontare e gestire – se non risolvere – tutti quei problemi, già menzionati in precedenza che, globali nella loro estensione, richiedono strategie d'azione e soluzioni altrettanto globali (Kennedy 2010, p. 5). Impedirebbe poi agli Stati che dovessero decidere di farla propria di beneficiare di quelli che potremmo definire beni pubblici globali, quali per esempio l'accesso alle reti transnazionali di comunicazione, di trasporto e di approvvigionamento. Potrebbe poi attivare meccanismi di dumping, che peraltro già si manifestano: in una situazione di pandemia, per esempio, alcuni Stati potrebbero allentare le misure di sicurezza sul proprio territorio per ottenere un vantaggio competitivo rispetto a Paesi con misure più rigide; Paesi che a loro volta potrebbero essere così tentati di ridurre anch'essi tali misure, in una spirale che danneggerebbe fortemente il benessere di tutti i cittadini.

Ma se anche si concretizzasse uno scenario, come detto non auspicabile, che vedesse in maniera generalizzata la chiusura reciproca e l'arroccamento dei diversi Stati sulla difesa miope ed egoistica dei propri interessi nazionali, neanche questa situazione decreterebbe la fine di quella profonda situazione di interdipendenza globale che va appunto sotto il nome di globalizzazione. Una situazione del genere, fortemente non collaborativa, aumenterebbe infatti le occasioni di tensione fra gli Stati. Si accrescerebbe così parallelamente il rischio di conflitti che – essendo venuta meno la possibilità di mediazione

pacifica degli stessi da parte di soggetti terzi o di organizzazioni sovranazionali – potrebbero risultare particolarmente distruttivi. Si genererebbe quindi una situazione distopica nella quale il rischio di un olocausto nucleare – in realtà mai davvero superato – potrebbe tornare di straordinaria e drammatica attualità, rinforzando ulteriormente quella “comunità globale di destino” che, come già ricordato, rappresenta il principale fattore capace di unificare l’esperienza umana a livello globale nonché, conseguentemente, l’essenza ultima della globalizzazione.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Apuzzo M. e Kirkpatrick D.D. (2020), *Covid-19 Changed How the World Does Science, Together*, in «The New York Times», 1<sup>st</sup> April.
- Bauman Z. (2002), *La sociologia di fronte ad una nuova condizione umana*, in «Studi di Sociologia», 40(4): 345-381.
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft: Aum dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Beck U. (2000), *The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity*, in «British Journal of Sociology», 51(1): 79-105.
- Caselli M. (2012), *Trying to measure globalization. Experiences, critical issues and perspectives*, Springer, Dordrecht.
- Caselli M. e Gilardoni G. (2018), *Introduction: Globalization between Theories and Daily Life Experiences*, in Caselli M. e Gilardoni G. (eds), *Globalization, Supranational Dynamic and Local Experiences*, Palgrave, Basingstoke.
- Dyer O. (2020), *Covid-19: Black people and other minorities are hardest hit in US*, «BMJ», 369.
- Fouad M.N., Ruffin J. e Vickers S.M. (2020), *Covid-19 is Out of Proportion in African Americans. This Will Come as No Surprise...*, in «The American Journal of Medicine», available online 20 May.
- Giaccardi C. e Magatti M. (2001), *La globalizzazione non è un destino*, Laterza, Roma-Bari.
- Helliwell J.F. (2000), *Globalization: Myths, Facts and Consequences*, Toronto, C.D. Howe Institute.
- Hirst P. e Thompson G. (1996), *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Polity, Cambridge.
- Holley P. (2020), *Being Cosmopolitan and Anti-Cosmopolitan – The Covid-19 Pandemic as a Cosmopolitan Moment*, in «The European Sociologist», 45.
- Holton R.J. (2005), *Making Globalization*, Palgrave, Basingstoke.
- Huntington S.P. (1993), *The Clash of Civilisations?*, in «Foreign Affairs», 72(3): 22-49.
- Kennedy P. (2010), *Local Lives and Global Transformation. Towards World Society*, Palgrave, Basingstoke.
- Martell L. (2007), *The Third Wave in Globalization Theory*, in «International Studies Review», 9: 173-196.
- Mc Grew A. (2007), *Organized Violence in the Making (and Remaking) of Globalization*, in Held D. e McGrew A. (eds), *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Polity, Cambridge.
- Ozimek T. (2020), *Trump Says Pandemic Shows Era of Globalization Is Over*, “The Epc Times”, May 14.
- Reagan R. (1987), *Address to the 42d Session of the United Nations General Assembly in New York*, <https://www.reaganlibrary.gov/>.
- Rosenberg J. (2005), *Globalization theory: A post mortem*, in «International Politics», 42: 2-74.
- Roudometof V. (2019), *Recovering the local: From glocalization to localization*, in «Current Sociology Review», 67(6): 801-817.
- Roudometof V. (2020), *Theorising – “It’s (Not) the End of the World as We Know It and I (Don’t) Feel Fine”: Through the Looking Glass Mirror of the Coronapocalypse*, in «The European Sociologist», 45.
- Rumford C. (2008), *Cosmopolitan Spaces. Europe, Globalization, Theory*, Routledge, New York.
- Scarpat N. (2017), *Armi da fuoco negli Stati Uniti: diffusione, vittime, controllo*, «SIS – Sistema Informativo a Schede», settembre, 2-52.
- Scholte J.A. (2005), *Globalization. A Critical Introduction*, second edition, Palgrave, Basingstoke.
- Smith A.D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity, Cambridge.
- Wade R. (1996), *Globalization and Its Limits: Reports of the Death of the National Economy Are Greatly Exaggerated*, in Berger S. e Dore R. (eds), *National Diversity and Global Capitalism*, Cornell University Press, Ithaca.