

L'immaginario della natura. "Neotribalismo ecospirituale", "Geodicea", "Disneyficazione"

Authors Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli studi Napoli Federico II

Abstract *The Imagery of Nature. « Ecospiritual Neo-tribalism », « Geodicy », « Disneyfication ».* The aim of this paper is to analyze some peculiar forms of the contemporary imagery of nature. To this end, I first explain the sociological reasons behind the current questioning of humanism and modernity. Then I briefly try to scrutinize the phenomenon of « re-enchantment », starting from the concept of « disenchantment » as used above all by Max Weber and Marcel Gauchet. Subsequently, I analyze the phenomenon of ecospirituality, understood as the « re-enchantment » - in the words of Michel Maffesoli - of the natural sphere. In this sense, I speak of a sort of « ecospiritual neo-tribalism ». Finally, I discuss the American imagery of wilderness and its subsequent spread throughout the West. I conclude with a reflection on the phenomenon of the « disneyfication of nature », applying here to the imagery of nature a concept used by David Lyon.

Keywords Nature | Imagery | Ecospirituality | "Neo-tribes" | "Disneyfication"





1. Introduzione

Riflettere sociologicamente intorno al tema della natura è un'impresa che sin da subito si presenta assai complicata. Innanzitutto, per la sfuggevolezza del concetto in sé. "Natura" è un termine essenzialmente proteiforme. Può rinviare cioè a paesaggi logici, valoriali ed emotivi anche radicalmente differenti. In una conversazione comune – una chiacchierata fra due amici europei, a esempio – è sufficiente che uno dei due interlocutori provi a chiosare il suo pensiero (magari con una malcelata intenzione di portare a casa la ragione) con una esclamazione del tipo "è naturale che sia così!", acciocché entrambi rischino inconsapevolmente di trovarsi catapultati in un dibattito millenario, all'ombra – volenti o nolenti – della maestosa egida di Platone e di Aristotele. Il termine "natura" vanta centinaia di possibili interpretazioni nel solo ambito filosofico. Linguaggio e senso comune fanno poi il resto, allargando esponenzialmente il campo delle possibili sovrapposizioni, confusioni e commistioni. Affidarsi all'etimologia di per sé aiuta, certo, ma non risolve la questione (La Vergata, 2014).

Ciò dipende dal fatto che l'immaginario – e in questo caso l'immaginario della natura – costituisce l'esito di un "processo dialettico" sempre *in fieri* per effetto del quale tensioni simboliche, cognitive, valoriali e affettive si cristallizzano, consolidano e ricompongono attraverso le pratiche e le narrazioni su queste stesse pratiche¹: gli universi di significato schiusi dai diversi "regimi" attivati da tale immaginario (Durand, 2013) e di cui i soggetti possono fare esperienza, costituiscono il precipitato di matrici di senso costruite socialmente (Berger e Luckmann, 2007). Per cui non è affatto indifferente la postura con la quale gli individui guardano alla natura. Né è indifferente il momento storico in cui ciò accade: se, per esempio, l'attributo "naturale" oggi gode presso taluni di ottima fama poiché pare rinviare a un caleidoscopio di associazioni immaginali relative a un universo puro e incontaminato, ciò non esclude che talaltri (o gli stessi) rifiutino di attribuire a esso il medesimo credito morale in virtù, per esempio, di una idiosincrasia verso tutto ciò che si imporrebbe "per natura" (Pollo, 2008).

È possibile rintracciare, lungo il recente corso della storia umana, atteggiamenti assai ambivalenti nei confronti della natura. Talvolta percepita come sfera inerte passibile di una indefinita spoliatura, talaltra – secondo una posa più "orfica" – come entità da contemplare e fonte inestinguibile di ispirazione (Hadot, 2006). La natura è stata per lunghissimo tempo inoltre concepita come l'estensione delle vicende del consorzio sociale, un territorio simbolico nel quale ciascun evento è segno di qualcosa,

¹ Questa mia definizione condensa il contributo di Peter Berger e Thomas Luckmann (2007) relativo alla questione del "processo dialettico". L'accento posto sulle pratiche risente invece della lettura dell'immaginario offerta da Charles Taylor (2005). Il nesso "mimetico" tra pratiche sociali e narrazioni è stato elaborato da Gianfranco Pecchinenda (2009 e 2014).



laddove il caso è bandito a vantaggio di una struttura di corrispondenze a tenuta stagna: l'operato degli uomini è intrecciato a doppio filo con la natura da una articolata panoplia di tempeste e voli di uccelli, di terremoti e pietre con sembianze animali, tracce naturali del sovraempirico e massimo indizio dei premi da riscuotere o delle pene da patire (Lenoble, 1974). Nel Medioevo cristiano l'intera gamma dei viventi era espressione di una complessa costellazione immaginale, riflesso di una visione allegorica del mondo in virtù della quale, a esempio, al cervo erano attribuite qualità superiori per via dell'inimicizia col serpente: il primo, schiacciando la creatura strisciante ritenuta diabolica, assurgeva a modello di moralità in una identificazione simbolica col Cristo (Pastoureau, 2012).

Le catastrofi naturali hanno alluso per millenni alla promiscuità tra domini che solo dalla modernità vengono opponendosi (Camorrino, 2015): il terremoto di Lisbona inaugura, da questo punto di vista, l'immaginario moderno della natura recidendo l'ancestrale legame tra calamità e castigo (Neiman, 2011). La modernità smembrerà la fitta rete di relazioni che ancora sussisteva nelle epoche anteriori - e che ancora sussiste in alcune contemporanee tribù amazzoniche, per esempio -, sostituendo un rigido dualismo di matrice scientifica a una forma tendenzialmente "continuista" che delineava una sorta di "apparentamento" tra la totalità degli esistenti (Descola, 2014). Vero anche però, e va sottolineato, che la scissione tra "fatti e valori" prodotta dalla modernità riposa su una irriflessa mistificazione di fondo, una sorta di gioco delle tre carte tra scienza, natura e società, in virtù della quale si incappa in illusorie distinzioni tra umani e non umani, tra "feticci" e "faticci" (Latour, 2009 e 2017). Così come, la scissione dualistica operata dalla scienza nella modernità, soprattutto nella sua forma protestante (Merton, 1938), viene determinandosi assai gradualmente giacché, in special modo nella sua fase aurorale, la persuasione circa la perfezione delle leggi della natura proviene dall'inamovibile convincimento della perfezione di Dio: svelare i meccanismi che reggono la natura significa celebrare la grandezza della creazione divina (Lindberg e Numbers, 1994; Shapin, 2008). Anzi, la ricerca stessa di queste leggi è animata da un intendimento tutt'altro che scontato: l'idea che la natura sia retta da un rigoroso ordine razionale. La conseguente spinta a scoprirne le logiche, rappresenta dunque il precipitato della fede in Dio, in qualità di nemico giurato del caos (Whitehead, 1979). Di più, la possibilità di indagare le leggi naturali di un mondo che diventa "macchina", discende dalla implicita astrazione di un'entità divina separata dalla sfera naturale; una sfera che quindi, proprio in virtù di questa disgiunzione immaginale originaria, può essere oggetto di investigazione, laddove lo scienziato che sperimenta e ricerca, mima - certo in modo imperfetto - il distacco di Dio dal mondo (Williams, 1980).

A ogni modo, Darwin completerà l'opera introducendo nella natura la profondità temporale: da un lato dunque il processo di ominazione viene sganciandosi da qualsiasi datazione biblica, dall'altro l'universo delle specie deve assoggettarsi all'indifferente, quanto spietata, signoria del caso (Bondi e La Vergata, 2014). Il fatto poi che la scena primigenia dell'umano da quel momento prevede come protagonista



una scimmia (in una qualsiasi giungla, su un qualsiasi ramo) invece di Adamo – “creatura a immagine e somiglianza di Dio” – ha, com’è evidente, gigantesche implicazioni (Carroll, 2009).

Ovviamente, affinché potessero ingenerarsi questi profondissimi rivolgimenti immaginali, occorre che mutamenti radicali dell’esistenza sociale cospirassero a infrangere il sigillo della sacralità, tutore simbolico dell’inviolabile incanto del mondo tradizionale (Weber, 1980 e 2004). L’economia solidale del tutto si sgretola a petto dell’affermazione dello Stato moderno (Gauchet, 1992), del successo della visione galileiana conseguenza della dissoluzione del cosmo aristotelico-cristiano (Koyré, 1976) e del trionfo del capitalismo e della “immagine borghese del mondo” (Borkenau, 1984). In ragione di queste integrali trasformazioni si afferma il soggetto moderno, “distaccato” (Elias, 1988) dalla sfera naturale non più riflesso di un macrocosmo che si manifesta a lui attraverso un misterioso florilegio di “ierofanie” (Eliade, 2009a).

A ogni buon conto, l’immaginario della natura moderno conserva segretamente la sua cifra sacrale, che si rivela a esempio nella fenomenologia dell’elettricità e del mesmerismo (Benz, 2013; Camorrino, 2016; Sloterdijk, 2014). La natura “tecnologicamente coinvolgente” (Pecchinenda, 2003) del mondo contemporaneo – sia consentita qui una forse non superflua digressione – eredita la malia fascinatrice dell’invisibile, in una ristrutturazione “tecnognostica” dell’immaginario elettrico/informazionale² (Davis, 2001). I dispositivi elettronici altro non sarebbero che un aggiornamento del “sublime” naturale, una fisiologica prosecuzione, in ultima istanza, della creazione divina (Nye, 1994 e 2003a). L’immaginario della natura integra quindi una “narrazione tecnologica”, intesa come una “seconda creazione”: la natura non è che “materiale grezzo”, una opera “incompiuta” che tocca all’essere umano completare. La natura trova cioè la sua superiore attualizzazione attraverso la manipolazione tecnologica³ (Nye, 2003b: 9, 10, 11). L’elettricità permetterebbe dunque il compimento di una rivoluzione dolce, un progresso industriale e sociale figlio di un “matrimonio” felice tra natura e tecnologia (Carey e Quirk, 1970). Gli strenui sforzi speculativi e sperimentali tesi all’espunzione delle cause occulte e dell’azione a distanza dall’universo naturale, cui a esempio Isaac Newton e più in generale la scienza moderna si consacrarono (Koyré, 1972), paiono dunque oggi in parte vanificati dal tripudio immaginale dell’invisibile mediato dalle nuove tecnologie, per cui le forze rischiaranti del digitale sembrano restaurare un cosmo “reincantato” (Maffesoli, 2013a) in una sovrapposizione simbolica tipica tra luce e trascendenza (Bachelard, 1995; Durand, 2013). La apparente immaterialità dell’universo digitale (Camorrino, 2017 e 2020a) ha determinato però inattese ricadute sulla sfera naturale. Una sorta di conflitto

² Marshall McLuhan (1967), in tal senso, aveva visto molto lungo.

³ Mi pare che in questa visione risuoni il convincimento baconiano per cui la scienza e le sue applicazioni tecniche sarebbero servite a restituire agli esseri umani le qualità perdute in seguito alla Caduta. In questo senso la tecnologia verrebbe semplicemente a restituire all’umanità le sue proprietà originarie (Shapin, 2003). Più che una “seconda creazione”, in questo caso, si tratta di una sorta di ripristino della prima creazione.



immaginale è infatti in corso laddove cori critici relativi all'impatto ambientale delle ICT intendono smascherarne la materialità (Camorrino, 2018b; Tirino, 2017), sinora velata dalla densa coltre simbolica calata sul mondo tecnologico dal "sublime digitale" (Mosco, 2004).

A ogni modo, ciò che ha enorme interesse sociologico, è che la fonte immaginale del concetto di "natura", come si vede, è tutt'altro che esaurita. Anzi – verrebbe da dire – proprio oggi che la nozione di "naturale" è soggetta alle più straordinarie forme di decostruzionismo, è possibile invece rilevare l'incontrastato successo della "natura" in svariatissimi ambiti della produzione culturale. Cioè, proprio quelle forze che spingono in direzione di uno smantellamento del concetto di "naturale" inteso come ideale regolativo cui conformare la condotta, contestualmente promuovono un "ritorno alla natura" per quanto attiene l'ambito dell'esperienza. Nessuna meraviglia in tal senso per quanti si occupano di immaginario, regno della "coincidenza degli opposti" (Durand, 2013).

Nel secondo paragrafo illustro le ragioni sociologiche alla base della messa in discussione dell'umanesimo e della modernità. Nel terzo cerco brevemente di motivare teoricamente la mia posizione sul "reincanto" del mondo contemporaneo. Nel tre punto uno ho modo di approfondire il tema della ecospiritualità inteso come una estensione del concetto di "reincanto" alla sfera naturale. Mi soffermo poi sulla "geodicea", fenomeno a mio avviso correlato e che può aiutare a gettare luce su un certo immaginario della natura, per l'appunto, quello ecospirituale. Nel quarto discuto dell'immaginario americano della *wilderness*, persuaso che esso si sia poi diffuso, seppur in una sintesi peculiare, nell'intero Occidente. Esamino poi il fenomeno della "disneyficazione della natura". Nelle conclusioni tiro le fila del ragionamento e sottolineo l'importanza del presente fascicolo, dedicato interamente all'analisi dell'immaginario della natura.

2. La "svolta critica": umanesimo e modernità in discussione

In controluce, come prima osservazione, è possibile intravedere nel contemporaneo trionfo immaginale della natura, un certo rifiuto della tradizione umanistica. L'immaginario moderno, fondato sul primato ontologico dell'essere umano razionale, è percepito con sospetto crescente (Ferry, 1994). Soprattutto in conseguenza dei traumi culturali che hanno funestato il Ventesimo secolo, la trama unitaria di senso che reggeva l'impalcatura simbolica delle "grandi narrazioni" (Lyotard, 2008) si sfilaccia, delegittimando ogni progetto che abbia al centro l'umano. Si imputa alla scienza e alla tecnica, intese come motori propulsivi del regime capitalistico e del processo di industrializzazione, di aver trascinato il pianeta sull'orlo del collasso (Pellicani, 2010). In un presunto tragico tradimento delle promesse moderne, tutt'altro che realizzato parrebbe – secondo Jean François Lyotard – il progetto di "emancipazione universale"



dell'umanità. In questa "svolta critica" contro la modernità ovviamente un ruolo significativo è giocato anche dal tramonto delle filosofie della storia, che tanto avevano rappresentato nella intensificazione di senso delle biografie di amplissime fette della popolazione mondiale, ammaliate dalle prospettive di un futuro libero da ogni contraddizione (Lyotard, 1987).

La "crisi della modernità" discende anche dall'amara ammissione che la locomotiva del progresso, senza che possa dirsi *tecnicamente* deragliata dai binari, ha transitato dalle stazioni ferine dei lager e dei gulag (Bauman, 1988; Harvey, 2002). Quanto è accaduto in special modo nell'ultimo secolo - in accordo con la tesi baumaniana sulla Shoah, a esempio - non si è cioè verificato *nonostante* l'efficacia delle istituzioni moderne ma proprio *grazie* a quest'efficacia (Bauman, 1992). Secondo questa prospettiva, la distruzione della specie - si pensi anche alla questione atomica (Anders, 1992) - diviene uno dei potenziali scenari prossimi in virtù di una radicalizzazione del processo moderno, non dell'inceppo di qualche meccanismo interno che ne abbia in ultimo compromesso il totale e corretto dispiegamento (Beck, 1992). In tal senso si ricordi anche la attualissima e spinosa questione del *Climate Change*. Se in effetti la sociologia del rischio ci insegna qualcosa - e certamente essa ci insegna molto più di qualcosa - finanche il cambiamento climatico deve intendersi come l'esito dei "successi della modernità" e non già come il mero *fallout* dei suoi fallimenti (Beck, 2014). Ciò non vuol dire affatto che la modernità si esaurisca in questi eventi tragici o che questi siano l'esito necessario di qualche superiore legge storica (Popper, 2008). Impossibile - *rectius*: imperdonabile - non riconoscere anche le straordinarie conquiste della modernità per cui solo da pochi decenni, per esempio, è plausibile chiedere a un genitore quanti figli abbia, senza concludere la domanda con l'inquietante precisazione "vivi" (Rossi, 2008).

Al fondo della società postmoderna, però, permane una consapevolezza di tipo "tragico": la frammentazione di prospettive temporali futuribili (quando non proprio il loro tramonto), decreta il successo di quelle pratiche e di quelle forme di socialità che fanno del godimento dell'esperienza "eternamente presente" il loro insuperabile orizzonte di senso (Maffesoli, 2016). Il fatto poi che questi scenari di minaccia rappresentino non l'impronta terrena di una severa ma equa volontà trascendente - come accadeva nelle società premoderne -, bensì il risultato infausto di una creazione "umana troppo umana" (per dirla con Nietzsche), sprofonda l'esistenza contemporanea nelle paludose rive dei "rischi fabbricati" (Giddens, 1999): si spalanca, cioè, l'opaco panorama delle "incertezze autoprodotte" (Beck, 2009), brodo di coltura ideale di un certo sentimento dell'assurdo (Pecchinenda, 2014).

Vorrei suggerire che quanto al lettore può forse di primo acchito apparire come una divagazione sul tema, rappresenta per chi scrive una ipotesi di lettura delle ragioni alla base di quello che ho poco fa definito "il trionfo immaginale della natura". La delusione, lo smarrimento e il risentimento per la dissoluzione di un intero mondo di significati (Berger e Luckmann, 2010) ha determinato l'insorgenza di dispositivi di senso alternativi il cui centro immaginale non riposa più sulla primazia della visione



umanistica e moderna, ma sulla messa a bando della logica dualistica e antropocentrica. Più in generale, è come se gli angoli spigolosi di alcuni irrigidimenti meccanicistici venissero oggi smussati da una levigante brezza orientale capace di sedurre, con il suo olismo di importazione, fette crescenti della popolazione occidentale (Campbell, 2010).

Con ciò non affermo affatto che questo sia l'unico immaginario attivo nella società contemporanea: Cartesio abita ancora qui, per esempio (D'Andrea, 2014). E anche Dio e le nuove forme della spiritualità⁴ (Giordan, 2004; Houtman e Aupers, 2007) nonostante l'esistenza di una vastissima letteratura sulla secolarizzazione poi confutata da irrefutabili evidenze empiriche (Berger, 1999). Si noti però che, in tutti e tre questi immaginari - quello *green*, quello tecnoscientifico e quello sacro - l'essere umano abdica dal ruolo di governo che l'alto magistero della cultura umanistica aveva, praticamente per cinquecento anni, fissato per lui (Camorrino, 2018a). Il fondamento della vita associata non poggia più sulla fede che l'uomo può fare ciò che vuole del destino suo e di quello del pianeta, nel quadro di un progressivo miglioramento della sua condizione e di quella dell'intero universo. Si teme anzi che l'uomo, lasciato a sé stesso e ai suoi desideri insaziabili, trovi nello specchio l'immagine del suo peggior nemico. Gli uomini hanno smarrito la fiducia negli uomini (Carroll, 2005).

Tuttavia, è nel modo più assoluto estranea a chi scrive l'intenzione di delineare una qualche lettura apocalittica della attuale situazione sociale. Tale angolatura ermeneutica vedrebbe di certo accresciuto il suo *appeal* vista l'emergenza COVID ancora in corso mentre redigo queste pagine. Credo tuttavia sia importante resistere alle ciniche lusinghe contenute negli intellettualismi millenaristici. Resto edotto circa il fascino mai sopito - e così gratificante soprattutto per coloro i quali ne fanno uso come palliativo simbolico, visto il mancato riconoscimento sociale di altre forme di potere (Pellicani, 2015) - delle visioni destinali (Rossi, 2008). In genere tale cinismo si accompagna a un'autoinvestitura - certo dissimulata attraverso una vasta congerie di "spallucce" retoriche - proiezione di malcelati tormenti interiori. Non di rado quanti si riconoscono titolari di una conoscenza superiore e inarrivabile, indulgono in vaticini tipici dello "gnosticismo rivoluzionario": previsioni appesantite da afflati pantoclastici, fondate sulla petizione di principio di essere soli (e incompresi) nella penetrazione più profonda delle cose del mondo (Pellicani, 1995). Ritengo invece decisivo che si conservi una posizione il più possibile "distaccata" per poter adeguatamente dare conto dei fenomeni che stanno investendo la società contemporanea. Tale "distacco", cionondimeno, se agito a mestiere, non viene a compromettere la capacità critica di analisi dell'esistente ma, anzi, concorre a rafforzarla (Elias, 1956).

3. Dal "disincanto" al "reincanto": breve nota teorica

⁴ E su cui a breve tornerò discutendo dell'ecospiritualità.



La natura diviene uno dei principali rifugi di senso della società contemporanea, poiché questa promette di ricucire la frattura simbolica tra l'uomo e il cosmo operata dalla rivoluzione scientifica (Koyré 1972 e 2000), di cui il soggetto postmoderno, più di quelli che l'hanno preceduto, sente il peso metafisico. La natura promette agli uomini di partecipare a un rinnovato orizzonte di senso fusionale, una "sfera" impermeabile e accogliente che garantisce la "immunità" rispetto alle gelide e dolorose incursioni di minacce "esterne" e ingovernabili (Sloterdijk, 2014). Il "reincanto della natura" (Stuckrad, 2002) rappresenta il balsamo curativo delle ferite conseguite alla rottura dell'alleanza tra gli uomini e il creato (Monod, 1989), una reazione neoromantica (Camorrino, 2018c) ai processi di razionalizzazione e di individualizzazione causa della scissione tra il dominio dell'essere e quello del dover essere (Dumont, 1993; Pellicani, 2016).

Sia lecita, per amore di chiarezza, una brevissima premessa utile esclusivamente a chiarire la mia idea del concetto di "reincanto". A tal fine vorrei però preliminarmente rinviare alla nozione di "disincanto del mondo" nella lettura di Marcel Gauchet (1992). L'autore francese intende il disincanto come quel processo di "uscita dalla religione" successivo all'istituzione dello Stato moderno. Lo Stato si fa interprete del divorzio "tra cielo e terra" (Gauchet, 2009): la modernità però, più che l'epoca della scomparsa del religioso - nel pensiero di Gauchet - è l'età della "autonomia". Va d'altronde precisato quanto anche per Max Weber (2006) la modernità non sia affatto l'epoca dell'evaporazione assoluta del sacro: impossibile sovrastimare, per esempio, quanto spazio il grande sociologo tedesco riservi all'ethos religioso nell'affermazione e nello sviluppo della modernità. Ciò che cambia nella modernità, a mio avviso e da questa prospettiva, è il rapporto con la trascendenza. Si sgretola cioè quella economia di senso omnicomprensiva che abbracciava precedentemente l'interezza della vita umana. Sotto il peso della modernizzazione cede cioè la "sacra volta" bergeriana (Berger, 1984). Il principio ordinatore che regola l'organizzazione della comunità umana non si sottrae più temporalmente agli uomini così come accadeva invece nelle società religiose tradizionali (Gauchet, 1992). Dunque, il mutamento radicale che viene producendosi nella società moderna è costituito dalla "contingenza" delle fonti autoritative che fondano la gerarchia dell'essere. Si esaurisce cioè il potere di ogni ancoraggio trascendente di natura atemporale, cosicché al fondo della struttura sociale è illogico ricercare altro legame che non derivi da un accordo umano potenzialmente sempre negoziabile (Taylor, 2005).

Ciò, ovviamente, determina un indebolimento della tradizione e l'imperativo della scelta per ciascun individuo (Berger, 1987): il prezzo della libertà moderna - cioè la possibilità di poter decidere il corso della propria biografia (Germani, 1991) - coincide con la scomparsa di stelle polari grazie a cui orientare la rotta del viaggio esistenziale verso porti "ontologicamente sicuri" (Giddens, 2006). Il soggetto postmoderno fa i conti invece con una prospettiva ancora differente rispetto a quella di un potenziale naufrago, per restare nella metafora nautica. Questi si scopre titolare di una coscienza nomade o "senzatecto" (Berger et al., 1974), privo com'è dell'idea moderna della



biografia come progetto: cioè, a dire, sprovvisto della stessa idea (rischiosa ma avvincente) della vita come viaggio, idea-motore della metafisica progressista⁵ (Maffesoli, 2013c). Una certa diffusa “fatica di essere sé stessi” (Ehrenberg, 1999) spinge gli individui a una sorta di fuga dai recinti perimetrati della soggettività moderna, favorendo l’adesione a forme temporanee di comunità emozionali ove abbandonarsi alla “consunzione” affettiva dell’esperienza (Maffesoli, 2013b). Così, a esempio, è possibile rilevare – come fa Kocku von Stuckrad – la reviviscenza di movimenti (neo)sciamanici, il cui immaginario di riferimento è integralmente fondato su una “natura reincidentata”. La sfera naturale si anima di infinite connessioni che tengono insieme un universo attraversato incessantemente da forze vitali. Questo immaginario recupera motivi in auge nell’antichità poi riapparso nel Rinascimento e nell’idealismo tedesco dell’Ottocento e infine riorganizzati dalla New Age e dal trascendentalismo americano (Stuckrad, 2002).

3.1 “Neotribalismo ecospirituale”: “cosmizzazione green” e “geodicea”

Il “reincanto del mondo” postmoderno – e che io estendo alla natura nelle forme della ecospiritualità⁶ (Camorrino, 2020b) – rappresenta il riflesso del primato della natura come nuova entità “eteronoma” (Gauchet, 1992): l’ordine sancito dall’immaginario ecospirituale ancora la sua legittimazione e fonda la sua autorità alludendo a un tempo sacro primigenio, il cui equilibrio e la cui armonia non possono essere discussi proprio in virtù della loro fondazione in “*illo tempore*” (Eliade, 2009b): all’alba dei tempi cioè, in questo caso, alla primordiale era della formazione della biosfera. Il “reincanto della natura” è, in ultima istanza, per come io lo intendo nella configurazione relativa della ecospiritualità⁷, un processo nel quale si assiste a una “cosmizzazione green”⁸: i significati ultimi individuali, per coloro i quali aderiscano a questo universo di senso, corrispondono a quelli macrocosmici (Eliade, 2009a). Per questo immaginario, l’ordine morale – essendo fissato una volta e per tutte dal tribunale insindacabile della natura – si sottrae alla critica, istituendo un nuovo

⁵ Da questo punto di vista è forse non casuale il successo contemporaneo dei pellegrinaggi di marca religiosa e spirituale (Cipriani, 2012). Ciò non significa affatto che il viaggio non sia divenuto uno dei principali oggetti di consumo su cui la “industria culturale” ha costruito uno dei suoi imperi materiali e simbolici (Morin, 1963).

⁶ L’ecospiritualità, giova ricordarlo, rappresenta una provincia della più ampia costellazione della spiritualità, cui qui non posso dedicare la giusta attenzione per ovvi motivi di spazio. Si veda per una puntuale introduzione al tema Flanagan e Jupp (2007) e per un approfondimento sul caso italiano Palmisano (2010).

⁷ Ho indagato, in una ricerca realizzata insieme a Monia Calia (Camorrino e Calia, 2019), le analogie e le differenze tra l’immaginario della natura occidentale e quello “migrante”. Abbiamo ipotizzato l’esistenza di una “sovrapposibilità rovesciata” tra questi due immaginari: se quello occidentale sembra conoscere forme di “sacralizzazione della natura” (Cardano, 1997), quello “migrante” procede invece verso una razionalizzazione, soprattutto a causa dell’influenza della religione cristiana e di quella islamica.

⁸ Qui applico alla mia tesi il concetto di “cosmizzazione” di Peter Berger (1984).



orizzonte di senso, per l'appunto, "eteronomo". Ho cercato di definire, in modo spero non fastidioso, "geodicea"⁹ questo fenomeno.

Cioè la natura, oramai personificata, si sostituisce a Dio non solo come entità che crea¹⁰ il mondo, ma anche come quella forza maestosa e all'occorrenza grave che ne minaccia la distruzione, profilando una sorta di escatologia *green* (Camorrino, 2018d). La questione della sofferenza e dello "*unde malum*" si risolve nella costituzione di una nuova massa di peccatori, coloro i quali agiscono contro l'ambiente incrinando irrimediabilmente equilibri ancestrali (Beck, 2011). Esautorati paiono essere i tribunali metafisici presieduti da Dio, dalla Storia e dal Progresso - almeno per quel "*faculty club*" che risponde ai desiderata culturali di una élite internazionale "*well educated*" (Berger, 2002: 4): la natura assurge quindi a "corte cosmica" ove convocare i nuovi peccatori e al cospetto della quale celebrare processi *green* contro l'umanità¹¹. D'altro canto, l'elevazione della natura a entità sacra produce, di converso, l'abbassamento degli uomini, imperdonabili trasgressori di leggi che si perdono nel tempo. La escatologia *green*, metafisica fondata su di un amore cosmico verso la natura, vivifica, al contempo, un sentimento di disprezzo verso l'umano (Gauchet, 1990). La geodicea si regge su di una architettura immaginale essenzialmente apocalittica, in cui la salvezza della Terra diviene meta perseguibile solo a patto di "punire gli uomini" (Bruckner, 2014). Il gruppo di "*chosen ones*" - i titolari cioè della coscienza *green* - operando in nome di un principio fondatore temporalmente ineffabile, inconcusso e inevitabile (sia per quanto concerne l'inizio dei tempi sia per quanto riguarda la fine dei tempi) si "autoesonerano" dalla critica, inchiodando l'Altro alle sue colpe in nome di una supposta superiorità morale (Marquard, 2007). Coloro i quali aderiscono all'*ingroup* possono quindi contare su di una immunità simbolica che garantisce ingenti "premi psicologici" (Merton, 1938): non solo sentirsi parte della schiera dei salvati (Weber,

⁹ Al momento della coniazione di questo concetto non mi ero imbattuto nei lavori di George Levine (2006), che pure parla di "*geodicy*". Lo studioso di letteratura utilizza questo termine in modo però differente, applicandolo alla concezione darwiniana che, secondo la sua teoria interessante e controintuitiva, non darebbe vita a una visione materialistica della natura ma a una peculiare forma di "reincanto" legato a una sorta di amore laico per il creato. Nella mia accezione di "geodicea" è invece centrale il concetto di "tribunalizzazione della natura" che riprendo in parte dagli studi di Odo Marquard e su cui avrò modo di tornare in seguito, così come mi diffonderò oltre sulle ulteriori caratteristiche del fenomeno.

¹⁰ O autocrea il mondo. Com'è noto, "il diavolo si nasconde nel dettaglio" secondo il celebre adagio. In queste apparenti sottigliezze si dischiudono mondi. Questioni su cui la teologia ha ampiamente dibattuto sin dal Medioevo e, non di rado ai tempi, poco amichevolmente (Grant, 2001). A ogni modo, dalla prospettiva teologica il tema della "*potentia absoluta*" o della "*potentia ordinata*" è stato fondamentale per cercare di comprendere le qualità, comunque imperscrutabili, di Dio (Cavicchia Scalamonti, 2002; Landsberg, 2002). Certo qui resta la complessità, per coloro i quali si fanno promotori e sostenitori dell'immaginario ecospirituale, di fornire risposte coerenti a tali inestricabili dilemmi, in assenza del fondamento ontologico assicurato da quegli immaginari in cui, invece, è contemplata l'esistenza di Dio.

¹¹ Questa forma di "tribunalizzazione della natura" che è in fondo la "geodicea" rappresenta una declinazione "green" della tesi formulata da Odo Marquard (1991, 1994; Marquard e Melloni, 2008) in relazione alla teodicea e alle filosofie della storia. Contraggo un debito qui anche con il concetto di "complotto cosmico" introdotto da Mary Douglas (1996a).



1976) ma, di più, accedere alla rinnovata possibilità di imputare a colpevoli certi, incarnati e riconoscibili, la presenza del male nel mondo (Camorrino, 2018g). La comunità morale degli eletti è redenta, poiché la contaminazione della natura (Douglas, 1999b) – e con essa la minaccia di “indifferenziazione” tra i puri e gli impuri – è emendata attraverso l’individuazione di un “capro espiatorio”: la profanazione della natura (che coincide con la profanazione del mondo e della comunità umana) e il caos che ne deriverebbe, sono scongiurati da un *sacrificio* vissuto come indifferibile e necessario (Girard, 1980).

Ho idea che questo fenomeno abbia da fare con una significativa trasformazione della relazione sociale con la trascendenza. Quest’aspetto è stato chiaramente individuato nei pionieristici studi di Thomas Luckmann (1969): da questa prospettiva, l’ecospiritualità potrebbe intendersi come istituzionalizzazione di una forma fondamentale “privatizzata” di relazione sociale con la trascendenza, che rinvia alla natura come entità sacra (Taylor, 2010), oggetto di consumo di un mercato sempre più variegato, in cui “bricolage” di credenze corredo appartenenze comunitarie il più delle volte di carattere temporaneo (Luckmann, 1990). Vorrei quindi suggerire che siamo innanzi a una sorta di “neotribalismo ecospirituale” – per parafrasare la nota formulazione di Michel Maffesoli. Il collante immaginale di queste forme di socialità “neotribali” è infatti una sorta di “bricolage mitologico” (Maffesoli, 2016: 200), di cui reputo la “natura disneyficata”¹² precisa espressione (Camorrino, 2018f). Ed è l’immagine di questa natura depurata dai suoi tratti sinistri e inquietanti che diviene il plesso simbolico, il totem “simulacrale” (Perniola, 1980) attorno cui si stringe la “neotribù ecospirituale”. Una natura “iperreale”, modellata su una realtà inesistente resa attuale dalla mediazione delle immagini (Baudrillard, 2009) e che ha effetti assai reali nei termini delle tensioni emotive che produce, scaturigine di un profondo sentimento di solidarietà, basato sulla condivisione sensuale, spaziale, corporea tipica del regime della “etica dell’estetica” (Maffesoli, 1988 e 2009).

I movimenti ecospirituali – come nota Bron Taylor – hanno marcate tinte contro-culturali. Le forme di misticismo che danno corpo a questa peculiare esperienza della natura, sono difatti connotate politicamente in virtù della credenza di fondo che la “terra è sacra” e non deve essere profanata: tale sacralizzazione poggia dunque sulla persuasione della “appartenenza” degli uomini alla sfera naturale alla stregua di qualsiasi altro essere vivente (Taylor, 2001a: 179, 187). Svariate possono essere le declinazioni della ecospiritualità. In massima parte si tratta di sincretismi che ereditano molti elementi delle tradizioni religiose indigene o orientali ma assunti come base per un’azione militante anche scientificamente avvertita: in accordo con ricerche di frontiera si postula infatti una sacra “interrelazione” tra tutte le componenti dell’universo, compreso il mondo non umano (Taylor, 2001b: 226, 233). Convergono

¹² Mike Hudak (2001) parla di “disneyfication of nature”, ma io qui utilizzo il concetto di “disneyficazione” nei termini di David Lyon (2002), seppure a un oggetto diverso da quello su cui invece lo applica il noto sociologo della religione e della “sorveglianza”.



dunque nell'ecospiritualità correnti panteistiche, animistiche, neopagane, le quali si oppongono recisamente ai dualismi moderni, alle supposte derive materialistiche della società occidentale, all'antropocentrismo. Lo stesso cristianesimo è avversato a causa della posizione di supremazia accordata da Dio all'essere umano e che incoraggerebbe, dunque, l'asservimento e lo sfruttamento della sfera naturale. Da queste obiezioni la spinta immaginale ad assorbire visioni di matrice olistica che rimandano a tradizioni orientali (Taylor, 2010). Va notato – in accordo con gli studi di Aurelie Choné – che così come le posizioni ecologiste sempre più si “spiritualizzano”, nondimeno la religione cristiana tende verso la “ecologizzazione”. Campeggiano oramai abbastanza stabilmente nell'agenda cristiana le questioni ambientali, oggetto di un interesse crescente. Si pensi all'enciclica “*Laudato si'*” o anche alla scelta simbolica di Assisi – in una associazione immaginale con l'opera di San Francesco, ecologista *ante litteram* – come città ove tenere importanti convegni interreligiosi su tematiche ambientali (Choné 2017; Camorrino, 2019b). La natura diviene dunque il luogo d'elezione dove accrescere la propria interiorità, attraverso una relazione senza mediazione con un'entità ritenuta incorrotta proprio perché non contaminata dall'azione profana dell'uomo. Tale immaginario trova nutrimento nel segreto desiderio della “scomparsa del sociale” (Le Breton, 2002). Non casuale il successo delle attività fisiche e degli sport estremi, spesse volte praticati al cospetto di una natura “selvaggia” capace di amplificare le qualità superiori del soggetto: il solo fatto di sopravvivere alla prova, viene a rappresentare un segno di elezione spirituale, rivelato dalla possibilità scampata, quantomeno simbolica, di trovare la morte (Camorrino 2018d e 2018h; Le Breton, 2000). Anche il mare, nelle forme del surfismo a esempio, assurge a culla di una spiritualità “acquatica”, laddove le onde – ottimo indicatore del processo attuale di “femminilizzazione” dell'immaginario (Maffesoli, 2013c) – sono percepite come le braccia di “Madre Oceano”, accoglienti ma cui destinare una “deferenza sacra” (Taylor, 2007). Una visione sostanzialmente romantica che ruota intorno a una dimensione immaginale in cui la natura diviene vettore simbolico di fantasie escapiste (Nardini, 2018).

La natura diviene cioè uno dei luoghi privilegiati ove godere della “interezza dell'essere” (Maffesoli, 2018) e riassaporare l'autenticità perduta, vera etica-chimera capace di alimentare un inestinguibile sentimento nostalgico (Taylor, 1991). L'*ethos* fondamentalmente romantico che anima l'immaginario ecospirituale, incline a ritenere la natura buona a patto dell'assenza dell'umano, tradisce forti echi New Age. Per questo sistema di credenze è la natura umana a essere essenzialmente buona: il Sé costituirebbe dunque una entità originariamente sacra – così come la natura per l'ecospiritualità – che conosce la corruzione solo a causa delle concrezioni contaminanti del sociale (Heelas, 1999). La natura, senza l'irruzione umana (e “umana”, per questo immaginario, significa “occidentale”), avrebbe infine conservato intatto il suo equilibrio in un'armonia autopertpetuantesi. La teoria di Gaia – altro esempio di “femminilizzazione” della natura – e la corrente New Age, convergono nella ecospiritualità, in una reazione postmoderna alla “crisi della modernità” (Lyon, 1993).



4. Quale natura? *Wilderness*, Madre Terra e “disneyficazione”

Quanto detto non deve indurre in errore. Chi scrive è persuaso dell'importanza – dell'improcrastinabilità, meglio – di perseguire forme di ambientalismo razionale, capaci di ripensare su basi più adeguate la relazione tra mondo umano e mondo non-umano. Ma la questione paradossale è che in massima parte, quando l'ecospiritualità – ma anche diverse forme di ecologismo, come dimostra Bruno Latour – inneggiano alla natura, in realtà stanno inconsapevolmente parlando di una costruzione essenzialmente scientifica: la natura per cui si battono o cui si consacrano i *supporters* di questi movimenti, rappresenta sempre un oggetto mediato da figurazioni complesse, un coacervo immaginale fatto “di politica greca, cartesianesimo francese e di parchi americani” (Latour, 2000: 15). Anzi – come suggeriscono Massimiano Bucchi ed Elena Canadelli – le immagini della natura che si sono via via affermate nel tempo, sono anche profondamente influenzate dalla “cultura visuale” e dalle svariatissime rappresentazioni con cui questa le ha dato forma, mettendola in scena per mezzo dei più differenti prodotti culturali (Bucchi e Canadelli, 2015).

Vorrei indicare – applico al tema in questione alcune puntuali riflessioni di Emiliano Ilardi e Fabio Tarzia – che, l'immaginario postmoderno occidentale della natura, risente in modo assai significativo dell'influenza culturale statunitense. Soprattutto negli ultimi decenni – certamente a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale – l'America è assurta a centro simbolico del mondo occidentale, a fonte irradiante dell'immaginario di massa. L'immaginario americano – intriso di puritanesimo e del “mito della frontiera” – considera la natura un luogo fondamentalmente sacro, poiché essa costituisce il fondo materiale che consente la costruzione identitaria di un popolo in “missione per conto di Dio”. La natura è lo spazio da colonizzare ma, nel mentre, si modella contestualmente il Sé americano, un Sé nient'affatto estraneo agli obblighi morali che circonfondono tale esplorazione e assoggettamento del territorio. La vocazione alla conquista è confortata dalla persuasione di operare in alleanza con Dio, in un'impresa, dunque, insufflata di significati religiosi (Tarzia e Ilardi, 2015). Sin da subito l'immaginario della natura americano, confluito successivamente nel “mito della frontiera”, è permeato di sacralità, dallo sbarco di Colombo agli ideali puritani del diciottesimo secolo (Turner, 1914). È questa ambivalenza costituiva – come notano anche i due sociologi nostrani – il cuore dell'immaginario americano della natura che poi, attraverso i movimenti contro-culturali degli anni Sessanta del Novecento si è esteso all'intera cultura occidentale. È utile ricordare, da questo punto di vista, che l'ambientalismo americano è a sua volta intriso di forme più o meno implicite di “trascendentalismo”, dottrina che professa la superiore armonia della sfera naturale, una sorta di sentimento religioso a essa collegata e una certa mitologia dello stato selvaggio (Albanese, 1997). Questo modo di intendere la natura denota dunque una introiezione dell'immaginario della frontiera e della *wilderness*. Queste ultime



diventano – secondo i brillanti studi di Catherine Albanese – forze capaci di modellare la coscienza, perimetrando i limiti delle azioni conformi o devianti, conferendo significato all'esperienza in una dialettica immaginale per cui la edificazione della natura coincide con la costruzione identitaria. Questa inestricabile interdipendenza tra il “dentro” e il “fuori” è esemplarmente rappresentata da alcuni miti americani, fondativi del modo di immaginare la natura e i significati a essa connessi. Davy Crockett, dal punto di vista immaginale, incarna tale forma di relazione “mistica” con la natura nella quale, in una tensione costante tra autocontrollo civilizzato ed “estasi” selvaggia, l'essere umano partecipa interamente alla sfera naturale, divenendo “Uno” con essa seppur – siamo ancora in una fase di transizione ai tempi di Crockett – attraverso la figura del cacciatore e del conquistatore. La frontiera diviene dunque un elemento “durevole” e “strutturante della coscienza” americana. Tale rapporto con la *wilderness* segnala un peculiare processo di interiorizzazione della trascendenza, laddove l'interazione – più o meno “autocostretta” – con forze sovrapersonali consente una radicale compenetrazione col mondo naturale (Albanese, 1981). L'esempio di Davy Crockett è utile a indicare la tensione religiosa che anima la fondazione immaginale della natura nella mitologia americana e che poi si diffonderà al resto dell'Occidente soprattutto dalla seconda metà del Novecento. Crockett – continua la nota studiosa – è l'emblema, il vero e proprio alfiere, di una relazione autentica con la natura, vissuta senza fronzoli e con un pragmatismo che riflette però una forma di sostanziale rispetto sacro per la natura. Crockett è un “innocente Adamo”, signore incontrastato del paradiso della *wilderness* capace di rifondare l'esistente attraverso forme di “possessione” mistica in cui natura umana e non umana diventano tutt'uno, in una identificazione senza residui: se è possibile aver ragione di una preda è solo perché il cacciatore mimeticamente diviene egli stesso preda, in una simbiosi venatoria con l'animale. Prende corpo così una “religione naturale”. Storia e natura si fondono nell'orizzonte di un progetto mondano in cui la trasformazione della sfera naturale coincide con la metamorfosi dell'interiorità: un'alchimia tra “fuori” e “dentro”, tra sé e ambiente, tra natura e storia, tra umano e non umano, che parrebbe delineare – in ultima istanza – una granitica mitologia, a un tempo, della “innocenza e [...] del dominio”¹³ (Albanese, 1978: 93, 99, 94 e ss.).

È assai utile ricordare però – come magistralmente fa William Cronon –, che anche l'immaginario della *wilderness* rappresenta una recentissima costruzione culturale. Sino al diciottesimo secolo, la *wilderness* non è che un residuo ancora non civilizzato dalla società, è un luogo terribile e inquietante, ricettacolo di forze maligne. Nella simbologia biblica è il luogo dove Cristo è stato tentato vanamente dal diavolo e dove Mosè e il suo seguito per poco non smarrirono strada e fede. Dalla metà dell'Ottocento, invece, si è prodotto un capovolgimento immaginale per cui gli scenari infernali della *wilderness*

¹³ Val forse la pena di sottolineare solo per inciso – quanto detto in precedenza e allo scopo di giustificare la rilevanza della figura di Crockett per il nostro discorso – le assonanze con alcune pratiche di successo tipiche della società postmoderna relative all'immaginario della natura, come quelle degli sport estremi.



si trasformano in veri e propri paradisi terreni. La commistione di temi romantici e relativi al mito della frontiera, insieme a una modernizzazione percepita come vettore di indebolimento della “vera” identità americana, concorrono a diffondere un crescente desiderio sociale di protezione della *wilderness*, luogo da celebrare alla stregua di un “monumento al passato americano”. Eppure, la fruizione di questi spazi selvaggi, ricorda solo lontanamente l’esperienza “sublime” che sino a poco tempo prima era vissuta e raccontata dai più grandi poeti e scrittori – si pensi a Wordsworth o Thoreau. Divenuta soprattutto una esperienza estetica e “ricreativa” per classi elevate, l’esperienza della *wilderness* risveglia sentimenti profondi, non v’è dubbio, ma incomparabilmente meno radicali e ambivalenti di quelli procurati agli individui ancora all’inizio dell’Ottocento: esperire il sublime significava accostarsi pericolosamente al sacro, un sacro veterotestamentario che, se affascinava, molto di più terrorizzava¹⁴. La natura selvaggia diviene quindi un oggetto di consumo per turisti benestanti che in gite ed esplorazioni guidate desiderano esperire il mito americano fondato sulla presa di una terra vergine, irenica e inabitata – con buona pace degli indiani a questo scopo confinati nelle riserve. Il luogo dove non vigono le regole alienanti della civiltà industriale e dove il tempo stesso è sospeso. Un luogo sacro, insomma, degno di un culto e dove la *wilderness* si eleva a “cattedrale naturale di Dio” (Cronon, 1995: 13, 17, 8 e ss.).

È possibile rintracciare il luogo di germinazione della “svolta critica” cui prima ho fatto cenno e della propagazione di questo nuovo immaginario della natura (che riprende in una nuova sintesi i temi della *wilderness* appena analizzati) in tutto il mondo occidentale già nelle controculture degli anni Sessanta del secolo scorso. Lì trova fondamento e diffusione – come nota assai precocemente Edgar Morin – una nuova disposizione degli individui verso il mondo, inclini alla coltivazione dell’interiorità nelle più diverse forme. Un movimento che promuove i valori di una adolescenza perpetua senza mediazioni, una rivolta materiale e simbolica contro i presunti diktat della società industriale e capitalistica. La natura – da questo punto di vista – si innalza a oggetto di culto di una visione “neo-rousseauiana”, alimentata da un’insaziabile nostalgia dello “Arkhe”: una natura che torna a parlarci – così come parla ai bambini – e che promette una rinnovata “comunione con l’Essere”, favorita all’epoca dall’uso massiccio di droghe e da una socializzazione ristrutturata dagli influssi pervasivi della psicanalisi e di una certa prevalenza del principio del piacere su quello del dovere (Morin, 1970: 530 e ss., 522, 530, 532). Tale “svolta critica” è l’esito – nella lettura di Ronald Inglehart – di una “rivoluzione silenziosa” che matura in quegli anni e che si compie proprio per mano dei più giovani. In sostanza, il benessere raggiunto nel secondo dopoguerra spinge gli individui a un robusto rifacimento della gerarchia dei valori. Oramai generalizzatosi un livello piuttosto confortevole di qualità della vita, fette di popolazione sempre più ampie si impegnano in attività estetiche e

¹⁴ Questa descrizione del fenomeno, com’è noto, coincide con la definizione che del sacro viene data da Rudolf Otto (2009).



intellettuali, ispirate a valori “espressivi” e “postborghesi”, spesso bandiera dei movimenti di protesta (Inglehart, 1971). D'altra parte, la stessa emergenza della “coscienza green” è indicatore, seppur di matrice antagonistica, degli sviluppi della modernità, cioè della possibilità della diffusione di una sensibilità planetaria che vede la natura – anche in virtù della fondazione e dell'attività di importanti organizzazioni transnazionali dedicate – alla stregua di un oggetto “globale” e “olistico”, associato per esempio all'immaginario della “blue earth”. Lo stesso ambientalismo rappresenta dunque un epifenomeno di una irriflessa acquisizione immaginale per cui la natura, oggetto di consumo e di spettacolarizzazione, diviene *eo ipso* soggetto di crescente attenzione e cura (Macnaghten e Urry, 1995: 211, 212, 214, 216).

È anche in ragione di queste influenze immaginali americane, che l'intendimento occidentale della natura come una sfera di per sé “bella, buona, autentica e incorrotta” (Camorrino, 2018e) costituisce il riflesso di una forma di “disneyficazione”, come ho avuto modo di argomentare altrove e di accennare poco sopra (Camorrino, 2018f). La natura viene percepita come un luogo placido, rasserenante, in virtù di un oblio immaginale circa il lungo processo di domesticazione che ha via via smorzato la pericolosità delle sue manifestazioni: in questo immaginario la natura appare più come un immenso giardino all'inglese, trasfigurazione “patinata” di luoghi in realtà assai meno ospitali (D'Andrea, 2013). L'immaginario della natura ha, oggi, tratti tipicamente postmoderni. Un “pastiche” (Jameson, 1989) di elementi eterogenei, assemblati in accordo con una poetica che risente della “mediamorfosi” del mondo (Ragone, 2015). Tensioni dionisiache attraversano questo immaginario i cui echi arcaici risuonano però grazie alle più avanzate amplificazioni tecnologiche, in una commistione simbolica alimentata da un'urgenza diffusa di “ritorno alla terra” (Maffesoli, 2013a: 159). Una natura “notturna” – nelle parole di Gilbert Durand –, che accoglie nel suo seno coloro i quali vogliono abbandonarsi all'abbraccio fusionale e materno di quella che è percepita come la culla di tutti gli esseri. La separazione “diurna” è bandita da questa specifica declinazione immaginale, così come la dimensione lineare propria del tempo moderno. La logica circolare domina tutto ciò che pertiene alla sfera naturale: si pensi, a titolo di esempio, nel campo delle pratiche, al “riciclo”, unico modo socialmente accettabile, oggi, di pensare una sana relazione tra l'uomo e l'ambiente. La ruota quindi, non più la freccia metaforizza adeguatamente questo slittamento immaginale (Durand, 2013).

Il fatto poi che ci si riferisca sempre più alla natura come “Madre Terra” (Camorrino, 2019a) riflette un più ampio – seguendo Michel Maffesoli – processo di “femminilizzazione” dell'immaginario postmoderno che concorre a screditare qualsiasi forma di soggiogamento *virile* della sfera naturale e invita ad aderire a forme olistiche, in cui è palese l'influsso della cultura orientale (Maffesoli, 2013c). Un immaginario materno esito, però, di una rimozione del lato perturbante della madre, com'è per esempio riscontrabile nelle versioni ingentilite di alcuni culti messicani, pronipoti di una tradizione che pochi sconti faceva alla faccia *matrigna* della sfera naturale (Becci *et al.*, 2020). Sempre più dunque si consolida un'associazione immaginale tra natura e “femminino” – natura non più intesa come un “ventre” di



risorse di cui abusare a piacimento, ma come di una “madre Terra” che dà alla luce, a esempio, in una identificazione tra umano e non umano, il variopinto mondo vegetale (Becci, 2018: 28).

Bibliografia

Albanese C. L. (1978), Citizen Crockett: Myth, History, and Nature Religion, *An Interdisciplinary Journal*, 61 (1): 87-104.

Albanese C. L. (1981), Savage, Sinner, and Saved: Davy Crockett, Camp Meetings, and the Wild Frontier, *American Quarterly, Special Issue: American Culture and the American Frontier*, 33 (5): 482-501.

Albanese C. L. (1997), Having Nature All Ways: Liberal and Transcendental Perspectives on American Environmentalism, *The Journal of Religion*, 77 (1): 20-43.

Anders G. (1992), *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Raffaello Cortina.

Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.

Bauman Z. (1988), Sociology after the Holocaust, *The British Journal of Sociology*, 39 (4): 469-497.

Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Bologna, Il Mulino.

Becci I. e Grandjean A. (2018), Tracing the absence of a feminist agenda in gendered spiritual ecology: ethnographies in French-speaking Switzerland, *Antropologia*, 5 (1): 23-38.

Becci I. et al. (2020), The (b)earth of a gendered eco-spirituality: globally connected ethnographies between Mexico and the European Alps, 109-130, in A. Fedele e K. Knibbe (eds.), *Secular Society, spiritual selves? Gendering the overlaps and boundaries between religion, spirituality and secularity*, London e New York, Routledge.

Beck U. (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*, London. Thousand Oaks. New Delhi: SAGE.



Beck U. (2009), *World Risk Society and Manufactured Uncertainties*, *Iris*, I (2): 291-299.

Beck U. (2010), *Climate for Change, or How to Create a Green Modernity?*, *Theory, Culture & Society*, 27 (2-3): 254-266.

Beck U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza.

Benz E. (2013), *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.

Berger P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco.

Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Torino, Elle Di Ci.

Berger P. L. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, 1-18, Washington, Michigan, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans.

Berger P. L. (2002), *Introduction. The Cultural Dynamics of Globalization*, in P. Berger e S. P. Huntington (eds. by), 1-16, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York, Oxford University Press.

Berger P. L.; Berger B. e Kellner H. (1974), *The homeless mind*, Great Britain, Pelican Books.

Berger P. L. e Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.

Berger P. L. e Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Bologna, Il Mulino.

Bondì R. e La Vergata A. (2014), *Natura*, Bologna, Il Mulino.

Borkenau F. (1984), *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, Il Mulino.

Bruckner P. (2014), *Il fanatismo dell'apocalisse. Salvare la Terra, punire l'Uomo*, Parma, Guanda.

Bucchi M. e Canadelli E. (2015), *Nature immaginate. Immagini che hanno cambiato il*



nostro modo di vedere la natura, Sansepolcro (Ar), Aboca.

Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.

Camorrino A. (2016), *L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia contemporanea*, *Im@go*, 7 (V): 36-55.

Camorrino A. (2017), *Un'apparente immaterialità. Analisi sociologica dell'immaginario digitale*, *S&F_scienzae filosofia.it*, 18: 135-146

Camorrino A. (2018a), *La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea*, *Im@go*, 12 (VII): 39-62.

Camorrino A. (2018b), *La "grande narrazione ecologista". La "scoperta" dell'inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell'immaginario della società contemporanea*, *Quaderni di teoria sociale*, 1: 107-133.

Camorrino A. (2018c), *Nostalgia della natura. Un'analisi sociologica dell'immaginario green*, 91-104, in R. Paura, F. Verso (eds.), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, Roma, Future Fiction/Italian Institute for the Future.

Camorrino A. (2018d), *Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness*, *Societies*, 8 (96): 1-13

Camorrino A. (2018e) *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, 167-177, in G. Limone (ed.), *Kalòs kai agathòs. Il bello e il buono come crocevia di civiltà, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, FrancoAngeli, Milano.

Camorrino A. (2018f), *La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo*, *M@gma*, 16 (3): 1-18.

Camorrino A. (2018g), *Il tribunale della Natura. Introduzione alla fenomenologia delle catastrofi nel mondo contemporaneo*, 7-24, in A. Camorrino, *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo. Con un nuovo saggio introduttivo dell'autore*, Napoli, Edizioni Libreria Dante & Descartes.

Camorrino A. (2018h), *Una vita eroica. Il significato dello sport nell'immaginario della "società del rischio"*, *Im@go*, 11 (7): 211-226.

Camorrino A. (2019a), *Madre Terra. Natura umana e non umana nell'immaginario*



postmoderno. Un'analisi sociologica, 233-247, in A. Le Moli e R. Mirelli (eds.), *Nature umane. Ischia International Festival of Philosophy 2018 "La filosofia il castello e la torre"*, Palermo, Palermo University Press.

Camorrino, Antonio (2019b), A. Choné, I. Hajek, P. Hamman (ed. by), *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, Routledge, London and New York, 2017, *Religioni e Società*, 95 (3): 119-120.

Camorrino A. (2020a), La "seconda modernità" del digitale, *Mediascapes Journal*, 14: 73-83.

Camorrino A. (2020b), Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea, *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione*, 96 (1): 86-95.

Camorrino A. e Calia R. M. (2019), Nature and the Sacred. The «Migrant Imagery» between Animism, Religion and Ecospirituality: an Exploratory Study among Asylum-seekers, *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione*, 95 (3): 64-72.

Campbell C. (2010), The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost, *Asian Journal of Social Science*, 38 (5): 738-757.

Carey J. W. e Quirk J. J. (1970), The Mythos of the Electronic Revolution, *The American Scholar*, 39 (3): 395-424.

Cardano M. (1997), *Lo specchio. La rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Roma, Edizioni SEAM.

Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale. Per una nuova interpretazione dell'umanesimo*, Roma, Fazi Editore.

Cavicchia Scalamonti A. (2002), Dal realismo comunitario al nominalismo individualistico. Un'introduzione alla sociologia di P. L. Landsberg, in P. L. Landsberg, *Teoria sociologica della conoscenza*, Napoli, Ipermedium.

Choné A. (2017), Ecospirituality, 38-48, in A. Choné; I. Hajek e P. Hamman, *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, London and New York, Routledge.

Cipriani R. (2012), *Sociologia del pellegrinaggio*, Milano, Franco Angeli.

Cronon W. (1996), The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature, *Environmental History*, 1 (1): 7-28



D'Andrea F. (2013), Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale, *Bachelardiana*, 8: 51-61.

D'Andrea F. (2014), Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale, *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, III (4): 197-212.

Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.

Descola P. (2014), *Oltre Natura e Cultura*, Firenze, SEID.

Douglas M. (1996a), *Rischio e colpa*, Bologna, Il Mulino.

Douglas M. (1996b), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino.

Dumont L. (1993), *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi.

Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo.

Eliade M. (2009a), *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri.

Eliade M. (2009b), *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

Elias N. (1956), Problems of Involvement and Detachment, *The British Journal of Sociology*, 7 (3): 226-252.

Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino.

Ehrenberg A. (1999), *La fatica di essere sé stessi*, Torino, Einaudi.

Ferry L. (1994), *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, Genova, Costa&Nolan.

Flanagan K. e Jupp P. J. (2007) (eds.), *A Sociology of Spirituality*, USA e UK, Ashgate Publishing Company.

Gauchet M (1990), Sous l'amour de la nature, la haine des hommes, *Le Débat*, 60: 247-250.



Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi.

Gauchet M. (2009), *La democrazia da una crisi all'altra*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.

Germani G. (1991), *Saggi sociologici*, Napoli, l'Ateneo.

Giddens A. (1999), Risk and Responsibility, *The Modern Law Review*, 62 (1): 1-10.

Giddens A. (2006), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.

Giordan G. (2004), Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?, *Quaderni di Sociologia*, 35: 105-117.

Girard R. (1980), *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.

Grant E. (2001), *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Torino, Einaudi.

Hadot P. (2006), *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino, Einaudi.

Harvey D. (2002), *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Milano, Net.

Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Roma, Editori Riuniti.

Houtman D. and Aupers S. (2007), The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3): 305- 320.

Hudak M. (2001), The "Disneyfication" of Nature True Wilderness or Mickey and Goofy?, *Newsletter of Earth Day Southern Tier*: 1.

Inglehart R. (1971), The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies, *The American Political Science Review*, 65 (4): 991-1017.

Jameson F. (1989), *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti.



- Koyré A. (1972), *Studi newtoniani*, Torino, Einaudi.
- Koyré A. (1976), *Studi galileiani*, Torino, Einaudi.
- Koyré A. (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi.
- Landsberg P. L. (2002), *Teoria sociologica della conoscenza*, Napoli, Ipermedium.
- Latour B. (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano, Raffaello Cortina.
- Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera.
- Latour B. (2017), *Il culto moderno dei fatticci*, Milano, Meltemi.
- La Vergata A. (2014), Introduzione, in A. Vergata (ed.), 7-12, *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*, Pisa, ETS.
- Le Breton D. (2002), Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 407-427.
- Lenoble R. (1974), *Per una storia dell'idea di natura*, Napoli, Guida.
- Levine G. (2006), *Darwin Loves You. Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Oxford, Princeton University Press.
- Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.
- Lindberg D. C. e Numbers R. L. (1994) (eds.), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, Firenze, La Nuova Italia.
- Luckmann T. (1990), Shrinking Transcendence, Expanding Religion?, *Sociological Analysis*, 51 (2): 127-138.
- Lyon D. (1993), A bit of a circus: Notes on postmodernity and new age, *Religion*, 23 (2): 117-126.
- Lyon D. (2002), *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Roma, Editori Riuniti.



- Liotard J. F. (1987), *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli.
- Liotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Macnaghten P. e Urry J. (1995), Towards a Sociology of Nature, *Sociology*, 29 (2): 203-220.
- Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Roma, Armando.
- Maffesoli M. (2009), *Apocalisse. Rivelazioni sulla società moderna*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Maffesoli M. (2013a), Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione, in S. Leonzi (ed.), 149-182, *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando.
- Maffesoli M. (2013b), La trasfigurazione delle forme e il dominio dell'immateriale, in S. Leonzi (ed.), 235-281, *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando.
- Maffesoli M. (2013c), Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto, in S. Leonzi, (ed.), 90-122, *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando.
- Maffesoli M. (2016), *Modernità, postmodernità, postmedievalità*, in V. Pravadelli (ed.), 195-205, *Modernità nelle Americhe*, Roma, Roma Tre-Press.
- Maffesoli M. (2018), Considérations sur le «sacral» postmoderne, *Sociétés*, 1 (139): 7-17.
- Marquard O. (1991), *Apologia del caso*, Bologna, Il Mulino.
- Marquard O. (1994), *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Bologna, Il Mulino.
- Marquard O. (2007), *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, Roma, Armando.
- Marquard O. e Melloni A. (2008), *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza.
- McLuhan M. (1967), The Invisible Environment: The Future of an Erosion, *Perspecta*, 11: 161-167.



- Merton R. K. (1938), *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, *Osiris*, 4: 360-632.
- Monod J. (1989), *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori.
- Morin E. (1963), *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Bologna, Il Mulino.
- Morin E. (1970), *La mutation occidentale*, *Esprit, Nouvelle série*, 396 (10): 515-548.
- Mosco V. (2004), *The Digital Sublime Myth, Power, and Cyberspace*, Massachusetts, London, England, The MIT Press Cambridge.
- Nardini D. (2018), *Il surfista, eroe romantico nell'Australia contemporanea. Un'analisi etnografica a partire dal caso della Gold Coast*, *Im@go*, 11 (7): 62-83.
- Neiman S. (2011), *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Roma-Bari, Laterza.
- Nye D. E. (1994), *American Technological Sublime*, Massachusetts London, England, The MIT Press Cambridge.
- Nye D. E. (2003a), *America as Second Creation. Technology and Narratives of New Beginnings*, Massachusetts London, England, The MIT Press Cambridge.
- Nye D. E. (2003b), *Technology, Nature, and American Origin Stories*, *Environmental History*, 8 (1): pp. 8-24.
- Otto R. (2009), *Il sacro*, Milano, Se.
- Palmisano S. (2010), *Spirituality and Catholicism: The Italian Experience*, *Journal of Contemporary Religion*, 25 (2): 221-241.
- Pastoureau M. (2012), *Bestiari del Medioevo*, Torino, Einaudi.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'"homo game"*, Roma-Bari, Laterza.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Pecchinenda G. (2014), *Il Sistema Mimetico. Contributi per una Sociologia dell'Assurdo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.



Pellicani L. (1995), *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Milano, ETASLIBRI.

Pellicani L. (2010), *Scienza e Natura, Divenire*, 4, Retrieved on 10 July 2020 from <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34>.

Pellicani L. (2015), *Produzione simbolica e potere: gli intellettuali come classe, Orbis Idearum*, 3 (2): 53-62.

Pellicani L. (2016), *Il dramma della morte di dio. Sull'idea di sociologia di Max Weber, Orbis Idearum*, 4 (1): 11-26.

Perniola M. (1980), *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli Editore.

Pollo S. (2008), *La morale della natura*, Roma-Bari, Laterza.

Popper K. R. (2008), *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli.

Ragone G. (2015), *Radici delle sociologie dell'immaginario, Mediascapes Journal*, 4: 63-75.

Rossi P. (2008), *Speranze*, Bologna, Il Mulino.

Shapin S. (2003), *La rivoluzione scientifica*, Torino, Einaudi.

Shapin S. (2008), *The Scientific Life. A moral history of a late modern vocation*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Sloterdijk P. (2014), *Sfere I. Bolle. Microsferologia*, (ed. it. a cura di G. Bonaiuti), Milano, Raffaello Cortina.

Stuckrad Kocku Von (2002), *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought, Journal of the American Academy of Religion*, 70 (4): 771-799.

Tarzia F. e Ilardi E. (2015), *Spazi (S)confinati puritanesimo e frontiera nell'immaginario americano*, Castel San Pietro Romano (RM), La Talpa - manifestolibri.

Taylor B. (2001a), *Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism, Religion*, 31: 175-193.

Taylor B. (2001b), *Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First!*



and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age, *Religion*, 31: 225-245.

Taylor B. (2007), *Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion*, *Journal of the American Academy of Religion*, 75 (4): 923-951.

Taylor B. (2010), *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Taylor C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press.

Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, (trad. e cura di P. Costa), Milano, Meltemi.

Tirino M. (2017), *Il materialismo digitale. Approcci e prospettive mediologiche*, *S&F_scienzae filosofia.it*, 18: 105-117.

Turner F. J. (1914), *The West and American Ideals*, *The Washington Historical Quarterly*, 5 (4): 243-257.

Weber M. (1976), *Sociologia delle religioni*, (a cura di C. Sebastiani), Torino, UTET.

Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II, Milano, Edizioni di Comunità.

Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi.

Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Bur.

Whitehead A. N. (1979), *La scienza e il mondo moderno*, Torino, Boringhieri.

Williams R. (1980), *Ideas of Nature*, 67-85, in R. Williams, *Problems of Materialism and Culture*, London, Verso.