



Ombre. Riflessioni sulla sociologia dell'immaginario

Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Department of Social Sciences | University of Naples Federico II

Nicola Pannofino

nicolaluciano.pannofino@unipegaso.it

Department of Psychology and Health Sciences | Pegaso University, Naples



Abstract

Shadows. Reflections on the sociology of the imaginary

This article aims to elaborate, according to the analytical perspective of the sociology of the imaginary, a reflection on the "shadows of the social", a category that includes a heterogeneous set of phenomena - such as traumas, taboos, forgetfulness, ghosts, abandoned places, secrets - connected to the dimension of otherness, invisibility and silence. The sociological study of shadows offers a privileged observatory to deal with one of the sources of construction of the contemporary imaginary. The shadowy imaginary is the device through which today's culture elaborates, experiments and communicates the hidden dimension, the backstage, that constitutes it. Starting from an epistemological reflection on the sociology of the imaginary and on the conceptual categories that found it, the article focuses in the second part on the relationship between shadows and society and on the declinations that this theme finds in the contributions selected for this Special Issue.

Keywords

Imagery | Rêverie | Archetype | Shadow | Backstage



1. Introduzione: breve nota epistemologica alla sociologia dell'immaginario¹

1. Vorrei profittare di queste poche pagine a mia disposizione per segnalare quanto – in una *Issue* dall'oggetto così peculiare – la prima *ombra* ricada proprio sulla prospettiva d'analisi che la presente rivista si impegna oramai da anni, col suo costante lavoro di produzione scientifica, a rischiarare. Frequentare con costrutto quest'ambito sociologico non è affatto un compito semplice. Innanzitutto, poiché le più fitte nubi epistemologiche si addensano proprio sul concetto di «immaginario». Ciò, in soldoni – e i miei colleghi sanno bene a cosa alludo – si risolve sovente nel ritenere tale angolazione analitica esaudita col mero utilizzo nel corso della trattazione, a piacere, del suddetto termine. Così, in modo pressoché indiscriminato, a narrazione, visione del mondo, cosmologia, etc., si attribuisce abusivamente una fungibilità col concetto invece assai più circostanziato di «immaginario». Ciò crea una confusione teorica che osteggia l'affermazione distinta e coerente di un campo di osservazione sociologico, altrimenti assai fecondo e originale, senz'altro necessario.

L'uso scomposto del concetto, l'applicazione «intuitiva» e «colorita» del termine, viene a costituire il principale «ostacolo epistemologico» sulla strada di una sociologia dell'immaginario che possa legittimamente proclamarsi attrezzatura scientifica indispensabile per lo scrutinio della vita aggregata (Bachelard, 1995: 17, 18). Per consolidare tale prospettiva, insomma, occorre forse – da questo specifico punto di vista – 'prescrivere' una cura bachelardiana, per così dire, capace di restituire alla grammatica dell'immaginario un rigore troppe volte disatteso. Per quanto possa apparire paradossale, è proprio rinforzando il perimetro razionale-scientifico di questo particolare tipo di sguardo analitico, che diviene possibile produrre un solido paradigma sociologico che si occupi della sfera immaginale: la strabordante malia dei valori inconsci che irrompono e informano il mondo vitale richiede – se vuol essere indagata con minuzia e distacco – una vigilanza costante da parte dell'osservatore (Geymonat, Redondi 1978: XIV-XV). L'esortazione epistemologica che ne consegue – sosterrebbe forse Bachelard – ammonisce il sociologo dell'immaginario circa la «seduttiva» potenza delle immagini e delle continue «valorizzazioni primitive» che queste inducono nel soggetto: l'essere umano sperimenta la realtà attraverso traduzioni «intime» dei significati che da questa promanano. Tali 'traduzioni' attingono il loro senso ultimo non da una granitica oggettività del mondo (la vita quotidiana è invasa e trasfigurata dalle correnti «profonde» che l'attraversano incessantemente) piuttosto, per l'appunto, da ricorrenti immersioni in perlopiù inavvertite «*rêverie*» (Bachelard, 2010: 114-115). D'altra parte, lo stesso pensiero scientifico (base delle scienze cosiddette 'dure'), lo strumento più versato a una fedele restituzione del reale, è tutt'altro che impermeabile alle infiltrazioni immaginali: esso deve essere ed è, nei fatti, sottoposto



¹ Il paragrafo 1 "Introduzione: breve nota epistemologica alla sociologia dell'immaginario" è redatto da Antonio Camorrino; il paragrafo 2 "Le ombre e la società" è redatto da Nicola Pannofino.

a un costante e rigoroso controllo per mezzo dell'esperimento e dell'esercizio della logica e della razionalità, tuttavia «ogni idea pura implica un'applicazione psicologica» che non può mai interamente sottrarsi all'«impurità metafisica» (Bachelard, 1978: 6, 5). Anche l'ambito delle cosiddette 'scienze esatte', dunque (in accordo con le magistrali analisi a opera di Bachelard), non può dirsi totalmente estraneo a quell'orientamento che, «intimamente», trova inconscia ispirazione nella costellazione mitica e simbolica veicolata dal dominio immaginale in un dato momento storico: il campo scientifico, per quanto – come precisato – si connota per essere disciplinato da una regolamentazione assai stringente, *de facto*, rappresenta anch'esso, a modo suo, una delle proteiformi filiazioni dell'immaginario.

Cerco ulteriormente di semplificare rinviando a un ambito eteroclitico rispetto a quello appena descritto. I fedeli che professano un'appartenenza religiosa e che affermano di credere in Dio, sperimentano la realtà *immaginando* esista un'Entità superiore titolare di determinate caratteristiche: ciò incide più o meno intensamente sul significato che essi conferiscono alla loro esperienza. Ciò, tuttavia, non fa di loro dei teologi. Essi sperimentano il loro mondo vitale conformemente alla credenza nell'esistenza di Dio, tanto basta. La loro quotidianità è permeata nondimeno da un'immagine più o meno condivisa dell'«Altissimo»: già quest'appellativo, che indica una particolare rappresentazione «aerea» del Signore, rivela uno «psichismo primitivo» gravido di valenze inconscie (Bachelard, 2022: 178). L'immagine archetipica – questo è il punto cruciale – di un Dio posto nel 'più alto dei Cieli', si impone alla coscienza in modo immediato, poiché nel livello profondo della psiche, trascendenza e «ultraterreno», non possono che immaginalmente collocarsi nell'«altezza infinita»: si tratta di un sentimento «totale» che precede finanche la rappresentazione, è un'immagine la cui potenza riverbera nell'«interezza» dell'essere e non teme confutazioni empiriche (Eliade, 2009: 76).

La «*rêverie*» del Dio sovramondano può anche – com'è successo nel francescanesimo medioevale, a esempio – parzialmente ricongiungersi col pianeta attraverso la credenza nella Grazia della natura intesa quale apoteosi della Creazione (Durand, 2022). Tale slittamento immaginale conferma le «valorizzazioni» inconscie che informano credenze e pratiche della vita associata: la «*rêverie*» di uno sposalizio tra Cielo e Terra certifica come anche la sfera del sacro possa riconfigurarsi laddove l'«elemento aereo» incontra quello «terreno» (Bachelard, 2020, 2024). È dunque forse utile, al fine di indagare le ragioni «profonde» di taluni fenomeni sociali, rintracciare analogie e differenze immaginali tra il movimento promosso dal «secondo Cristo» e l'«ecospiritualità» (Camorrino, 2020): tale sensibilità attinge, per certi versi e in modo postmoderno, al medesimo «bacino semantico» del francescanesimo, cioè a un immutato fondo archetipico che si rinnova però in forme mitiche situate storicamente (Durand, 2022: 80 e ss., 87). Non che a loro volta, a ogni buon conto, le concezioni dei teologi siano decontaminate dagli strati «profondi» del mondo immaginale: un processo di razionalizzazione e di spoliatura simbolica, avviatosi quantomeno a partire dal XIII secolo, non ha mai – principalmente nell'universo cattolico – liberato l'esperienza primaria del sacro (quella cioè che si impone alla coscienza attraverso la pulsione immediata dell'immagine), dalla sua «concretezza»



originaria la quale rinvia, archetipicamente, a un anelito di trascendenza che, psichicamente, rivela un'inaggrabile impronta arcaica (Durand, 1977: 32-35).

2. Quanto detto, tuttavia, non è forse ancora sufficiente a irrobustire una singolare postura sociologica, che – innanzitutto – si interessi di indagare la dimensione «profonda» della vita associata (Secundulfo, 2019). La sociologia dell'immaginario postula l'esistenza di un mondo interiore (esclusivo patrimonio della specie umana) fatto di immagini archetipiche, contenuti cioè che attendono di essere attualizzati dall'incontro del soggetto con la realtà storica contingente (Durand, 2022: 118). Tale interiorità «risuona» col mondo esterno, in ossequio a forze intacitabili, «insistenti» e «universali» dello «psichismo umano» (Bachelard, 2005: 21): la cultura tutta mobilita la sua potenza solidale/conflittuale sulla scorta di attivazioni perlopiù inconscie di un fondo immaginale che incide in varie misure sulla condotta individuale e collettiva e, dunque, sulla tenuta del legame sociale. Persistono cioè immagini, miti, simboli, riti, figure, metafore, che – pur conformemente ad articolazioni differenti a seconda delle diverse società e delle diverse epoche storiche – possiedono un'immutata e incoercibile «tonalità affettiva» che viene sprigionandosi dalla loro matrice «archetipica» (Jung, 1977: 16).

Non sfuggono, a chi scrive, le serie implicazioni di tale affermazione e le legittime obiezioni che a essa possono essere mosse. Ciononostante, qualora si intenda praticare la sociologia dell'immaginario facendo capo alla letteratura di riferimento – atteggiamento che mi parrebbe assai appropriato ma, debbo constatare, tutt'altro che scontato – inaggrabile fa capolino lo 'spettro' dell'«invariante» (Camorrino, 2024a). In soccorso, su questi terreni particolarmente scivolosi, può accorrere la sapienza dei maestri, utile a scongiurare goffi ruzzoloni epistemologici. L'«invariante» è sì costantemente dialettizzata dall'incessante rapporto tra biologia e cultura, purtuttavia essa pertiene – per quanto concerne alcuni fenomeni fondamentali – alla costituzione specifica dell'*homo sapiens*: questi «simbolizza» il suo essere-nel-mondo nei modi più svariati, ma percorrendo un «tragitto antropologico» obbligato intorno alla questione – caso *par excellence* dell'«invariante» – della «sopravvivenza» individuale e collettiva (Tropea, 2002: 18). Ciò significa che in una data epoca miti e correlate costellazioni simboliche – perfino dominanti in fasi precedenti – possono temporaneamente smarrire la loro cogenza esistenziale. Nondimeno le istanze psichiche profonde ancorate al mistero della vita/morte permarranno latenti, pronte a trovare espressione in immagini archetipiche, miti e simboli di forma differente ma dal medesimo contenuto inconscio.

In breve: la fonte inestinguibile cui si abbevera l'immaginario e di cui ogni realtà sociale diviene riflesso – ho altrove parlato di «gemellanza» tra questi due poli (Camorrino, 2024a) – sgorga da un'inesausta pulsione: il divenire è radicalmente negato dall'uomo giacché esso minaccia irrevocabilmente la sua dissolvenza, questi vuole perciò ardentemente porsi «fuori dal Tempo e dalla Storia» (Eliade, 2018: 15). Lacerato dall'ambiguità della sua condizione – *animale non più animale* – l'essere umano ricerca spasmodicamente, per quanto nei modi anche più camuffati, un'«intimità» e un'«immediatezza» oramai perduta col mondo: il dominio immaginale media, nei modi più diversi, tale relazione cosmica articolando forme mitiche in





grado di ricucire (con gradi diversi di efficacia) siffatta lacerazione originaria promettendo una rinnovata «continuità» per cui il soggetto possa di nuovo sentirsi «come l'acqua nell'acqua» (Bataille, 2002: 25, 30). Non si inganni il lettore: anche laddove si registrano – e ai giorni nostri quante tristi conferme arrivano, in tal senso, dalle cronache – vicende i cui protagonisti provocano, con i comportamenti più disparati, la loro stessa distruzione, essi solo malamente dissimulano la medesima angoscia del divenire. Tale grave sentimento – non di rado mascherato grazie all'ostentazione di una certa dose di spavalderia e incuranza verso la vita stessa – pur contrabbandato quale spericolata rivolta verso l'ordine delle cose, denuncia tuttavia un desiderio profondo che rinvia pur sempre alla «*rêverie*» dell'indistinzione: pulsioni dionisiache e consuetudini «orgiastiche», tanto di moda oggi, rivelano il contrario di ciò che mostrano: non la rivendicazione di un'integrale autodeterminazione del soggetto, quanto il ritorno alla beatitudine uterina, alla completa negazione di sé, a essere, per l'appunto, «come acqua nell'acqua» (Maffesoli, 1990). E se la ricerca simbolica di questa eterna *pace acquatica* nelle nuove generazioni confluisce sempre più spesso nella partecipazione a reiterati rituali alcolici, è forse perché a livello immaginale l'alcool non è che «acqua di fuoco» (Bachelard, 2010: 193), di qui (anche) la fatale attrazione esercitata sui giovani da tali sostanze: s'attiva un nucleo affettivo archetipico, per cui la «valorizzazione» onirica della festa alcolica rinvia sì allo sperimentare l'esistenza «come acqua nell'acqua», tuttavia non più alla maniera del feto inane che galleggia nell'utero, bensì alla stregua di un giovane valoroso che, mentre inconfessabilmente desidera l'abbraccio oceanico della madre, rivendica di possedere – di fronte ai pari – l'abilità e il coraggio di vincere il fuoco. Questo triviale esempio solo per evidenziare le possibili applicazioni della sociologia dell'immaginario all'indagine «profonda» di quelli che si rivelano essere – da questa specifica prospettiva analitica – veri e propri «riti di passaggio» postmoderni.

3. Edgar Morin segnala quanto la coscienza della morte – intesa quale dotazione esclusiva di specie – «raddoppi» l'esperienza del mondo. Il soggetto attraverso «identificazioni/proiezioni» emotive con alterità immaginali frutto di un'ininterrotta attività di simbolizzazione conforme nel tempo ai più disparati miti, mira sempre al medesimo fine: irreggimentare l'affettività scaturita dall'ambivalente mistero della finitudine (Morin, 2002). Il foro *biologico* nel quale questa perpetua dialettica tra dentro-fuori, emerso-profondo, razionale-inconscio, oggettività-«*rêverie*», si produce e riproduce *socialmente*, costituisce il terreno generativo del dominio immaginale (Durand 2018: 64). L'immaginario è il brodo di coltura primigenio del processo di significazione, lo spazio organico/culturale i cui contenuti di specie, pur continuamente oggetto di negoziazioni sociali, conservano un nocciolo «invariante» intorno cui l'attività umana organizza miticamente e simbolicamente l'essere-nel-mondo. La relazione immaginale con la realtà rappresenta l'esito fisiologico della primaria ed esclusiva consapevolezza dell'uomo circa il significato profondo della scomparsa dell'alter: riflesso dialettico della potenziale disgregazione del Sé – questo è un punto che Morin (2002) ha magistralmente rimarcato –, tale mistero si estende al cosmo. L'immaginario, così come la realtà significativamente umana, promanano dal fondo di quest'intollerabile/seduttivo mistero il quale con la sua potenza

archetipica, socializza i soggetti attraverso processi che pur variando di società in società sono, in ultimo, da esso ineluttabilmente informati.

Purtuttavia le modalità di amministrazione immaginale della morte possono diversificarsi considerevolmente a seconda dei differenti gruppi umani, al punto che oggi, nel mondo occidentale, la relazione con tale primordiale mistero conosce un elevato grado di rimozione: il grave indebolimento della reciprocità simbolica vita-morte è causa – come ricorda a suo modo Jean Baudrillard – di un impoverimento immaginale della massima rilevanza. Tale rimozione può sprofondare, al limite, il mondo sociale in un regno «simulacrale», per cui l'estradizione della morte operata da miti di «eterna giovinezza» neutralizza l'ordine simbolico *tout court*, privando i gruppi umani della principale intensificazione di senso promossa dall'immaginario: tale stato di cose, mentre crea un'irresistibile illusione di immortalità materiale, nei fatti popola di forze non-morte la sfera immaginale. Tale infestazione rivela la coatta proscrizione dei morti da ogni relazione sociale: inibito lo «scambio simbolico con la morte», l'ambivalenza archetipica patisce un radicale logoramento, e l'impero del biologico colonizza quello dell'immaginario (Baudrillard, 2009).

Lo zombie è la figura principale – volendo far convergere le formulazioni di Michel Maffesoli (2013) e Gilbert Durand (2013) – di questo processo di «reincanto notturno» (Camorrino, 2021): non già un fatato immaginario «disneyano», nel quale «*rêverie*» infantili magicamente consentono di stringere amicizia con graziosi e inoffensivi animali parlanti (Morin, 1970: 530), piuttosto il luogo di un'inquietante «gionizzazione» – glossando Bachelard – laddove i soggetti sono sbranati e inghiottiti dal morso lacerante di un *revenant* muto la cui voluttà antropofagica ripristina a *rovescio* lo «scambio simbolico» interrotto, minacciando eterna non-morte invece di una materna rigenerazione: l'immagine archetipica, castrata della sua valenza vitalizzante, impone i suoi contenuti inconsci con la simbolica della bocca che tritura e dello stomaco che «nullifica», non già con il seno che accoglie e col ventre che dà la vita (Bachelard, 2020: 109 e ss.), cioè a dire con la parte terrificata del suo aspetto «primordiale» (Neumann 1981: 23). Lo zombie – uno dei protagonisti indiscussi dell'industria mediale postmoderna (Brancato, 2014; Cavicchia Scalamonti, 2022) – incarna dunque l'indistinzione «digestiva» veicolata da «valorizzazioni» inconse di un'animazione immaginale del sotto-terra, che viene a reclamare riconoscimento a petto di un'umanità irredimibile poiché sorda alla *realtà della morte*: la vittoria conclusiva del «brulichio dei vermi», delle forze ctonie sui miti «ascensionali» delle patrie celesti, aeree e «diurne» (Bachelard, 2022; Durand, 2013) tipiche dell'aldilà cristiano (Camorrino, 2022). Se i morti rappresentano l'assoluto rinnegato alter della postmodernità, gli zombie ne raffigurano il *fallout* immaginale ultimo, proiezione macabra di una società «narcisistica» che espunge la morte dal suo orizzonte².



² Sto lavorando da qualche tempo a una piccola monografia sul tema: la sacralizzazione di Madre Natura da un lato, e l'invasione zombie dall'altro, mi paiono preziosi indicatori degli estremi immaginali – segretamente convergenti – della società postmoderna. Entrambi espressione di un energico processo di «reincanto», ciascuno rinvia a «valorizzazioni» inconse dell'«intimità della terra» (Bachelard, 2020). Non posso approfondire ulteriormente il tema qui per ovvie ragioni di spazio. Il ragionamento, per altro, ci porterebbe troppo lontano. A ogni modo, la diffusione della «cultura del narcisismo» (Lasch, 1999),

4. È forse possibile affermare che il fondamento autoritativo dell'immaginario riposa su una demarcazione ontologica che informa nei modi più vari le culture umane, ma che resta patrimonio sovrapersonale e trans-storico di specie: il dominio del sacro per millenni si è incaricato di sovrintendere alla relazione sociale vita/morte (Camorrino, 2024b), tuttavia tale dominio non esaurisce quello immaginale poiché, a differenza del primo, il secondo non è sottomesso ad alcuna interdizione (Durkheim, 1963). È da siffatta natura «primaria» – indifferente rispetto a qualsivoglia regola di contraddizione – che l'immagine trae la sua potenza, la sua capacità di incidere sulla scena psichica, poiché essa precede ogni forma di razionalizzazione: si tratta di 'forme elementari della vita immaginale' – se volessimo parafrasare Durkheim servendoci di intuizioni bachelardiane – che trasfondono nel mondo sociale tutta la loro carica «onirica», le bramosie profonde dell'inconscio di trasgredire le leggi inoltrepasabili dell'umano, di svincolarsi cioè dall'insopportabile «pesantezza» non solo metafisica che connota la condizione terrena: l'immaginario affonda le radici nelle «valorizzazioni» di matrice onirica che continuano ad accompagnarci nella vita desta, e che suggeriscono continui slanci di affrancamento dalle costrizioni di specie (Bachelard, 2022).

Un ultimo esempio, utile da un lato a far meglio dialogare questa mia nota epistemologica con la seconda parte dell'articolo (a firma di Nicola Pannofino) e, dall'altro, a rinviare più complessivamente al tema oggetto della *Issue*. Vorrei evidenziare, attraverso un procedimento controintuitivo, la natura propria del dominio immaginale.

Si è portati comunemente a pensare che la zavorra di un fardello morale cagione dell'essersi «macchiato» di una qualche colpa gravi su di noi in virtù del logoro peso di vecchie e superate dottrine, riconoscibili eredità di filiazione cristiana: il mitema dell'«aver commesso peccato» e l'isomorfo complesso di metafore e immagini a esso affini ancora non ci abbandona, si dice, a causa di un millenario retaggio di cui l'Occidente è prigioniero, grosso modo, da un paio di millenni. Il peccato è, in fondo, una forma d'*ombra* che avvilisce la coscienza e da cui, ciascuno a suo modo, cerca di prosciogliersi. Si «cade» nel peccato per via di una mimesi diminuita della trasgressione adamitica la quale ha introdotto la morte e la sofferenza nel mondo a causa, per l'appunto, del peccato originale – la Caduta *par excellence*. L'innocenza umana ergo si «offusca» poiché un'*ombra* incancellabile – forse proprio scia dell'oscura collera di Dio – «snatura» l'immagine aurorale del primo Uomo (Wunenburger, 1999: 213).

Suggerisco invece un'altra lettura, interna alla tradizione scientifica dell'immaginario e del «profondo». La potenza simbolica dell'*ombra* – questa macchia spettrale e duplicante – così come la sua carica assiologica, non dipendono affatto da un'associazione di derivazione cristiana. La «valorizzazione» inconscia

rappresenta a mio avviso una delle chiavi di lettura principali per l'analisi sociologica di tale polarizzazione dell'immaginario postmoderno. A patto che il concetto di «narcisismo» venga inteso tecnicamente e non nelle sue forme volgarizzate. Sulla questione relativa alla diffusione e al successo dell'«immagine archetipica» della «grande madre» nel fumetto e nel cinema contemporaneo, è caldamente consigliata la lettura del testo di Roberta Bartoletti (2023).



dell'*ombra* – per cui persiste un'identificazione moralmente negativa di quest'ultima – costituisce invece innanzitutto il precipitato del terrore di scoprire nello specchio il proprio più acerrimo e infido avversario. L'*ombra* è la rifrazione dell'orrore di imbattersi, cioè, nel mostro che (potenzialmente) si annida nei recessi di ogni coscienza: si tratta di un'immagine archetipica che allude all'incontro con le «profondità» del Sé (Jung, 1977: 40). Per giustapposizione immaginale la luce, colei che più di ogni cosa può scacciare l'*ombra*, acquisisce una «valorizzazione» di segno positivo: se l'*ombra* mette in subbuglio il cosmo, la luce riporta ordine nell'universo (Bachelard, 1996: 35). “E la luce fu” (Genesi, 1,3). La potenza simbolica istantaneamente evocata dalla credenza nel peccato (originale) quale «macchia», sprizza – volendo applicare a questo mio esempio i risultati delle ricerche bachelardiane – da «immagini primarie» che rinviano «oniricamente» alla «pesantezza» di un corpo-prigione, a un intero mondo imbozzolato in un'impenetrabile oscurità (Bachelard, 2020). La luce – di converso – rimanda inconsciamente alla «verticalità» che è, a un tempo, sinonimo di liberazione e purificazione (Bachelard, 1996: 57). Che cos'è l'anima – a livello immaginale – se non una limpida danza di aria e luce: essa ammicca con la sua simbolica all'eternità, poiché si oppone alla finitudine in quanto solenne «parola del respiro» (Bachelard, 1975: 10).

In conclusione, «*ombra*» e «caduta», dal punto di vista immaginale, finiscono col coincidere: esse sono, in ultimo, veicoli simbolici che attivano «angosce» di caos, immagini archetipiche delle «tenebre» e degli «abissi», per così dire (Bachelard, 2022; Durand, 2013: 129 e ss.). Nel «profondo» dell'umano dunque, regna sempre e ancora sua maestà la morte di cui la vita associata è un «doppio immaginale», un'*ombra* ambivalente fatta di ebbrezza e sgomento, di gioia e smarrimento, di eccitazione e angoscia, di slancio e di riposo. Di speranza e di terrore dell'attesa.

2. Le ombre e la società

Se come sostiene Nina Edwards (2018), «l'oscurità nutre l'immaginazione», allo stesso tempo l'immaginazione, etimologicamente, equivale alla creazione di riflessi, fantasmi, apparenze, quindi sostanze umbratili che rimandano al reale in modo opaco. A differenza di altre discipline, come la psicologia del profondo di Jung, la sociologia ha tradizionalmente privilegiato una rappresentazione «diurna» – analoga al regime diurno dell'immaginario descritto da Gilbert Durand (2013) – del proprio oggetto di studio per la quale le molteplici forme dell'agire si dispiegano in un'atmosfera di visibilità che le rende osservabili e analizzabili. Malgrado questa rappresentazione, ogni società si confronta inevitabilmente con le proprie zone d'ombra, con un *backstage* (Goffman, 1959), che si colloca al di sotto o al di là dello spazio sociale ordinario e in cui si annidano silenzi, tabù, traumi collettivi, dimenticanze, paure, territori abbandonati. Che un aspetto nascosto sia intessuto nel sociale è riconosciuto da Georg Simmel (1906), secondo cui la segretezza, tratto costitutivo dell'identità personale e dello scambio d'informazioni, «offre la possibilità

di un mondo secondario, a fianco di quello manifesto». In questo mondo altro, allo stesso tempo elusivo ed esclusivo, il segreto istituisce regole, alleanze, modalità di interazione e strutture di potere diverse rispetto a quelle del mondo primario sul quale però il mondo segreto opera ed esercita la sua influenza, manovrando tramite accordi politici, gruppi iniziatici, relazioni intime. Per Simmel l'esistenza del mondo secondario è conseguenza inevitabile di una società complessa in cui la piena trasparenza risulta essere irrealizzabile.

L'immaginario umbratile, in cui la dimensione del segreto discussa da Simmel rientra a pieno titolo, ha accompagnato come una costante culturale non solo l'epoca odierna, ma l'intero percorso della civilizzazione in Occidente, testimoniando l'irruzione di un'alterità nell'ordine socialmente condiviso (Flanagan, 2016). Proseguendo sulla strada indicata da questa lettura, si potrebbe affermare che costitutiva del percorso di civilizzazione sia precisamente questa propensione al *world-building*, ovvero la capacità – che trova nell'esperienza creativa del gioco il suo modello prototipico di riferimento (Fine, 2002) – di immaginare mondi secondari, i quali hanno rappresentato di volta in volta le utopie e le distopie, le speranze di progresso e i timori apocalittici del mondo primario. La storia di una simile idea è riconducibile a ciò che Giorgio Colli (1975) ha definito «*pathos del nascosto*», la convinzione che la realtà che appare non sia l'unica e che sotto la sua superficie ve ne sia un'altra, più autentica della prima. Questa convinzione, di cui si ha traccia per la prima volta in Grecia con Eraclito, giungerà in una forma epurata da connotazioni magico-esoteriche fino all'Ottocento, quando i maestri della «scuola del sospetto», Marx, Nietzsche e Freud, portano allo scoperto l'operare di forze sotterranee che assediano la razionalità e le rappresentazioni dell'io cosciente. Con il sospetto, il pensiero moderno riscopre, appunto, le ombre.

Questa alterità che irrompe nell'ordine sociale si presenta sotto il triplice velo dell'interdetto, dell'indicibile e dell'implicito. A esemplificare il primo di questi veli, l'*interdetto*, è appunto la dimensione del segreto, ovvero ciò che non si deve dire perchè noto solo a pochi. Il secondo velo, l'*indicibile*, trova compiutezza nel mistero, ciò che non si può dire perché ignoto a tutti. Infine, il terzo, l'*implicito*, è ciò che si deposita nel senso comune, il sapere che essendo noto a tutti, non si dice perché ovvio e dato per scontato.

La presente *Issue* invita a una riflessione su queste «ombre del sociale», ovvero sugli immaginari attraverso cui una cultura elabora, sperimenta e comunica la dimensione oscura che la costituisce, insidia e infesta. Mutuando dal linguaggio dell'ottica e dell'arte in cui si distingue tra ombre «portate» (proiettate da un oggetto esposto a una fonte di luce) e «proprie» (la parte non illuminata di un oggetto), le ombre sociali sono riconducibili, rispettivamente, a due tipi di configurazione, il *mettere in ombra* e l'*essere in ombra*, consistenti in pratiche culturali, epistemologie, visioni del mondo e relazioni di potere che delineano, nel loro insieme, il lato occultato e meno familiare della nostra società.

Metaforicamente e fisicamente, l'ombra è la controparte ineliminabile del progetto storico della modernizzazione. Da quando l'illuminazione pubblica è stata introdotta nelle metropoli del XIX secolo, l'impatto sulle coscienze individuali e sulle





pratiche collettive provocato dall'impiego tecnico dell'energia elettrica è stato pervasivo. Con la diffusione negli spazi urbani della luce artificiale, per la prima volta l'autorità pubblica della municipalità entra nella vita quotidiana. I lampioni rischiarano la notte come mezzi di sorveglianza su strade fino a quel momento tette e pericolose, e insieme alle insegne dei negozi questa luce comporterà un disincantamento della notte, una perdita della sua aura di magia e di meraviglia (Schivelbusch, 1988). Scrivendo a proposito dei lampioni a gas che arredavano i *passages* di Parigi, a simili conclusioni era giunto Walter Benjamin (2006), notando come l'effetto della luce artificiale avesse svuotato il cielo delle sue stelle, allontanando e separando l'uomo moderno delle città dalla naturalezza del cosmo. Questo processo tecnico è arrivato, nel corso dei quasi duecento anni che ci separano dai primi lampioni parigini, a disegnare un mondo nel quale i più recenti dispositivi elettronici sono parte integrante di una società accesa 24 ore al giorno (Kreitzman, 1999). Sulla scia di questi cambiamenti, la cultura odierna è improntata a un ideale oculo-centrico che privilegia il senso della vista, perseguendo l'imperativo della trasparenza (Fan e Christensen, 2023; Lord, 2006) e il crescente bisogno di visibilità online sui canali e le pagine dei social media (Luhtakallio e Meriluoto, 2023). Questo stesso ideale di trasparenza ricorre come principio regolativo anche nelle democrazie moderne, con norme che impongono la tracciabilità dei dati e delle decisioni pubbliche, e come linea-guida alla base delle politiche neoliberali nei più diversi settori istituzionali che devono rispondere alle domande di *accountability* in merito alle proprie pratiche organizzative (Cronin, 2020).

Nell'estromettere le ombre del passato, questo percorso ha però generato nuove ombre. Lo sviluppo della comunicazione digitale, pur orientata alla visibilità delle immagini, è portatrice di un proprio retroscena che discende dalla complessità della strumentazione informatica di cui si avvale. La Rete ha il suo lato nascosto, il *dark web*, attorno al quale si è costruito un immaginario mediatico che lo raffigura come spazio virtuale anonimo e impenetrabile e, per questo, potenzialmente minaccioso e deviante (Siuda, et al. 2023). La diffusione ubiquitaria di un immaginario dell'ombra è poi tipica delle recenti tendenze della cultura popolare, che hanno promosso estetiche, narrazioni e simbolismi legati alla dimensione del mistero, dell'ignoto e di ciò che sfugge alla percezione dei cinque sensi (Partridge, 2013). Si tratta di una «svolta paranormale», come è stata definita da Annette Hill (2010), che ha interessato i prodotti della *fiction*, di cui il cinema e le serie televisive, o pratiche del tempo libero come gli itinerari del *legend tripping* e le tendenze del turismo cimiteriale e magico, recano testimonianza con un crescente riscontro di pubblico (Waskul e Eaton, 2018). Ma è anche l'immaginario che alimenta le narrazioni complottiste, il cui tratto distintivo è la credenza che gli eventi storici siano guidati da una élite di potere – religiosa, finanziaria o politica – che agisce segretamente con intenti malevoli ai danni della società (Fenster, 1999). Dalle teorie sull'omicidio di Kennedy al *deep state* americano, dalla pandemia di Covid-19 alle scie chimiche, il racconto cospirazionista disegna una rete infinita di rimandi semiotici ed ermetiche corrispondenze nella quale nulla è come sembra e tutto diventa segno o indizio da decifrare dietro cui si nasconde un significato arcano (Barkun, 2005). Le teorie del complotto alludono a un

anti-mondo celato dietro le quinte di una rappresentazione drammaturgica del reale dove «ogni faccia è una maschera» (Moscovici, 1987: 154).

Sullo sfondo di questa rappresentazione si staglia l'emergere di una nuova cultura della sorveglianza. Secondo David Lyon (2018), l'uso abituale dei social media e di strumenti che, come l'iPhone di Apple, consentono il riconoscimento facciale ha contribuito a normalizzare uno stato di costante controllo nel quale siamo immersi, uno stato che noi stessi contribuiamo a creare pubblicando i contenuti personali delle nostre vite private su Facebook, Instagram e le altre piattaforme. Ma questi strumenti possono tramutarsi in dispositivi di sorveglianza, in senso foucaultiano, nelle mani delle multinazionali, giustificando la sensazione di essere costantemente osservati tramite il telefono, le smart TV, gli algoritmi che analizzano i nostri consumi e le nostre ricerche online. Il *backstage* allora è una zona d'ombra che non possiamo vedere ma da cui possiamo essere visti, istituendo una asimmetria percettiva che ricalca e aggiorna digitalmente l'architettura detentiva del *panopticon* ideato da Jeremy Bentham (Jacobs e Heracleous, 2016).

Le ombre si propongono come un oggetto di studio paradossale per la sociologia, in quanto spingono lo sguardo disciplinare oltre i suoi abituali confini, sollecitando un esercizio di osservazione rivolto a ciò che per sua natura si sottrae allo sguardo stesso. Nell'immaginario delle ombre rientrano i traumi indicibili, le interdizioni, i vuoti, le biografie represses o non vissute, gli spazi abbandonati, i fantasmi, le dimenticanze, i silenzi, i rapporti interrotti e conclusi. Sono tutti fenomeni e relazioni sociali «in negativo» (Illouz, 2021; Scott, 2018, 2020), poiché mancano di quei caratteri di concretezza, presenza, realtà e visibilità generalmente posseduti dagli oggetti di interesse sociologico e che, malgrado questo, sono culturalmente e soggettivamente significativi.

Dalla prospettiva analitica della sociologia dell'immaginario, l'ombra offre una sovrabbondante ricchezza semantica in quanto figura costitutivamente ambivalente (Durand, 1960), una figura che appare e sparisce, che ci appartiene individualmente, dandoci conferma di essere al mondo, ma che è esposta, al contempo, al rischio della perdita (Fattori, 2020). In questa ambivalenza risiede del resto il potenziale di straniamento cognitivo ed emotivo dell'ombra, responsabile di quel senso di inquietudine e di quell'effetto perturbante, *unheimlich*, innescato dagli eventi e dalle entità che non trovano una collocazione ontologicamente stabile e univoca tra la presenza e l'assenza, e dunque sono fuori posto, ma anche da quelli che inaspettatamente ci sono dove non dovrebbero esserci o inaspettatamente mancano dove dovrebbero esserci (Fisher, 2017). La letteratura e la cinematografia di genere horror si sono da sempre appropriate di questa ambivalenza, conferendo agentività alle ombre sotto le sembianze del fantasma, del *revenant*, del mostro, dell'alieno, figure provenienti da un altrove ignoto che entrano come attori sociali anomali nel mondo umano.

L'indagine sociologica sull'ombra richiede pertanto un doppio movimento. Per un verso è scoperta di una *part maudite* della società, di ciò che resta «di là» come scarto, rimozione o assenza di qualcosa. Per l'altro è osservazione del suo manifestarsi e proiettarsi «di qua» come epifania e presenza – numinosa, spettrale –



Antonio Camorrino, Nicola Pannofino
Ombre

nello spazio e nel tempo ordinario. All'intersezione fra questi due movimenti, in cui esibisce la propria peculiare socialità, l'ombra si pone come una delle matrici attorno cui si articolano le narrazioni, i simboli, i miti e i valori che orientano l'immaginario della contemporaneità.



Bibliography

- Bachelard G. (1975), *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Bachelard G. (1978), *Il nuovo spirito scientifico*, Roma-Bari, Laterza.
- Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bachelard G. (1996), *La fiamma di una candela*, (trad. di G. Alberti), Milano, Se.
- Bachelard G. (2005), *Causeries (1952-54)*, (pref. di J.-L. Pouliquen, trad. e cura di V. Chiore), Genova, il melangolo.
- Bachelard G. (2010), *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, (intr. di J. Lescure), Bari, Dedalo.
- Bachelard G. (2020), *La terra e il riposo*, Cornaredo (Mi), Red!.
- Bachelard G. (2022), *Psicanalisi dell'aria*, Cornaredo (Mi), Red!.
- Bachelard G. (2024), *Psicanalisi delle acque*, Cornaredo (Mi), Red!.
- Barkun M. (2003), *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley, University of California Press.
- Bartoletti R. (2023), *Grandi madri mediali. Archetipi dell'immaginario collettivo nel fumetto e nel cinema. Nuova edizione*, Napoli, Liguori.
- Bataille G. (2002), *Teoria della religione*, (testo stab. da T. Klossowski; trad. di R. Piccoli; post. di P. Alberti), Milano, Se.
- Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.
- Benjamin W. (2006), *Opere complete*, Torino, Einaudi.
- Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Camorrino A. (2020), "Ecospiritualità. Il 'reincanto' della natura nella società contemporanea", *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, Vol. 96, n. 1: 86-95.
- Camorrino A. (2021), "Pandemia e complottismo. Il 'reincanto notturno' della società contemporanea", in Pannofino N., Pellegrino D. (eds.), *Trame nascoste. Teorie della*



Antonio Camorrino, Nicola Pannofino
Ombre

cospirazione e miti sul lato in ombra della società, Milano-Udine, Mimesis, 87-104.

Camorrino A. (2022), "I 'regimi immaginali' del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un'analisi di sociologia della religione e dell'immaginario", *Im@go. Journal of the Social Imaginary*, n. 19 (XI): 67-88.

Camorrino A. (2024a), "Gilbert Durand, Introduzione alla mitodologia. Miti e società, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano, 2022, pp. 188", *Quaderni di Teoria Sociale*, n. 1: 199-203.

Camorrino A. (2024b), *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Milano, Mondadori.

Cavicchia Scalamonti A. (2022), *Il disagio dei morti*, Napoli, Dante & Descartes.

Colli G. (1975), *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi.

Cronin A.M. (2020), "The Secrecy-Transparency Dynamic: A Sociological Reframing of Secrecy and Transparency for Public Relations Research", *Public Relations Inquiry*, 9, 3: 219-236.

Durand G. (1977), *L'immaginazione simbolica*, (ed. it a cura di G. Rossetto), Roma, "Il Pensiero Scientifico" Editore.

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

Durand G. (2018), *I campi dell'immaginario*, (ed. D. Navarria), Milano-Udine, Mimesis.

Durand G. (2022), *Introduzione alla mitodologia. Miti e società*, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Milano-Udine, Mimesis.

Durkheim É. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, (Intr. R. Cantoni), Milano, Edizioni di Comunità.

Edwards N. (2018), *Darkness: A Cultural History*, London, Reaktion Books.

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

Eliade M. (2018), *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, Jaca Book.

Fan Z., Christensen L.T. (2023), "The Dialogic Performativity of Secrecy and Transparency", *Human Relations*, 77, 4: 1-21.



Antonio Camorrino, Nicola Pannofino
Ombre

Fattori A. (2021), "Realm of Shadow and Darkness - Lands of the *Elsewhere*", *Italian Sociological Review*, 11, 1: 87-108.

Fenster M. (1999), *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Fine G. (2002), *Shared Fantasy: Role Playing Games as Social Worlds*, Chicago, University of Chicago Press.

Fisher M. (2017), *The Weird and the Eerie*, Repeater, London.

Flanagan K. (2016), *Sociological Noir: Irruption and the Darkness of Modernity*, New York, Routledge.

Geymonat L., Redondi P. (1978), "Prefazione", in Bachelard G., *Il nuovo spirito scientifico*, Roma-Bari, Laterza, VII-XLII.

Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday.

Hill A. (2010), *Paranormal Media. Audiences, Spirits and Magic in Popular Culture*, New York, Routledge.

Illouz E. (2021), *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*, Cambridge, Polity.

Jacobs C., Heracleous L. (2016), "Seeing Without Being Seen: Towards an Archaeology of Controlling Science", *International Studies of Management & Organization*, 31, 3: 113-135.

Jung C. G. (1977), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Boringhieri.

Kreitzman L. (1999), *The 24 Hour Society*, London, Profile Books.

Lasch C. (1999), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive. Nuova postfazione dell'autore*, Milano, Bompiani.

Lord K.M. (2006), *The Perils and Promise of Global Transparency: Why the Information Revolution May Not Lead to Security, Democracy, or Peace*, New York, SUNY Press.

Luhtakallio E., Meriluoto T. (2023), "Fame Democracy? Social Media and Visuality-based Transformation of the Public Sphere", *Distinktion: Journal of Social Theory*, 25, 3: 318-342.

Lyon D. (2018), *The Culture of Surveillance: Watching as a Way of Life*, London, Polity Press.



Antonio Camorrino, Nicola Pannofino
Ombre

Maffesoli M. (1990), *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, (pres. di F. Alberoni), Milano, Garzanti.

Maffesoli M. (2013), "Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione", in Leonzi S. (ed.), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando, 79-93.

Morin E. (1970), "La mutation occidentale", *Esprit, Nouvelle série*, n. 396(10): 515-548.

Morin E. (2002), *L'uomo e la morte*, Roma, Meltemi.

Moscovici S. (1987), "The Conspiracy Mentality", in Graumann C.F., Moscovici S. (eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*, Berlin, Springer, 151-169.

Neumann E. (1981), *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma, Astrolabio.

Partridge C. (2013), "Occulture is Ordinary", in Aspren E., Granholm K. (eds.), *Contemporary Esotericism*, Sheffield, Equinox, 113-133.

Schivelbusch W. (1988), *Disenchanted Night. The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

Scott S. (2020), "Social Nothingness: A Phenomenological Investigation", *European Journal of Social Theory*, 25, 1: 1-20.

Scott S. (2018), "A Sociology of Nothing: Understanding the Unmarked", *Social Compass*, 52, 1: 3-19.

Secondulfo D. (2019), "Prefazione. Per una sociologia dell'immaginario e del profondo", in Marzo P. L., Mori L. (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano-Udine, Mimesis, 7-17.

Simmel G. (1906), "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies", *American Journal of Sociology*, 11, 4, 441-498.

Siuda P., Nowak J., Gehl R.W. (2023), "Darknet Imaginaries in Internet Memes: The Discursive Malleability of the Cultural Status of Digital Technologies", *Journal of Computer-Mediated Communication*, 28, 1: 1-14.

Tropea L. (2002) (ed.), "Intervista a Gilbert Durand", *ITINERA. Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura*, pp. 1-19.



Antonio Camorrino, Nicola Pannofino
Ombre

Waskul D., Eaton M. (2018), "Introduction", in Waskul D., Eaton M. (eds.), *The Supernatural in Society, Culture, and History*, Philadelphia, Temple University Press, 1-17.

Wunenburger J.-J. (1999), *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi.

