



“Traumi culturali”, ombre e rimossi: un’analisi di sociologia dell’immaginario

Elena Savona

e.savona@unidarc.it

Accademia di Belle Arti di Napoli – Università degli Studi di Napoli Federico II



Abstract

“Cultural traumas”, shadows and removals: an analysis of sociology of imaginary

It is now known, in the flourishing scientific literature produced on postmodern society that it is characterized by its "ambivalent" nature (Camorrino, 2022). Nowadays Dioniso casts his shadow (Maffesoli, 1990).

As clearly stated by Kieran Flanagan (2017: 75), it is the "underground" dimension of modernity and a "past" increasingly evoked in social and imaginary forms (nostalgic and neo-romantic) that become the sources of meaning and the "constitutive resources" of the present tense (Flanagan, 2017: 75).

Starting from the analysis of this "re-enchanted" scenario (Maffesoli, 2016), this essay aims to contribute to the imaginal analysis of the removed in contemporary society and its effects on the symbolical dimension. In particular, this will be dealt related to "cultural traumas" (Alexander et al., 2004). For these reasons, the relationship between "collective memory" (Halbwachs, 1996) and imaginary will be traced, and the shadows of the Postmodern analyzed.

Keywords

Imaginary | “Re-enchantment” | “Cultural trauma” | Removed | Shadow

È ormai noto, nell'ambito della florida letteratura scientifica prodotta sul postmoderno, che la società contemporanea si caratterizza per la sua natura "ambivalente" (Camorrino, 2022). Un gioco di luci e ombre prodotto da: la necessità di trasparenza, verità e solide certezze; le ricadute sociali e simbolico-immaginali esito della fascinazione dilagante per il variopinto spettro di possibilità celate dietro l'"ombra" gettata da Dioniso da quando il mondo è parso "reincantarsi"; la volontà del soggetto postmoderno di autodeterminarsi dai vincoli della tradizione e realizzare il proprio Sé; la perpetua ricerca di appartenenze comunitarie significative entro cui condividere stati affettivi ed esperienze "orgiastiche" (Maffesoli, 1990; 2016).

Seppur caduche e fugaci, tali forme di appartenenza, "neotribali", a dirla con Michel Maffesoli (1988), risponderebbero all'urgenza di (ri)vivere esperienze "esotiche" (Flanagan, 2017: 75), "fusionali", uterine (Camorrino, 2022), "intime", sensuali. Si tratta, cioè, di esperienze "notturne" – à la Gilbert Durand (2013) – entro cui contrastare il vuoto di senso e lo "smarrimento" (Berger e Luckmann, 2010) dilaganti da quando si è assistito alla cacciata (ma mai alla totale scomparsa) del sacro, della magia, delle immagini, delle sfere simbolica e sensuale dalla scena occidentale moderna.

I processi di secolarizzazione e "disincanto del mondo" (Weber, 1966) sono stati rafforzati dalla negazione dell'immagine: la "matta di casa" che – con Cartesio e Sartre – era ritenuta un ostacolo alla conoscenza razionale della realtà (Maffesoli, 2016). Tuttavia, come affermato con chiarezza da Kieran Flanagan (2017: 75), la dimensione "sotterranea" della modernità, e un "passato" sempre più spesso rievocato in forme sociali e immaginari nostalgici e neoromantici, assurgono a fonti di senso e a "risorse costitutive" del tempo presente (Flanagan, 2017: 75). Non solo, le forze "notturne" del "dionisiaco" postmoderno trovano espressione anche dinanzi a forme di "discontinuità tra il passato e il presente", o per meglio dire, di consolidamento del "passaggio da un 'quadro sociale' a un altro" (Doni, 2010: 13). È il caso, questo, del verificarsi di eventi socialmente dolorosi¹ a seguito dei quali, i "quadri di riferimento" preesistenti, rivelatisi inadeguati, vengono ad essere sostituiti.

In tal senso, l'immaginario e il "bacino semantico" che lo alimenta (Durand, 2013; 2022) divengono la fonte di senso e significato cui i soggetti possono attingere per inquadrare l'evento traumatico entro una struttura di comprensione più adeguata.

In questo senso, la memoria occupa una posizione di rilievo ed esplica le sue funzioni rivolgendosi all'"immagine del passato" e alle "possibilità del futuro", alle "esigenze incarnate" delle "istanze collettive e sociali" e alla "risonanza con i bisogni incorporati di senso" (Bartoletti, 2010: 112, 113). Tale passato non viene dimenticato.

Affinché la sofferenza prodotta dalla ferita del trauma si riassorba e preservi una certa dose di significato, è necessario che le istanze di cui si compone la memoria, "il



¹ Per amor di precisione, Martino Doni (2010: 14) definisce tale spostamento dei quadri di comprensione della realtà sociale: "trauma sociale". Tuttavia, pur probabilmente utilizzata con la medesima accezione, quest'ultima espressione non sarà utilizzata nel corso della presente analisi che si avvarrà, invece, del concetto di "trauma culturale" (Alexander et al., 2004).

ricordo" e "l'oblio", siano "riconosciute" e "accettate" collettivamente (Doni, 2010, 14, 19). Pertanto, è possibile ricordare e comunicare solo ciò che dalla e nella "memoria collettiva" è in grado di essere compreso (Halbwachs, 1996). Viceversa, è rimosso quanto sfugge ai suoi quadri di comprensione. Ecco, allora, il lato in ombra del "trauma"! Non una "componente dell'immagine" ma un "rovescio" della stessa, la "presenza ossessiva" di "qualcosa che non deve essere reso presente" (Doni, 2010: 22).

Al fine di indagare gli aspetti simbolico-immaginali del rimosso nella società postmoderna, nelle pagine che seguono, tenterò di delineare la relazione che intercorre tra la "memoria" (collettiva) e l'immaginario sociale cui un dato gruppo umano si riferisce a fronte di un evento "traumatico" (Alexander et al., 2004).

1. "Memoria collettiva", archetipi, immaginario



Antornio Cavicchia Scalamonti (2007: 129) – richiamandosi ai lavori di Maurice Halbwachs – scrive che la memoria rappresenta una strategia di difesa del soggetto dalle incursioni della sofferenza che un ricordo "traumatico" gli ha provocato, lasciandolo spiazzato dinanzi a un evento significativamente spiacevole.

Alla medesima strategia di difesa ricorre una collettività quando l'irruzione improvvisa di un evento ne sconvolge profondamente strutture di senso e quadri di comprensione. In tali circostanze – secondo Paul Ricoeur – il bisogno di ricordare o dimenticare si fa urgente, ancor più quando (come è accaduto, a esempio, a seguito della pandemia Covid-19, fenomeno sul quale si tornerà in seguito) un certo numero di morti non ha trovato senso né commemorazione, producendo "una sorta di 'ingorgo affettivo' che ne ha impedito la 'digestione'²". È pertanto auspicabile – spiega Ricoeur (cit. in Cavicchia Scalamonti, 2007: 145) – che il ricordo e l'oblio vengano a un compromesso, cosicché la portata emotiva e simbolica dell'umana condizione di mortalità possa essere "digerita" e inserita in uno specifico quadro di comprensione della realtà sociale. Tale "compromesso", nei termini della sociologia dell'immaginario che fa capo a Gilbert Durand (2013), non sarebbe che un modo di "eufemizzare" la morte.

Quest'ultima, "nuovo tabù" (Martelli, 2005) e rimosso *par excellence* della società contemporanea (Camorrino, 2017: 118), è la dimensione più "oscura", "intima" e "terrifica" (Durand, 2013) della condizione umana. Riflettere attorno ad essa significa – dal punto di vista immaginale – interrogarsi altresì sui piani dell'*al di là*³ e dell'*al di qua*. Un processo di "banalizzazione" della morte e di deperimento del "fondamento autoritativo" della religione (la tradizione del nostro paese demanda alla Chiesa cattolica e ai suoi ministri la gestione del "culto dei morti") ha condotto ad una sempre più diffusa "immanentizzazione", nonché "notturnizzazione", del rapporto

² Per approfondimenti si rimanda all'analisi di Camorrino (2022) su alcune specifiche espressioni del "reincanto del mondo" postmoderno e a Cavicchia Scalamonti (2022).

³ Per un'analisi immaginale del tema si vedano in particolare i contributi di Camorrino (2022; 2024a).

con la morte (Camorrino, 2024a; 2022; Martelli, 2005). Nell'al di qua, quest'ultima patisce gli effetti di una "precarizzazione dei significati ultimi" (Camorrino, 2021) (cui le istituzioni non riescono più a far fronte) ma anche del suo "occultamento" dall'immaginario collettivo moderno. Il "blocco" (Martelli, 2005) simbolico che ne è scaturito e l'ambiguità di tale relazione (più complessa soprattutto con riguardo al fine-vita e al rapporto con i defunti) portano indubbiamente all'attenzione le questioni relative alla "trasmissione della memoria" e alla costruzione dell'identità collettiva.

Se dunque il "Grande Massacro" ha annunciato un nuovo rapporto con la morte dismettendone le rappresentazioni tradizionali (in specie quelle legate alla guerra), la sua "vista", la "puzza", le voci (urla) e i rumori annichiliscono i soggetti, privandoli di qualsivoglia forma di "difesa moderna contro l'angoscia" che essa porta con sé.

Tali orrori sono scandalosi (Fassin e Rechtman, 2020: 76). Il caos ingenerato dall'irruzione improvvisa della minaccia di morte è, dunque, l'esito di quanto ritenuto "insopportabile"⁴, tale da produrre una profonda lacerazione nelle biografie individuale e collettiva e diffuso dolore sociale. Secondo Didier Fassin e Richard Rechtman⁵ il trauma non è che una "rappresentazione del rapporto con il passato", generatore di "memoria collettiva", disegnatore dei confini della "trama morale" che vede nella sofferenza una causa, e nell'evento l'alimentatore di discorsi e rappresentazioni storiche. Trauma e memoria sono dunque avvinti e coinvolti nel medesimo processo di "ricostruzione del passato", non già per come esattamente questo è accaduto, bensì per come il suo "ricordo [...] balena in un attimo di pericolo" (Benjamin cit. in Fassin e Rechtman, 2020: 49).

La "memoria collettiva" – secondo Maurice Halbwachs (2006) – è l'esito dell'ininterrotta "ri-composizione" dei significati con cui un dato gruppo sociale comprende, racconta, ricorda o dimentica gli avvenimenti di cui ha fatto esperienza.

Come spiegato ancora da Cavicchia Scalamonti (2007: 124), ciascun consesso sociale si impegna a "seleziona[re] e riorganizza[re] incessantemente le immagini del passato, in relazione agli interessi e ai progetti che predominano nel presente".

Pertanto, non si tratta di una mera "ripetizione meccanica" dei fatti, quanto piuttosto del costituirsi – attraverso il ricordo – di una "relazione simbolica del gruppo con sé stesso". È all'interno di tale relazione ("affettiva") che il gruppo crea il suo patrimonio di ricordi, ponendo, in ultima istanza, le basi per la definizione della propria identità (Cavicchia Scalamonti, 2007: 130). Esistono "convinzioni" assai radicate nella "coscienza sociale", una sorta di "*a priori*", che organizzano i contenuti

⁴ Il trauma è inteso da Fassin e Rechtman quale prodotto socialmente costruito e culturalmente determinato, esito della definizione di ciò che è considerato "intollerabile", nonché del perimetro morale di quanto non può essere "oltrepassato". Questa visione suggerisce, più in generale, una riflessione sulla sfera morale, laddove quanto ritenuto osceno, scandaloso, insopportabile è quanto coperto da "proibizioni sociali". "La trasgressione di un interdetto – come la violenza, la guerra, lo stupro, etc – costituisce l'incarnazione di ciò che, socialmente, diviene psicologicamente intollerabile". In tal senso, "nuove soggettività morali" si definiscono attraverso l'identificazione della loro dimensione sociale" e nasce così la "condizione della vittima" (Quarta, 2020: 16-18).

⁵ È chiaro il riferimento ai contributi degli studiosi del "trauma culturale" qui discusso (Alexander et al., 2004).



della nostra esperienza (le immagini del passato), danno forma ai ricordi condivisi e costruiscono una memoria comune da cui ciascun soggetto attinge per ricordare e/o dimenticare, per raccontare e raccontarsi esso stesso, "riattualizzando" la memoria collettiva del gruppo cui appartiene (Cavicchia Scalamonti, 2007: 124, 125).

Ma quali sono gli "a priori" cui Halbwachs e Cavicchia Scalamonti fanno riferimento? Sebbene entrambi gli studiosi non abbiano discusso il tema della "memoria collettiva", e con esso quello dell'oblio, rispetto alla loro stringente relazione con la dimensione del "profondo" (Secondulfo, 2019), è comunque possibile affermare che entrambe le istanze, la memoria e l'immaginario, attingono la propria linfa vitale dal medesimo processo di costruzione sociale.

Tracciare alcuni degli aspetti di tale relazione è, come detto, l'obiettivo che qui si vuole perseguire. Pertanto, la prospettiva della sociologia dell'immaginario sarà qui applicata al fine di indagare certe zone d'ombra della società postmoderna e dei suoi "traumi": la dimensione dell'oblio e delle cose rimosse. Per farlo, è opportuno introdurre alcune questioni di carattere epistemologico che concernono tale prospettiva d'analisi. La realtà sociale – scrive Domenico Secondulfo (2019) – si costituisce di due dimensioni in relazione "dialettica" tra loro, l'una in luce, l'altra in ombra. A quest'ultima ci accingiamo a guardare con particolare attenzione.

Come sostenuto da Antonio Camorrino (2024b: 201) in una sua recente pubblicazione, realtà e immaginario vivono in una relazione di "gemellanza". L'una non produce l'altro, e viceversa. Piuttosto, l'immaginario è connaturato alla realtà.

Anzi, a voler dire di più, spiega Camorrino, se si volesse seguire Durand senza dismettere l'insegnamento bachelardiano (che a *Le strutture antropologiche dell'immaginario* ha in buona parte contribuito fornendone le basi dell'impianto teorico), dovremmo considerare il primordio dell'immagine sulla realtà.

Tale immagine, scrive Bachelard (2011: 79), "brilla", "toccata, senza che verosimilmente il poeta lo sappia, dall'appello dei contrari che rendono dinamica la vita dei grandi archetipi [...] le più intense contraddizioni giungano a risvegliarci [...] dai nostri sonni nei concetti, e a liberarci dalle geometrie utilitarie". Nella sua "fenomenologia dell'immagine" (e dell'"immaginazione"), Bachelard (Ivi: 8-9) insiste sulla potenza dell'"immagine poetica" poiché essa è capace di "reagire – senza alcuna preparazione – su altre anime, in altri cuori, e ciò malgrado tutti gli sbarramenti innalzati dal senso comune, malgrado tutti i saggi pensieri, felici nella loro immobilità". Ecco che l'immagine – quella primaria e archetipica di cui scrive, tra gli altri, Erich Neumann (1981) – "viene prima del pensiero". Ponendo ancora la questione in termini più moderati, quali sono quelli di Edgar Morin a cui Camorrino pure fa riferimento, potremmo definire la relazione *immaginario-realtà sociale* alla stregua di uno "sdoppiamento" (o "duplicazione") del reale, esito di quella facoltà di simbolizzazione (Camorrino, 2021b: 201) che distingue l'essere umano da tutte le altre specie viventi. In altre parole, secondo Morin, reale e immaginario rappresenterebbero "l'uno il doppio dell'altro", due facce della stessa medaglia in cui luce e ombra continuamente si rincorrono. Dunque, cos'è l'immaginario? Un sistema più o meno organizzato di istanze originarie (gli archetipi) e delle sue espressioni culturali (immagini, simboli, miti, riti) attraverso cui i soggetti determinano il proprio



essere al mondo e la propria socialità. Sul concetto junghiano di archetipo è bene però spendere qualche parola in più.

Come precisato da Durand (2013: 61-63), gli archetipi, "intermedi tra gli schemi soggettivi e le immagini fornite dall'ambiente percettivo", rappresentano i " 'prototipi' ", le "immagini primordiali", lo " 'stadio preliminare, la zona matriciale dell'idea' " entro cui l'immaginario (sede dei "fantasmi" della collettività) si lega alla razionalità. Allo stesso modo, Mircea Eliade⁶ (cit. in Navarria, 2016: 157) ha sostenuto che la "realtà materiale" è esperita attraverso le espressioni e manifestazioni della dimensione simbolica che nella/dalla materia stessa si producono, rendendo comprensibile quel dialogo ininterrotto, ma sotterraneo, con una "dimensione universale [...] 'di fondo' " che è quella archetipale (Ries, cit. in Navarria, 2016: 159, 167). L'immaginario – applicando Eliade – si configurerebbe quale "linguaggio della rilevazione" con cui l'essere umano, specialmente attraverso i simboli, può "penetra[re] [...] il mistero" della sua stessa realtà (Eliade cit. in Navarria, 2016: 170). Ancora, l'immaginario è, per Julien Ries (2007 : 621), una "norma fondamentale del pensiero umano". Un principio che organizza il "pensiero simbolico" attraversando il "tragitto antropologico" di cui scrive Gilbert Durand (2013: 38), un sentiero battuto dall'"incessante scambio" tra le "pulsioni" individuali e la relazione normata con l'alterità.

Quest'ultimo aspetto suggerisce a un'ulteriore riflessione sulla dimensione ontologica dell'immaginario e sugli elementi di cui si compone.

Si è già detto del concetto di archetipo la cui validità teoretica nell'ambito della riflessione sociologica risiede – secondo Roberta Bartoletti – nelle possibilità analitiche schiuse dall'indagine di questi elementi immaginali:

1. "osservare le forme dell'immaginario collettivo e dell'immaginazione individuale"; 2. sondare la dimensione simbolico-immaginale, "quella profonda", del vivere associato.

L'archetipo rappresenta altresì un "generatore di simboli di particolare potenza" che attraverso le sue altre più diverse manifestazioni (le immagini⁷, i miti e i riti) – con Durand (2013: 41) "variazioni" – consente il "contatto [...] tra inconscio e coscienza, tra vita immaginativa e pensiero razionale, ma anche tra piano individuale e collettivo o sociale della produzione simbolica" (Bartoletti, 2012: 35). La "vita inconscia" (quale che sia la sua dimensione) diviene, dunque, "accessibile alla coscienza" solo quando le istanze archetipali che la abitano assumono la forma di simbolo: espressione di contenuti inconsci, "unificator[e] di coppie di opposti"⁸ (Ivi: 36, 41-42), esso prende forma da un medesimo "modello archetipico", nonché dall'interazione degli "imperativi biopsichici" con l'ambiente circostante (Durand, 2013: 41, 39).

⁶ Anche lo storico e antropologo romeno si è riferito alla prospettiva e al pensiero junghiano divenuti per lui decisivi nella comprensione del simbolismo religioso (Ries, cit. in Navarria, 2016: 159).

⁷ Portatrici di una "efficacia simbolica" che pare "rispondere a bisogni di significato universalmente umani", le immagini (sia archetipiche che simboliche) svolgono una funzione di fondamentale importanza (Bartoletti, 2012: 35). Non è purtroppo possibile, per ragioni di spazio, approfondire la pur doverosa distinzione tra i concetti di archetipo e simbolo per i quali si rimanda, tra gli altri, anche a Neumann (1981).

⁸ Come scrive Neumann (1981: 23), gli "archetipi primordiali" si caratterizzano per la propria "duplicità" e "molteplicità", ovvero sia contengono in sé "attributi e gruppi di attributi positivi e negativi". È la "coincidentia oppositorum" la cifra distintiva del mondo archetipale.



Il “mondo archetipico dell’umanità” detta, in tal senso, “in modo inconscio ma regolare e indipendente dall’esperienza dell’individuo, il comportamento umano” (Neumann, 1981: 16). Questo mondo, carico di emotività, che si esprime attraverso la dimensione mitico-simbolico e immaginale, intercede senza soluzione di continuità con le pratiche sociali (Maffesoli, 2022). Scrive difatti Michel Maffesoli che l’immaginario costituisce l’“infrastruttura spirituale”, base e fondamento dell’intera vita sociale”. Con un richiamo a Gilbert Durand, l’immaginario è altresì definito da Maffesoli (2016: 13, 7) il “*fil rouge* che attraversa la società”, una “costante antropologica” che riorganizza e orienta le coscienze individuali e collettive, restituendo nuovo valore a quanto dal mondo moderno era stato rimosso. Nel nostro tempo, di converso, le forze invisibili tornano ad abitare il mondo, inaugurando una nuova epoca: quella del “reincanto” (Maffesoli, 2012; 2022).

L’immaginario, dunque, assume il ruolo di “*mystique de la reliance*” (Maffesoli, 2016: 8), di “matrice” – nei termini di Antonio Camorrino (2024b) – da cui versano la “profondità” e la “solidità” del legame sociale postmoderno. Di più, tale “matrice” partecipa a informare la “memoria collettiva”, precipitato della “selezione” dei contenuti che conservano la propria carica simbolica ed esprimono “ciò che è ancora vivo o capace di vivere nella coscienza del gruppo [...] [e] sconvolge [re] la monotonia della quotidianità” (Cavicchia Scalamonti, 2007: 126).

La dimensione immaginale della relazione sociale con la morte (nonché del correlato sentimento di “angoscia originaria”) è evidenziata anche da Edgar Morin (2014: 339-340). Per far fronte al tormento della propria finitudine, l’essere umano si nutre e abbevera⁹ di “miti, divinità [...]” di immagini archetipiche, di simboli, di credenze “nella metamorfosi da una forma di vita a un’altra” e delle esperienze di un “doppio, alter ego, ego alter, altro se stesso, riconosciuto nel riflesso, nell’ombra, liberato nei sogni” (Morin, 2014: 341; 2016: 31). Se la vita – come scrive Durand (2013: 291) in una citazione a Mircea Eliade – non è che l’“elevazione” e il “distacco” “diurno” dalle profondità della terra, la morte, invero, è il “notturno” ricongiungimento con il Sé, con la madre, con la natura e poi con il cosmo. All’immagine di verticalità e di elevazione “diurna” dell’essere in vita corrisponde allora quella ciclica e “fusionale” del ritorno (del corpo morto) alla terra¹⁰.

Quando i ricordi non saranno più vivi nelle coscienze dei soggetti che li hanno vissuti, interverranno i miti a tenere custodito quel nucleo di significati cui i nuovi venuti potranno attingere. Inizia forse qui, pian piano, a diradarsi una certa coltre di nebbia che ostacola la vista di chi vuole arrivare a comprendere il complesso



⁹ Attraverso produzioni culturali, a esempio quelle cinematografiche. Il cinema, infatti, secondo Morin, è da considerarsi ponte e strumento privilegiato per la mediazione simbolica “tra la realtà e l’immaginario, tra l’ombra-morte e la luce-vita” (Morin, 2014: 341).

¹⁰ Si pensi, ad esempio, agli immaginari fantastici e fantascientifici per i quali – grazie l’ausilio dalla tecnica – tale relazione viene a essere riconfigurata ed esperita, il più delle volte (non a caso!), nell’al di qua, senza che una vera e propria distinzione tra il piano della luce (la vita) e quello dell’ombra (la morte) si sia mai realmente prodotta (Durand, 2013; Morin, 2016). Interessanti anche i contributi all’analisi immaginale di peculiari figure quali gli zombies su cui si rimanda ai lavori, tra gli altri, dei già citati Camorrino (2023b) e Cavicchia Scalamonti, (2022).

meccanismo di costruzione del senso alla base del quale – in termini freudiani – v'è l'innata necessità dell'essere umano di far fronte all'angoscia della propria mortalità.

2. Di Dioniso e la sua ombra *su/* sociale

L'attuale è un'epoca di "presentismo" e nostalgia (Cavicchia Scalamonti, 2007: 149), di perdita della durevolezza: del senso, del "fondamento del principio dell'autorità"¹¹, della progettualità, della memoria, della stessa identità individuale e collettiva. Sebbene non sia possibile dilungarsi sulla questione, proponendone una spiegazione sicuramente più dettagliata, è tuttavia inevitabile fornire al lettore qualche utile elemento di contesto. La "frammentazione" dell'orizzonte temporale, di un presente sempre più autoreferenziale che non strizza l'occhio alla progettualità e rifugge dal passato con il solo scopo – sostiene Cavicchia Scalamonti (2007: 149) – di annullare il suo incedere e farsi (illusoriamente) sordo al suono dei rintocchi della vita, non è certo senza prezzo. Questo stato di cose, infatti, produce una perdita di significato a cui le "grandi narrazioni" di cui ha scritto Jean-François Lyotard (2019) nel celebre *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, non riescono più a sopperire.

Se l'esistenza del soggetto postmoderno non è più sorretta da "concezioni della vita e del mondo" (Cavicchia Scalamonti, 2007: 149) con cui proiettarsi verso il futuro, e la realtà sociale necessita di essere inserita entro quadri di comprensione condivisi, diviene fondamentale – secondo T. Todorov (cit. in Cavicchia Scalamonti, 2007: 132) – che "il mondo vissuto" si accompagni al suo "doppio *immaginario*". Cioè a dire: le immagini, le descrizioni, i racconti, le rappresentazioni, perché assurgano a concime per la "memoria collettiva", devono mantenere una certa coerenza di senso per ricostituire le fratture che lo *shock* di un evento negativo avrebbe inevitabilmente prodotto. Poiché oggi il soggetto affronta il futuro sprovvisto di un equipaggiamento adeguato a comprenderlo e attraversarlo, "senza miti esplicativi o storie fondanti in cui identificarsi", segnato da una "carezza immaginativa" e al contempo da un *surplus* di "sistemi immaginari" tra loro confliggenti e contraddittori che acquisiscono spaesamento e nostalgie, la sfida che il nostro tempo ci pone innanzi – continua Cavicchia Scalamonti (2007: 155, 156) – è il lasciarsi nuovamente "avvolgere" dal "mito", in un'altra "grande narrazione", in grado di irrorare di senso l'esperienza sociale del soggetto postmoderno. C'è di più. La società postmoderna lascia intravedere la sua ombra quando, spiega Bauman (2024: X-XI), il "principio del piacere" si impone sul "principio di realtà" di freudiana memoria, e "la libertà individuale regna incontrastata" con conseguenze in termini di costruzione identitaria e di legame sociale, giacché i rapporti con l'alterità si rivelano essere sempre più transeunti (Camorrino, 2024a). In altre parole, si è affermata, scrive Maffesoli (1990: 25, 26), "una logica passionale che anima sempre e di nuovo il corpo



¹¹ Sul tema si rimanda a Camorrino (2024a) che nel suo *Da Dio all'io* analizza puntualmente la genesi e le ricadute sociali dell'indebolimento del fondamento autoritativo nella società contemporanea, offrendo preziosi strumenti di comprensione e analisi della realtà sociale.

sociale e che, come una centralità sotterranea, si diffrange in una molteplicità di effetti che compongono la vita quotidiana". Dioniso trova allora nuovo spazio.

Il processo di "addomesticamento" degli aspetti che più tormentano e turbano l'animo umano cede il passo alla ricerca dell'immediato godimento dei piaceri.

È il "narcisismo" di cui scrive Camorrino (2024a)! Tuttavia, il mantra del *carpe diem* di cui il presentismo ha fatto il suo baluardo non può dirsi veramente libero dalla tragicità della condizione umana. "Dio dell'amore", "dio della morte", Dioniso getta la sua ombra sulla "sfrenatezza dei sensi", nelle "espressioni festive" sempre più numerose, nel "giovanilismo", nell'"infantilizzazione", nell'"esplosione del sé" da cui comunque "il sapore amaro della finitudine" non accenna ad andar via. Il ritorno di Dioniso non è che un ritorno delle cose invisibili e rimosse. Torna alla luce quanto dapprima relegato negli anfratti più bui della realtà sociale. Con Dioniso, il rinnovato "primato dell'emotivo" scalza il principio della razionalità (Camorrino, 2022).

Il proliferare di credenze e pratiche "olistiche, mistiche, affettive, "orgiastiche" che "nottornizzano l'esperienza" sociale concorrono così all'affermarsi del più ampio (e già in essere) processo di "reincanto del mondo" (Camorrino, 2022: 68).



3. Questione di *rimossi*: di "traumi" e oscurità

Giunti a questo punto, seguirà una breve analisi immaginale di alcune specifiche forme del rimosso al fine di coglierne le ricadute sociali. L'essere umano – scrive Davide Navarria (2015: 148) – fa esperienza della realtà sociale entro cui è inserito attraverso una "dialettica simbolica": la relazione tensiva che il soggetto istituisce con l'alterità definisce il suo " 'essere-al-mondo' ". Il costante "rinvio simbolico" all'alterità induce il soggetto a fare i conti con la propria finitudine e, dunque, con l'imposizione di un limite alla sfera più intima del desiderio (Navarria, 2015: 149, 150).

A questo proposito, il contributo di Pierre Lepori sul "ritorno del rimosso sulla scena occidentale" pare offrire, a partire dall'analisi della struttura teatrale, alcuni spunti interessanti ai fini della presente argomentazione. Difatti – secondo Lepori (2015: 102) – aspetto di non poco conto, è l'assenza di un mito fondativo strutturante il teatro occidentale, cioè di una "storia sacra" (Ries cit. in Navarria, 2016: 171), situata in un *illo tempore*, cui i soggetti possono rivolgersi per dare significato alla propria esistenza. La disamina del "rinnovamento" della messa in scena teatrale del secondo Novecento fornirebbe un'ulteriore prova dell'inedito ritorno del rimosso nella forma, più specifica, dell'osceno. In questi termini, la relazione con l'oscenità concorre a offrire uno spaccato sulle ombre della nostra società. "Quello che la tradizione del teatro istituzionalizzato aveva occultato e represso, l'uso di un'oscenità gravida di umori umani e indistricabile dal corpo che solca la scena ha rinnovato profondamente la pratica del teatro contemporaneo, che non lascia nulla dell'umano al di fuori del (rap)presentabile", afferma Lepori (2015: 110), con un richiamo alla "libera(zione)" dell'"inconscio represso" di cui aveva già scritto Antonin Artaud (cit. in Lepori, 2015: 110). Si tratterebbe – non ultimo, a seguito di una contaminazione culturale di derivazione "extra-occidentale" – dell'inevitabile riscoperta del "versante



in ombra della cultura teatrale occidentale". Cioè a dire, della reintegrazione sulla scena di "forme rituali e 'barbare' di spettacolarità" con cui istanze opposte ("materialista e spirituale", di "corpo e psiche", di "scena e platea", dell'"artista" e dello "spettatore") vengono a collocarsi sotto una luce nuova. L'osceno trova espressione nelle "grandi figure del comico" (e non è forse questa una manifestazione della *coincidentia oppositorum*, ovvero della tensione tra istanze fascinose e terrifiche, tanto cara alla sociologia dell'immaginario?), nelle rappresentazioni de "la carne, la morte e l'organico", in "esperienze esplosive", nelle "fratture", nell'"oscenità dell'escluso [che] torna a manifestare la sua potenza pestilenziale" (Lepori, 2015: 104-105). Tuttavia, sebbene il comico e il grottesco siano stati a lungo proscritti tra i "generi minori" dell'arte teatrale occidentale – a partire da un modello culturale di inclusione-espulsione (Douglas, 2021) che ha via via definito quanto ascrivibile al decoroso, e quanto invece all'osceno, all'"ambiguo", all'"abietto" (Kristeva, 1982) – tale forma di marginalizzazione, spiega ancora Lepori (2015: 101), non si è invece riprodotta nei contesti goliardici e popolari. Al di là dei confini della più moderna scena teatrale "dell'Istituzione", la comicità e la "ruvidità" di un teatro che ha inscenato le "impurità" (Douglas, 2021), le naturali "sporcizia" e "volgarità", "il rumore" dell'essere umano, hanno trovato nuova collocazione e nuovo vigore nel panorama teatrale tardo-novecentesco. Quest'ultimo, del "gesto", delle "azioni fisiche" dell'"emotività" non più "calcolata" dall'"equilibrio estetico", ha fatto il suo baluardo (Lepori, 2015: 102, 103). In specie, la questione dell'"ambiguità" è stata problematizzata da Julia Kristeva attraverso il concetto di "abiezione".

È "abietto" qualsivoglia elemento di pericolo non "pensato", non "tollerato" né compreso come "possibile" (Kristeva, 1982) o "familiare" (Douglas, 2021) in grado di minacciare l'integrità dei confini (e di travalicarli, risultando ingestibile) di un dato consenso sociale. Si tratta, cioè, di tutto quanto sfugge al riconoscimento e all'inquadramento entro condivise categorie di comprensione del reale.

È possibile, difatti, che l'alterità si collochi negli spazi interstiziali presenti tra due o più categorie. Pertanto, a fare problema, spiegano Douglas e Kristeva, non sono le "innate qualità" dell'alterità ignota, quanto piuttosto la sua collocazione nella già stabilita visione dell'ordine che ciascuna cultura si è impegnata a costruire per preservare la propria esistenza e infonderla di senso (Bauman, 2024: 5).

A questo punto, quando la minaccia che l'alterità ignota, "ambigua" e "abietta" porta con sé oltrepassa i confini delle cose note, le "contamina" fisicamente e simbolicamente, trasformandole rispetto alla loro condizione precedente. Questo stato di cose innesca, inevitabilmente, processi di ridefinizione dell'identità (Kristeva, 1982; Douglas, 2021; Lupton, 1999). Ad essere turbato dall'irruzione di tale minaccia è dunque l'ordine morale attorno a cui la comunità si è edificata poiché il rischio di "contaminazione" prodotto dalla prossimità dell'osceno, dell'"impuro" (Douglas, 2021), sconvolge le fondamenta dell'"universo simbolico" condiviso (Beger e Luckman, 2020). Da questa prospettiva, l'"abiezione" rappresenta una strategia di senso capace di far fronte alle intrusioni estranee all'identità culturale del sistema che ne patisce il turbamento, un mezzo cioè per gestire il rapporto con l'alterità minacciosa. In termini immaginali, l'"osceno" di Lepori, l'"abietto" di Kristeva,

l'“impuro” di Douglas, non sono altro che aspetti costitutivi del “campo” “notturno” dell'“immaginario umano”, cioè del suo lato oscuro e “indifferenziato” (Durand 2013; 2018)¹².

La pandemia Covid-19, in questo senso, esprime esattamente quanto sin qui detto: è la cartina di tornasole della relazione con un'alterità dapprima rimossa e delle conseguenti ricadute sociali cui si è assistito. L'oscenità del “corpo morto” (Camorrino, 2017) e l'irruzione del virus quale veicolo di contagio e contaminazione ha prodotto sconvolgimenti impossibili da ignorare, al punto da poter asserire che la recente emergenza sanitaria, ma di più il suo correlato fenomeno del lockdown, possano aver schiuso le porte al configurarsi di un nuovo “trauma culturale” (Alexander et. al., 2004).

Quando un evento negativo turba improvvisamente un sistema sociale sprigionando una quota significativa di sofferenza e dolore sociale, ne lacera dolorosamente il tessuto societario (Alexander, 2018). Infrante le sue difese e sconquassato l'ordine istituito dell'esperienza ordinaria dei soggetti, la ferita che tale “shock emotivo” ha prodotto si cicatrizza, divenendo un “segno indelebile” sulla pelle della collettività (Eyerman, 2013; Alexander, 2004). Il senso di comunità e l'ordine (sociale e morale) su cui questa aveva dapprima costruito le sue fondamenta vengono ad essere compromessi, giacché compromessa è la possibilità di inquadrare l'evento entro robuste e solide categorie di comprensione del reale (Alexander et al., 2004; Alexander, 2006; Eyerman, 2013). Divenuto oggetto di “mediazioni discorsive” e attivati i processi di “ri-significazione” (nonché di successiva ridefinizione identitaria), l'evento negativo acquisisce lo status di “trauma culturale” (Alexander, 2006: 142).

Quest'ultimo – nel “processo discorsivo” a cui i “gruppi portatori” di interesse partecipano contendendosi l'attribuzione del significato – è rappresentato quale “male sacro”, un male “fuori dal tempo” (Alexander, 2006) a cui i soggetti si relazionano attraverso “narrazioni” e “performance” (Alexander, 2018). “Battaglie morali” – per dirla con Antonio Camorrino (2023a) – ovvero forme di negoziazione simbolica ed emotiva dell'esperienza che concorrono a scongiurare la perdita del senso di tale sofferenza (Eyerman, 2013). A riguardo, Jeffrey Alexander (2006) spiega: il male è “simbolizzato” cognitivamente ma soprattutto esperito dai soggetti in modo “emotivamente coinvolto” (Elias, 1988). Esso porta con sé forze e disgreganti e di ricomposizione della frattura che avviene attraverso il ricollocamento e la ridistribuzione delle responsabilità. In tal modo, alla sofferenza prodotta viene riassegnato un nuovo significato. L'esperienza condivisa del male (“gli scandali, il panico morale, le punizioni pubbliche, e le guerre [...] esperienze violente di orrore, repulsione e paura”) ha bisogno di essere “codificata”, “narrata e incorporata in ogni sfera sociale”. La portata emotiva del “trauma” – continua Alexander (2006: 179, 135) – non è esito esclusivo del verificarsi dell'evento e delle sue conseguenze, ma anche l'effetto dell'“ansia di mantenerlo represso”. Già l'Olocausto, spiega Alexander (2006:



¹² Ho approfondito il tema nell'ambito dell'analisi sul fenomeno della pandemia Covid-19 in un saggio di recente pubblicazione (Savona, 2023).

67), ha codificato l'evento attraverso la "narrazione tragica del male sacro" il quale, più che come mero fatto storico, si è configurato come "un archetipo, un evento 'fuori dal tempo' [...] un'esperienza di trauma di una tale intensità da non poter essere definita, in termini di religione, razza, classe o nazione, addirittura, rispetto ad ogni possibile configurazione sociologica o congiuntura storica".

Il successivo processo di inedita "identificazione psicologica" che ne è scaturito affonda le sue radici nella fascinazione patita dal pubblico contemporaneo per l'orrore, il "misconoscibile" e il terrifico. Attraverso la narrazione tragica, infatti, i soggetti fanno esperienza del male, "di forze oscure e sinistre", pertinenti a noi stessi come all'alterità. Per tali ragioni, la narrazione tragica non apre tanto le porte alla "redenzione" quanto piuttosto alla "catarsi", cioè a dire all'"eterno ritorno" di nietzschiana memoria, alla continua e sempre nuova "drammatizzazione" del "trauma archetipico" (Alexander, 2006: 68-69).

Concludendo, quanto detto suggerisce che l'ombra del sociale sia prima di tutto anche l'ombra individuale, ricettacolo – secondo l'analisi junghiana – degli "aspetti nascosti, rimossi e spiacevoli (o nefasti) della personalità del soggetto".

Pertanto, quando l'individuo, come la collettività, "penetra nell'oscurità – il che rappresenta una specie di morte [...] – deve "dominare" e "assimilare" l'Ombra che l'ha turbata, cioè riconoscerla e accettarla (Henderson, 2013: 131). Al fine di gestirla, dovrà dare voce, forma e sostanza (attraverso le espressioni più varie: commemorative, artistiche, letterarie, per citarne alcune) ai "residui simbolici" dei ricordi legati all'evento.

Sarà allora che questi diverranno "memoria collettiva". Di contro, quando "il passaggio da un quadro sociale ad un altro" (Doni, 2010: 14) prodotto dall'evento traumatico non verrà elaborato e compreso, quando il dolore sociale verrà (anche inconsapevolmente) rimosso, l'ombra che il tempo inspessirà sarà il suo "oblio".



Bibliography

- Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., N.J. Smelser, Sztompka P. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Oakland, University of California Press.
- Alexander J. C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino.
- Alexander J. C. (2018), *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, (L. Migliorati, L. Mori, trad. ita. e intr. a cura di), Milano, Meltemi.
- Bachelard G. (2011), *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo.
- Bartoletti R. (2010), "La memoria (culturale) delle cose: oggetti di consumo e contronarrazioni identitarie", in M. Doni, L. Migliorati (a cura di), *La forza sociale della memoria. Esperienze, culture, confini*, Roma, Carocci, pp. 111-123.
- Bartoletti R. (2012), *Grandi madri mediali. Archetipi dell'immaginario collettivo nel fumetto e nel cinema*, Napoli, Liguori.
- Bauman Z. (2024), *Il disagio della postmodernità*, trad. ita. a cura di V. Verdiani, Roma-Bari, Laterza.
- Berger P. L., Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Bologna, il Mulino.
- Camorrino A. (2017), "Malattia e Morte ai tempi della Rete. Scienza medica e post-verità nella società contemporanea", in A. Napoli, A. Santoro (a cura di), *Indelebili tracce. I media e la rappresentazione della morte ai tempi della rete*, 26, Napoli, Funes/Ipermedium Libri, pp. 121-133.
- Camorrino A. (2021), Orizzonti di salvezza prendono "corpo": la generazione e la riproduzione dei significati ultimi nella società contemporanea, Paper presentato al convegno nazionale AIS di metà mandato "Riproduzione sociale e metamorfosi globale", Università degli Studi di Bergamo, 16-18 dicembre 2021.
- Camorrino A. (2022), "I "regimi immaginali" del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un'analisi di sociologia della religione e dell'immaginario", *Im@go. A journal of the social imaginary*, 19 (XI), pp. 67-88.
- Camorrino A. (2023a), " 'Pollution' and 'Blaming': A Sociological Analysis of the COVID-19 Time Through Cultural Perspective", *Sociological Research Online*, 29(3), 750-757. <https://doi.org/10.1177/13607804231174283>.



Camorrino A. (2023b), "È il postmoderno, bellezza! Identità, autenticità, spiritualità, morte", in R. Mirelli e Le Moli A. (a cura di), *Bellezza. Può davvero salvare il mondo?*, Napoli, Doppiavoce, pp. 161-171.

Camorrino A. (2024a), *Da Dio all'lo: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della Religione*, Milano, Mondadori.

Camorrino A. (2024b), "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*, vol.3, N. 1, pp. 199-208.

Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Santa Maria Capua Vetere, Ipermedium.

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

Doni M. (2010), "La vita sociale dell'oblio. Trauma collettivo e costruzione simbolica", in M. Doni e L. Migliorati (a cura di), *La forza sociale della memoria. Esperienze, culture, confini*, Roma, Carocci, pp. 13-24.

Douglas M. (2021), *Purezza e Pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino.

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

Durand G. (2018), *Campi dell'immaginario*, (a cura di D. Navarria), Milano, Mimesis.

Durand G. (2022), *Introduzione alla mitodologia. Miti e società*, (a cura di V. Grassi), Milano, Mimesis.

Eyerman R. (2013), "Social theory and trauma", *Acta Sociologica*, Vol. 56, No. 1, pp. 41-53.

Fassin D., Rechtman R. (2020), *L'impero del trauma. Nascita della condizione della vittima*, (trad. ita e cura di L. Quarta), Milano, Meltemi.

Flanagan K. (2017), *Sociological Noir. Irruptions and the Darkness of Modernity*, Routledge.

Halbwachs M. (1996), *La memoria collettiva*, (a cura di P. Jedlowski), Milano, Edizioni Unicopli.



Henderson J. L. (2023), Miti antichi e uomo moderno, in C. G. Jung , M-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi e A. Jaffè, *L'uomo e i suoi simboli*, (a cura di J. Freeman), Milano, Longanesi, pp. 117-178.

Kristeva J. (1982), "Approaching Abjection", *Oxford Literary Review*, Vol. 5, No. 1/2, Edinburgh University Press, pp. 125-149.

Lepori P. (2015), "Obscenity is joyous. Il ritorno del rimosso sulla scena occidentale", in M. Doni (a cura di), *Disgusto e desiderio. Enciclopedia dell'osceno*, Milano, Medusa, pp. 100-114.

Lyotard J-F. (2019), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, (C. Formenti C., trad. it.), Milano, Feltrinelli.

Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Roma, Armando.

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

Maffesoli M. (2016), "Modernità, postmodernità, postmedievalità", in V. Pravadelli (a cura di), *Modernità nelle Americhe*, Roma Tre-Press, pp. 195-205.

Maffesoli M. (2022), Prefazione. Attualizzare l'essenziale, in G. Durand, *Introduzione alla mitologia. Miti e società*, Milano, Mimesis, pp. 7-11.

Morin E. (2014), *L'uomo e la morte*, (trad. e cura di R. Mazzeo, postfazione di S. Manghi), Treviso, Erickson.

Morin E. (2016), *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica*, Milano, Raffaello Cortina.

Navarria D. (2015), "La scena chiusa. L'idolo come pervertimento del dramma umano", in M. Doni (a cura di), *Disgusto e desiderio. Enciclopedia dell'osceno*, Milano, Medusa, pp. 148-163.

Navarria D. (2016), "Mircea Eliade e Julien Ries: Simbolo, mito e rito: dall'ermeneutica integrale all'antropologia religiosa", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 108, No. 1, pp. 157-179.

Neumann E. (1981), *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Ed. e trad. ita a cura di A. Vitolo, Roma, Astrolabio.



Elena Savona
Traumi culturali, ombre e rimossi

Quarta L. (2020), "L'ermeneutica infinita", In D. Fassin, R. Rechtman, *L'impero del trauma. Nascita della condizione della vittima*, Milano, Meltemi, pp. 7-20.

Ries J. (2007), *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità. Opera omnia. Vol. 2*, Milano JacaBook.

Savona E. (2023), "Risk and Pandemic: Covid-19 and the Social Risk Perception of a "Cultural Trauma". A Brief Sociological Analysis", in F. D'Andrea e M. G. Galantino (a cura di), *Multidimensional Risks in the XXI century*, Egea, Milano, pp. 59-69.

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

Weber M. (1966), *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.

