

NUMBER 22 . YEAR XII / DECEMBER 2023

ISSN 2281-8138



THE IMAGINARY OF ENVIRONMENTAL APOCALYPSE



MIMESIS EDIZIONI

Mimesis Edizioni
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G.
(MI) - Italy phone/fax +39 02 89403935
Email: mimesis@mimesisedizioni.it

Registrazione presso il Tribunale di
Messina n. 8 del 16/04/2012



ISSN 2281-8138
www.imagojournal.it -
rivistaimago@gmail.com



Editor in Chief

Pier Luca Marzo (*University of Messina*)

Milena Meo (*University of Messina*)

Editorial Board

Francesco Barbalace (*University of Reggio Calabria*)

Mariavita Cambria (*University of Messina*)

Antonio Camorrino (*University of Naples "Federico II"*)

Marianne Celka (*Paul Valéry University Montpellier 3*)

Fabio D'Andrea (*University of Perugia*)

Matthijs Gardenier (*Paul Valéry University Montpellier 3*)

Giovanni La Fauci (*University of Messina*)

Luca Mori (*University of Verona*)

Maria Giovanna Musso (*University of Rome "La Sapienza"*)

Daniela Pomarico (*Paul Valéry University Montpellier 3*)

Vincenzo Susca (*Paul Valéry University Montpellier 3*)

Antonio Tramontana (*University of Messina*)

Neil Turnbull (*Nottingham Trent University*)

Bertrand Vidal (*Paul Valéry University Montpellier 3*)

Scientific Committee

Sabah Abouessalam (*Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme*), **Alfonso Amendola** (*Università degli Studi di Salerno*), **Vania Baldi** (*University of Aveiro*), **Luisa Bonesio** (*Università di Pavia*), **Sergio Brancato** (*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*), **David Brown** (*Cardiff Metropolitan University*), **Fulvio Carmagnola** (*Università di Milano - Bicocca*), **Antonella Cammarota** (*Università di Messina*), **Vanni Codeluppi** (*Università di Modena e Reggio Emilia*), **Stefano Cristante** (*Università del Salento*), **Derrick De Kerckhove** (*University of Toronto*), **Luisa Del Giudice** (*American Folklore Society*), **Ubaldo Fadini** (*Università di Firenze*), **Kenneth Frampton** (*Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University*), **Tonino Griffiero** (*Università di Tor Vergata*), **Bruno Gullì** (*Long Island University of New York*), **Paolo Jedlowski** (*Università della Calabria*), **Philippe Joron** (*Paul Valéry University Montpellier 3*), **Serge Latouche** (*Université Paris-Sud*), **Michel Maffesoli** (*Université Paris V*), **Ingo Meyer** (*Bielefeld University*), **Carlo Mongardini** † (*Università di Roma "La Sapienza"*), **Edgar Morin** (*Centre National de la Recherche Scientifique*), **Francesco Parisi** (*Università di Messina*), **Tonino Perna** (*Università di Messina*), **Mario Perniola** † (*Università di Roma Tor Vergata*), **Andrea Pinotti** (*Università di Milano*), **Luigi Prestinzenza Puglisi** (*Università di Roma La Sapienza*), **Valentina Raffa** (*University of Messina*), **Caterina Resta** (*Università di Messina*), **Ambrogio Santambrogio** (*Università di Perugia*), **Antonio Scurati** (*Libera Università di Lingue e Comunicazione*), **Domenico Secondulfo** (*Università di Verona*), **Patrick Tacussel** (*Université Paul-Valéry, Montpellier III*), **Bron Taylor** (*University of Florida*), **Dario Tomasello** (*Università di Messina*), **Gabriella Turnaturi** (*Università di Bologna*), **Andreas Wittel** (*Nottingham Trent University*), **Jean Jacques Wunenburger** (*Università Jean Moulin Lyon*), **Martine Xiberras** (*Paul Valéry University Montpellier 3*).

THE IMAGINARY OF ENVIRONMENTAL APOCALYPSE

Editor: Linda **Armano** / Francesco **Barbalace** / Pier Luca **Marzo**



*Cover: Giuseppe Contarini
Design: Giovanni La Fauci*

Index



Editorial



Linda Armano Francesco Barbalace Pier Luca Marzo	11	Editorial Board
--	----	-----------------



Topic

Daniele Battista	21	Oltre Greta Thunberg: chi rappresenta la generazione verde tra premesse e scenari futuri
Fabrizio Arcuri	39	Il Gigante e la Bambina. L'Apocalisse tra immaginari e iconoclastia
Alessandro Gelao	63	Re-Envisioning Embeddedness: dialogue between Technological Salvation and Ecological Horror
Lucilla Mininno Giovanni La Fauci	81	Eppur si muore
Carmelo Buscema	103	"(Non) temerai i terrori della notte". Capitalismo, cristianesimo e pseudo-ecologismo neo-apocalittico
Erwan Moreau	129	Présence du monstre dans les campagnes de Greenpeace. Les cas « monster boats » et « plastic monsters »
Sara Amato Jakub Pichalski	149	Frankenfoods: ibridi mostruosi nell'immaginario dell'ecocatastrofe
Gianluca Lanfranchi	173	Come un taglio sulla tela. Immaginari vecchi e nuovi delle grandi dighe tra rischio e sfida
Linda Armano Francesco Barbalace Pier Luca Marzo	197	La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale: tra etica del consumo ed ethos del trascendimento umano

Index

- | | | |
|--|-----|---|
| Hélène Houdayer | 221 | Face à l'apocalypse : Imaginer la ville du futur |
| Alessandra Manzini
Oladele Madamidola | 247 | Shifting Imaginaries amidst the apocalyptic present:
African Eco-fiction and cosmologies of connection |
| Antonella d'Autilia | 273 | Immaginari dell'emergenza ambientale a Taranto: la
mediazione visuale degli effetti dell'inquinamento tra
<i>local/artist engagement</i> e movimenti per la giustizia
ambientale |
| | |  <i>Off-Topic</i> |
| Marco Centorrino
Lorenzo di Paola | 297 | Dalla <i>Chickie-Run</i> alla <i>challenge</i> di Casal Palocco:
piattaforme, <i>content creator</i> e immaginari |
| | |  <i>Focus</i> |
| Raffaele Albanese | 317 | Giustizia climatica e transizione ecologica dal basso:
immaginario di movimento e governance globale |
| Francesco Barbalace | 327 | Tra Utopia Urbana e Apocalisse Ambientale: Los
Angeles in "Ecology of Fear" |



Editorial





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY



Editorial Board

Questo numero di Im@go è dedicato all'analisi degli immaginari ambientali e, in particolare, al loro carattere emergenziale.

L'impatto antropico sui sistemi naturali riconfigura uno scenario apocalittico rivelato da eventi estremi: cataclismi, processi di desertificazione e innalzamento dei mari, riduzione delle biodiversità, surriscaldamento climatico, inquinamento degli ecosistemi e fenomeni di migrazione di massa legati all'impoverimento e alle distruzioni territoriali.

Le devastazioni climatiche e i loro effetti sui territori antropizzati generano una paura collettiva ed una relativa sensibilità e attenzione che si esplicita e cristallizza in istanze normative globali e locali, movimenti collettivi, pratiche di consumo e fenomeni di resistenza.

L'annunciata apocalisse ambientale pone l'umanità contemporanea in una posizione ambigua. Da un lato essa deve muoversi attorno alla complessità del fenomeno cercando di elaborare nuovi strumenti conoscitivi globali, dall'altro deve fare i conti con dei processi di responsabilizzazione che hanno a che fare con la strutturazione materiale ed economica della società.

Pensatori ecologici, come Timothy Morton (2013) o Anna Lowenhaupt Tsing (2015), sostengono con grande enfasi che l'apocalisse sia già qui, in quanto stiamo già vivendo la fine del mondo. Il loro "scenario peggiore" esemplifica quei discorsi ambientalisti che prevedono tempeste catastrofiche, siccità ed esaurimento delle risorse naturali, che portano a disastri ambientali, migrazioni di massa, conflitti e, infine, alla distruzione della specie umana.

Contemporaneamente essi, sfidando e rivedendo i discorsi sull'apocalisse ambientale, stimolano ad esplorare nuovi modi di vivere "dopo" l'apocalisse. Il concetto di "apocalisse ambientale" (Buell, 2010), che è diventata familiare attraverso immagini di cultura popolare, discorsi dell'establishment e dei media, denota inoltre parallelismi tra questo dibattito e la tradizione biblica cristiana di rappresentare lo svolgersi della fine dei tempi (Alt, 2023). In questo percorso di espiazione, colpevolizzazione e auto-biasimo, le nozioni di *ambiente* e *natura* assumono i contorni di un bacino semantico (Durand 1996) di raccolta dell'immaginario contemporaneo da cui emergono ordini morali e sistemi normativi in grado, con sempre più forza, di ordinare e prefigurare diversi ambiti della realtà sociale: stili di vita e di consumo, politiche nazionali ed internazionali, sistema capitalista, ricerca tecno-scientifica e forme estetiche. Il capitalismo sembra ritrovare nella sua più grande crisi uno spazio immaginativo in cui attecchire per rifunzionalizzarsi (Baudrillard, 1976) e generare *interventi etici immediati* (Fisher, 2009) e nuove utopie che separano, anche attraverso l'accesso ai beni di consumo, i



11

ISSN: 2281-8138



gruppi di individui direttamente responsabili e coloro i quali possono compiere un processo di espiazione tramite l'accesso alle istanze narrative inglobate nei feticci delle merci (Carmagnola e Ferraresi, 1999; Marx, 1894).

Negli ultimi decenni, l'aumentato interesse sull'apocalisse ambientale ha stimolato gli studiosi a concepirla come un fenomeno futuro e planetario che incorpora una priorità scandita da un tempo incalzante. A tal proposito Dupuy (2012) sostiene che lo scopo politico di concentrarsi sul futuro è quello di produrre un immaginario sufficientemente catastrofico da essere ripugnante e sufficientemente credibile da innescare azioni capaci di bloccare la realizzazione.

Dato l'aumentato interesse nell'affrontare la centralità di dibattiti che l'apocalisse ambientale pone anche in termini escatologici, in questo numero di *Im@go* ci è sembrato utile richiamare l'attenzione su determinati argomenti che coinvolgono, in vario modo, la tematica dell'apocalisse calandola all'interno di tre macro-aree che, nello specifico, vertono su: gli elementi costitutivi sottesi alla visione ambientale del mondo; la relazione tra capitalismo e green economy; gli effetti psicosociali prodotti dalla crisi ambientale.

La prima macro-tematica accoglie linee di argomentazione rilevanti per quanto riguarda i movimenti socio-politici ambientali che supportano la centralità dell'idea di apocalisse per un immaginario moderno secolarizzato. A tal proposito, il contributo di Daniele Battista stimola riflessioni interessanti sull'emergere dell'attivismo giovanile in campo ambientale. Battista, interrogandosi sul ruolo degli opinion leader nei movimenti ecologisti, ci invita a riflettere sulla capacità di tali movimenti di concretizzare impegni politici tangibili partendo da preoccupazioni sociali sul futuro del pianeta.

Accanto al contributo di Daniele Battista, Fabrizio Arcuri compara le due antitetiche visioni dell'immaginario ambientale promulgate da Donald Trump e da Greta Thunberg per affrontare la contrapposizione di immaginari apocalittici da parte di gruppi sociali simboleggiati dai due attori. Analizzando alcune dichiarazioni rilasciate da movimenti ambientalisti nei loro siti ufficiali, Arcuri delinea due narrazioni mitopoietiche che emergono da contrapposizioni di immaginari: da un lato, afferma l'autore, emergerebbe una fiducia incondizionata nelle capacità manipolative dell'agency umana in cui la fine apocalittica consisterebbe nella fine della crescita economica espressa dal libero mercato di matrice neoliberista; e dall'altro movimenti sociali, peculiari della popolazione più giovane, in cui l'impegno civico coincide con l'attivismo climatico e in cui la battaglia ecologica si allargherebbe fino ad abbracciare la sfera non-umana. L'idea di apocalisse ha un ruolo importante nel mediare la comprensione, da parte del pubblico, delle questioni ambientali e, pertanto, diverse formulazioni di questa idea sono luoghi per la contestazione di diverse versioni della politica ambientale. In riferimento a ciò, Alessandro Gelao esplora come la questione dell'apocalisse si interfaccia con l'intelligenza artificiale.

Qui l'autore affronta una questione fondamentale mettendo in luce come, lungi dal trascendere l'ansia dovuta a preoccupazioni sul riscaldamento climatico, la cosiddetta *AI Apocalypticism* sia direttamente correlata ad una resistenza psicologica al cambiamento di paradigma di un pensiero ecologico inevitabilmente



ancorato ad una visione antropocentrica. Giovanni La Fauci e Lucilla Mininno, assumendo le preoccupazioni ambientali come metafore che danno forma a paure umane sulla fine del mondo, si spingono invece ad esplorare i limiti dettati dal corpo al pieno raggiungimento di un possibile luogo utopico. Per affrontare tale questione, gli autori analizzano le opere cinematografiche di "Lamb" di Valdimar Jóhannsson (2021), "Triangle of sadness" di Ruben Östlund (2022) e "Crimes of the Future" di David Cronenberg (2022) utilizzandole come lenti concettuali attraverso cui esplorare la profondità dell'odierna crisi ambientale.

La seconda macro-tematica, che accoglie invece interventi incentrati sul rapporto tra capitalismo e green economy, si apre con l'articolo di Carmelo Buscema che analizza, all'interno di una cornice diacronica di lunga durata, il ruolo strategico della dialettica di potere che struttura e alimenta i contenuti dell'immaginario apocalittico.

All'interno di questo frame l'autore si sofferma sulla rilettura dei testi "classici" che assumono la connotazione di archetipi figurativi che danno senso a varie esperienze di disagio da cui ne trae le tematiche, i tratti distintivi, l'escatologia individuale e collettiva dell'apparato ideologico di un "modulo apocalittico" (Di Nola 1978).

L'intervento di Buscema si lega all'importanza, messa in luce anche da altri studiosi internazionali (Alt, 2023), di analizzare l'enfasi di un'urgenza che non spiega semplicemente un mondo che sta per finire, ma che esprime un dispositivo temporale che è centrale nei discorsi apocalittici in cui i processi di cambiamento accelerano man mano che la fine si avvicina. Riprendendo invece la figura del mostro inteso come tropo per esplorare l'immaginario apocalittico e la catastrofe, il saggio di Erwan Moreau si sofferma sull'analisi dell'utilizzo della figura mostruosa nella comunicazione di recenti campagne di Greenpeace. Ripercorrendo esempi su come diverse configurazioni di mostro sono usate nell'immaginario della catastrofe ecologica di una delle più note ONG internazionali di protezione ambientale, l'autore discute le campagne «monster boats» e «plastic monsters» mostrandone i tratti distintivi. Se nella prima campagna la figura del mostro si fonda su un sentimento che mira a sollevare esperienze emozionali attraverso l'evocazione della depredazione dell'iper-industrializzazione della pesca, la seconda campagna è il prodotto di una strategia di comunicazione che mira a sensibilizzare un pubblico giovane coinvolgendolo attraverso vari materiali didattici e laboratori. Le riflessioni sollevate in questo articolo consentono inoltre di riallacciarsi a discorsi più ampi nella letteratura esistente che, seppur ancora marginalmente studiati, si soffermano sulle tensioni tra narrazioni configurate nell'uso di corpi mostruosi e voci postmoderne che usano i mostri adattandoli a diverse convenzioni sociali e politiche (Wöll 2020).

L'articolo di Sara Amato e Jakub Pichalski affronta la dibattuta questione relativa alla carne in vitro e, in generale, dei prodotti OGM nel contesto italiano. L'analisi si sofferma sull'intricato rapporto tra tecnoscienza, natura e società configurate all'interno di un immaginario di apocalisse ambientale. Gli autori utilizzano il termine "Frankenfood" per evocare paure suscitate dai processi produttivi di biotecnologie agroalimentari che introducono elementi ibridi, i quali vanno a sfidare forme di identità umana e, in senso lato, processi naturali di produzione. L'articolo solleva l'inevitabile questione su quale impatto potenziale la produzione di una forma di





proteina animale che deriva da una coltura cellulare in laboratorio potrebbe avere sul nostro mondo. Partendo da tale considerazione, il saggio si inserisce nel dibattito degli scenari socio-tecnici legati alle biotecnologie alimentari nel contesto della crisi ecologica. Se da un punto di vista etico ed ambientale questo fenomeno può essere considerato una buona idea, dall'altro suscita reazioni che sollecitano ad indietreggiare davanti al fatto di potersi nutrire di un pezzo di carne che non deriva da un animale. L'articolo degli autori esamina quindi la percezione pubblica della carne in vitro includendo da un lato visioni ottimistiche sulla sicurezza e sulla sostenibilità ambientale e dall'altro preoccupazioni legate alla loro artificialità o innaturalità. Il lavoro di Gianluca Lanfranchi affronta invece la tematica di come le dighe possano configurarsi come costrutti culturali utili per indagare le relazioni uomo-natura. Se la letteratura esistente ha iniziato a riflettere su come i processi di costruzione di infrastrutture siano interessati da fragili e spesso violente relazioni tra persone, materiali e istituzioni (Anand et al., 2018), ancora poco esplorato è il coinvolgimento tra infrastrutture e forme di immaginario apocalittico. L'articolo di Lanfranchi contribuisce in parte a colmare questa lacuna. Analizzando la realizzazione di dighe da una prospettiva di processo storico, l'autore affronta il passaggio da un distacco dalla natura orientato alla modernità ad un'enfasi contemporanea incentrata sulla coscienza ambientale. Lanfranchi sostiene che questa transizione determina interpretazioni contrastanti sulle dighe intese sia come opportunità globali che come rischi locali nella gestione dell'acqua.

Il contributo di Francesco Barbalace, Pier Luca Marzo e Linda Armano conclude la seconda macro-tematica ospitata in questo volume. Nel loro articolo, gli autori utilizzano le parole di Pierre Dardot e Christian Laval (2013) per parlare di una "nuova ragione del mondo" (p. i) attraverso cui spiegare da un lato la vocazione egemonica del Capitolocene e dall'altro come si sviluppa, all'interno di essa, la possibilità concreta di costruire un ethos del trascendimento. Barbalace, Marzo e Armano presentano un caso di studio incentrato sulla vendita e sull'acquisto di gioielli certificati etici, con particolare attenzione ai diamanti estratti in Canada. Gli studiosi sostengono che queste pietre offrono, a gioiellieri e consumatori, la possibilità simbolico-materiale di andare oltre la crisi esistenziale all'interno di una "cultura del brand" (Banet-Weiser 2012). In questo contributo gli autori affermano che nel contesto mitico-rituale dei consumi di lusso il diamante etico canadese consente lo svolgersi di un ethos del trascendimento che permette di trovare una via d'uscita dalla crisi grazie ad una compravendita etica e sostenibile.

La terza macro-tematica inclusa in questo numero di *Im@go* si allaccia ai più ampi tentativi di comprensione di come la crisi ambientale possa essere letta anche come una minaccia non solo fisica, ma anche psicologica per l'umanità. In questo scenario, la ricerca ha dibattuto sulla necessità di costruire nuove categorie psicologiche, vale a dire eco-emozioni, capaci di includere forme e pratiche di eco-ansia, dolore ecologico, preoccupazione climatica e trauma climatico (Cianconi et al. 2023). L'intento della terza macro categoria riferita agli effetti psicosociali prodotti dalla crisi ambientale è quello di inserirsi in questo più ampio dibattito, aggiungendo però all'analisi anche la questione di come gli effetti psicosociali si relazionano in

vario modo con gli immaginari apocalittici. A tal proposito, il lavoro di H el ene Houdayer affronta il tema del cambiamento climatico mettendo in luce come esso sia considerato uno degli elementi principali della crisi ambientale. In quanto tale, sostiene la studiosa, la crisi climatica viene direttamente connessa al riscaldamento globale e alle sue conseguenze che vanno dall'aumento delle temperature, allo scioglimento dei ghiacciai, alle migrazioni e alla perdita di biodiversit . Houdayer sostiene che questo scenario rappresenta un'apocalisse immaginaria.

Dopo aver analizzato i tratti caratteristici di tale catastrofe, l'autrice esplora i processi di greening urbano intesi come risposta alla crisi ambientale. Anche in questo caso, emergono immagini, forme estetiche, simboli e linguaggi dominanti che costruiscono immaginari di citt  naturali che l'autrice esplora attraverso l'analisi di progetti ecologici ambientati nella citt  francese di Montpellier.

Alessandra Manzini e Oladele Madamidola affrontano invece la dimensione cosmologica che sta dietro ai caratteri emergenziali degli immaginari ambientali.

L'analisi dei due autori parte dalla decostruzione della "cosmogonia" occidentale che viene intesa come un sistema economico-politico colonizzatore che si   espanso nel mondo a partire dal 1492 e che culmina con la spartizione territoriale del continente africano. Inserendosi nei pi  ampi dibattiti degli effetti sociali della globalizzazione, Manzini e Madamidola osservano la questione dall'angolazione della narrazione ecocritica africana, ed in particolare dell'Africa Sub-Sahariana, per comprendere la minaccia dell'espansione della cosmologia occidentale.

Utilizzando il Testamento di Congo Inc. Bismarck come lente interpretativa, i due autori inquadrano il loro dibattito nelle postulazioni ecocritiche postcoloniali di Rob Nixon e Cajetan Iheka che consentono di avanzare una discussione sulla visione antropocentrica dell'ambiente che rafforza il divario natura-cultura. Manzini e Madamidola offrono quindi un'opportunit  per riflettere su come diverse prospettive socioculturali che ancora oggi sono tenute ai margini dei dibattiti pubblici, racchiudano il potere di cosmologie e immaginazioni speculative capaci di costruire futuri planetari possibili ed alternativi rispetto alle narrazioni dominanti. L'ultimo lavoro, ma non per importanza, di questo numero di Im@go   l'articolo di Antonella D'Autilia. Il suo saggio riprende il contributo di Gilbert Durand (1991) relativo all'archetipologia ed analizza il simbolismo coreografico manifestato nell'impegno pubblico locale in riferimento al caso dell'ex ILVA di Taranto attraverso un procedimento metaforico del riflesso respiratorio a livello semantico e figurativo.

L'autrice intende il contesto dell'ex ILVA come una sintesi dell'ethos di un popolo (Geertz, 1998). Partendo dalle considerazioni di Durant che distingue tre riflessi dominanti come matrici dell'organizzazione compositiva della simbolizzazione umana, la studiosa postula l'esistenza di una quarta dominante riflessiva che coincide con la dominante respiratoria. D'Autilia considera quest'ultima come la base per un'ontogenesi simbolica dell'iconografia dell'ecoattivismo tarantino. La studiosa sostiene che in tale contesto il rapporto osmotico tra funzione respiratoria ed esperienza percettiva di un ambiente altamente tossico sia riuscito a riconfigurare, attraverso la mediazione visuale, una fabbrica costituita da simboli, archetipi e segni che si integrano con elementi empirici.



In generale, il sottile fil rouge che unisce tutti i contributi accolti in questo volume riguarda l'intento di esplorare l'immaginario dell'apocalisse ambientale assumendolo come un potente dispositivo del mutamento sociale che mette in luce una serie di questioni attorno alle quali forme di pensiero apocalittico e post-apocalittico, e le relative critiche, pervadono la politica ambientale e, in senso lato, la società. La diffusa rappresentazione delle questioni ambientali attraverso cornici apocalittiche ha portato a dibattiti che si interrogano principalmente sul fatto se questa rappresentazione sia effettivamente allarmistica (Giddens 2015) oppure se sia in grado di mobilitare efficacemente le persone affinché intraprendano azioni necessarie per affrontare il degrado ambientale (Thompson 2009). Partendo da tali considerazioni, tra gli obiettivi di questo numero c'è quindi l'intento di problematizzare le nozioni predominanti di crisi ambientale che strutturano, in forme variamente definite, il pensiero politico-ambientale e le sue ricadute socioculturali. Tentando di sfidare una particolare interpretazione moderna e occidentale della tradizione apocalittica, la raccolta dei lavori in questo volume ha lo scopo di stimolare la ricerca ad indagare le dimensioni più nascoste dell'odierna concezione apocalittica che plasma le nostre vite e gli immaginari futuri.

Per raggiungere questo intento siamo tutti esortati quindi a continuare a riflettere sulle interrelazioni tra sistemi di potere e linguaggi simbolici che strutturano le politiche e gli effetti materiali degli immaginari ambientali.

Linda Armano
Francesco Barbalace
Pier Luca Marzo



Bibliography

Alt S. 2023. Environmental apocalypse and space: the lost dimension of the end of the world, *Environmental Politics*, 32:5, 903-922.

Anand N., Gupta A., Appel H. (2018) *The Promise of Infrastructure*. Durham: Duke University Press. A short history of environmental apocalypse. In: S. Skrimshire, ed., *Future ethics: climate change and apocalyptic imagination*. London and New York: Continuum, pp. 13-36.

Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2022.

Carmagnola F., Ferraresi M. (1999), *Merci di Culto*, Roma, Castelvecchi Editore.

Cianconi P, Hanife B, Grillo F, Betro' S, Lesmana CBJ, Janiri L. 2023. Eco-emotions and Psychoterratic Syndromes: Reshaping Mental Health Assessment Under Climate Change. *Yale J Biol Med*. Jun 30;96(2):211-226.

Dupuy J.-P. 2012. The precautionary principle and enlightened doomsaying. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (4), 577-592.

Giddens A. 2015. *The politics of climate change*. Cambridge: Polity Press.

Marx K. (1894), *Il Capitale*, Torino, UTET, 2012.

Morton T. 2013. *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Thompson A. 2009. Responsibility for the end of nature: or, How I learned to stop worrying and love global warming. *Ethics & the Environment*, 14 (1), 79-99.

Tsing A.L. 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Wöll S 2020. Shuffling Narratives: Apocalypticism, Postmodernism, and Zombies. *Anglica. An International Journal of English Studies* 29(1):87-107.





Topic





Oltre Greta Thunberg: chi rappresenta la generazione verde tra premesse e scenari futuri

Daniele Battista

dbattista@unisa.it

*Università degli Studi di Salerno | Dipartimento di Scienze Aziendali -
Management & Innovation Systems (DISA - MIS)*



Abstract

Beyond Greta Thunberg: Who Represents the Green Generation Between Premises and Future Scenarios

This research aims to conduct an analysis of political and social representations and the role of opinion leaders in ecological movements, with a specific focus on the emerging phenomenon of youth activism in the environmental field. The article explores the motivations that have contributed to the remarkable success of a collective primarily composed of young individuals with no political experience and without the support of traditional organizations. In the broader context of the environmental crisis, this study suggests that the growing concern for the planet's future can act as a catalyst for social and political change. However, a fundamental question remains regarding the ability of these movements to translate their commitment into tangible political outcomes, a challenge that requires further research. Given the complex dynamics to be revealed, this contribution aims to reflect on deep concerns regarding environmental sustainability and global well-being.

Keywords

Environmental Activism | Apocalyptic Imagery | Greta Thunberg | Green Leaders | Global Mobilization

La prima difficoltà di pensare il futuro è di pensare il presente.

Edgar Morin (2007)

In una serie di riflessioni, Bruno Latour sollecitava a considerare una "transizione" da un mondo all'altro. Il passaggio implicava una trasformazione le cui conseguenze non riguardavano soltanto le dimensioni fisiche e biologiche del sistema terrestre, ma anche l'esistenza stessa della specie umana, riferendosi a ciò come a "una profonda mutazione nella nostra relazione con il mondo". D'altra parte, il profondo mutamento prospettato non solo determina un nuovo regime climatico, ma dà origine anche a una serie di questioni politiche che si manifestano attraverso nuovi formati.

Scomponendo il discorso del sociologo e antropologo francese, riguardante il passaggio dal concetto hobbesiano del Leviatano al concetto di Antropocene come fase di transizione in cui il sovrano hobbesiano assume una nuova forma come "Cosmo-colosso", emergono considerazioni che mettono in luce la mancanza di una connessione necessaria con una crisi ecologica, ponendo invece l'accento su un processo di mutazione. Nel corso del tempo, le sfide e le battaglie sociali ed ambientali tendono a evolversi, manifestandosi attraverso interpreti e portatori di idee e cause sempre nuovi, tant'è che il fenomeno risulta ancorato all'evoluzione della società e dei contesti globali che costantemente generano nuove questioni e nuove prospettive. Tale evoluzione è evidente nelle diverse epoche storiche, dove i movimenti sociali e ambientali trovano costantemente nuove voci e leader per rappresentare le loro preoccupazioni (Wurzel & Connelly, 2010; Bäckstrand, & Elgström, 2013; Abbas et al. 2023).

Del resto, questo processo dinamico di rinnovamento di attori e portatori di cambiamento riflette la complessità e l'instabilità delle sfide affrontate dalla società nel corso del tempo, sottolineando l'importanza di una continua adattabilità e innovazione nelle risposte alle questioni emergenti. Ormai sono passati diversi anni dall'emergere di Greta Thunberg come figura di spicco nell'ambito dell'attivismo ambientale globale. Nata in Svezia il 3 gennaio 2003, nel frattempo è divenuta celebre attivista impegnata sul fronte del sostegno allo sviluppo sostenibile nella lotta al cambiamento climatico. La sua notorietà al pubblico si è manifestata significativamente già all'età di 15 anni, nell'agosto del 2018. Proprio all'epoca, Thunberg decise deliberatamente di astenersi dal frequentare la scuola sino alle successive consultazioni elettorali, fissate per il settembre dello stesso anno.

La ragione alla base di questo gesto di contestazione risiedeva nella particolare anomalia climatica verificatasi quell'estate in Svezia, contraddistinta dalla presenza di temperature eccezionalmente elevate tali da provocare svariati disagi all'ambiente, compresi gli innumerevoli incendi divampati nelle rigogliose aree boschive del Paese. A sostegno della sua causa, scelse di posizionarsi ogni giorno dinanzi al Parlamento svedese nell'orario scolastico, esibendo un cartello con la scritta "Skolstrejk för



klimatet" (Sciopero della scuola per il clima). In poco tempo tale atto simbolico attrasse le attenzioni mediatiche, catalizzando l'interesse dell'opinione pubblica nei confronti del tema relativo ai cambiamenti climatici e stimolando analoghe iniziative di protesta in tutto il mondo.

Il suo successo, infatti, è stato amplificato dall'ampia copertura mediatica internazionale, grazie alla partecipazione a programmi televisivi, al coinvolgimento in produzioni musicali e alla diffusione contagiosa di meme su diverse piattaforme social. Tali immagini, fungono da portatori di significati e concetti che vengono diffusi e ricreati nel dibattito culturale universalmente (Shifman, 2014). Ineluttabilmente, la giovane voce dell'ambientalismo ha raggiunto una notorietà su scala globale, culminando nel riconoscimento come "*Persona dell'anno 2019*" da parte di *Time Magazine*. Questo status di celebrità internazionale è stato definito e plasmato dalle lodi e dal sostegno ricevuto da figure pubbliche, tra cui presidenti, membri di famiglie reali e celebrità di Hollywood. Allo stesso tempo, è degna di nota la sua esposizione a commenti critici e derisori, soprattutto da parte dell'ex presidente degli Stati Uniti, Donald Trump. La presente rappresentazione, dunque, simboleggia una manifestazione esemplare del concetto di performer ideale (Chouliaraki, 2013), all'interno dell'ampia sfera del movimento ambientalista giovanile e più in generale incarna forti connotazioni della leadership dei giorni nostri (Battista, 2023a). La sua rapida ascensione a livello internazionale, infatti, come eco-celebrità (Murphy, 2021) si è distinta oltre che per un marcato coinvolgimento mediatico, anche per la capacità di incarnare in modo eccezionale le dinamiche comunicative che sono centrali nella costruzione dell'identità e del messaggio di un movimento sociale o politico (Campus, 2020). Nel suo caso, senza dubbio, il rapido emergere come icona globale per l'attivismo climatico è stato ampiamente facilitato dalla sua capacità di utilizzare efficacemente i mezzi di comunicazione di massa e i canali social per diffondere il suo messaggio (Rousell, 2023).

Tuttavia, è importante sottolineare che non è l'unica figura ad aver abbracciato questa causa. Pertanto, ci apprestiamo a condurre un'analisi delle rappresentazioni politico-sociali in riferimento al ruolo degli opinion maker più influenti in questo contesto (Nisbet & Kotcher, 2009; Schmuck, 2021). Questo studio mira a esaminare le motivazioni dietro il notevole successo di un collettivo composto principalmente da studenti privi di esperienza politica e con una presenza marginale di organizzazioni tradizionali. Nonostante ciò, le molteplici propagande intraprese da tali movimenti ambientalisti, come nel caso del Fridays for Future, dimostrano una sorprendente capacità di mobilitazione su scala globale, coinvolgendo numerosi paesi e acquisendo rilevanza mediatica (Andretta & Imperatore, 2023). L'analisi suggerisce l'ipotesi che l'impegno precoce, intendendo con ciò l'interesse manifestato in giovane età verso tematiche simili, possa generare un interesse più ampio verso determinate questioni, potenzialmente influenzando il coinvolgimento civico futuro. Questo aspetto si colloca a pieno titolo all'interno dell'ampio contesto dell'immaginario relativo all'apocalisse ambientale, suggerendo che la preoccupazione per il futuro del pianeta possa rappresentare un potente catalizzatore per il cambiamento sociale e politico. Tuttavia, permane l'interrogativo riguardo alla possibilità che tali movimenti



possano concretizzare il loro impegno in risultati politici tangibili, un'incognita che richiede ulteriori ricerche e approfondimenti. Del resto, da una prospettiva di ricerca sui movimenti sociali e sulle proteste, è innegabile che queste iniziative costituiscano una sfida senza precedenti, poiché mettono in discussione e superano i paradigmi esplicativi tradizionali che caratterizzano i movimenti ecologisti consolidati (Scott, 2023). La loro struttura decentralizzata, l'età giovane dei partecipanti e l'ampia portata geografica del movimento sollevano questioni cruciali sulla comprensione dei meccanismi di cambiamento sociopolitico nell'attuale epoca. In conclusione, questo lavoro offre l'opportunità di esplorare alcune figure chiave all'interno del complicato quadro complessivo che hanno un significativo impatto nei campi della politica e della sociologia.

1. L'intreccio di tecnologia e ambiente nella connessione tra rete e realtà

Le sfide intrinseche all'emergenza ambientale sono di natura eterogenea e hanno un impatto diretto sulla quotidianità della società in cui viviamo. Le conseguenze del cambiamento climatico sono chiaramente avvertibili in vari aspetti della vita sociale ed economica. Si manifestano nella sfera economica attraverso alterazioni nella produzione e nella sicurezza alimentare, nonché in dinamiche di migrazione forzata.

Altresì, le ripercussioni sul sistema sanitario emergono nella diffusione di patologie e nell'aumento della vulnerabilità complessiva, accentuato da eventi come la pandemia di COVID-19, che ha evidenziato ulteriormente le disuguaglianze sociali.

Questi fattori hanno posto l'accento sull'importanza di riconsiderare le attività culturali e di esaminare la salute mentale da una prospettiva rinnovata. In questa cornice, l'aspetto del cambiamento climatico acquisisce crescente importanza all'interno del tessuto sociale e del discorso pubblico. Nell'attuale contesto socioculturale, infatti, risalta con sempre maggiore esplicitazione la rilevanza di esaminare le pratiche culturali e sociali connesse all'ambito ambientale (Haugestad et al. 2021), che identifica l'eco-attivismo come un tassello fondamentale all'interno di questo panorama in continua evoluzione. L'eco-attivismo, considerato come una buona pratica culturale, gioca un ruolo significativo nella promozione di comportamenti e atteggiamenti sostenibili, nonché nella diffusione della consapevolezza ambientale. Parallelamente, occorre considerare il ruolo dei media e il consumo di notizie ambientali da parte delle nuove generazioni (Ojala & Lakew, 2017), che forniscono una visione su come tali generazioni interagiscono con l'informazione ambientale e su come questa interazione influisca sulla percezione e sull'engagement in materia di questioni ambientali. Si palesa, dunque, il fondamentale approfondimento nello studio delle dinamiche culturali e sociali in perfetta sinergia tra l'ecologia e l'attivismo ambientale, in quanto tali ricerche contribuiscono a una comprensione esaustiva del modo in cui le società contemporanee affrontano le sfide ambientali e le future prospettive di azione in campo ecologico. È evidente che, essendo immersi da tempo in una realtà definita



come tecnologicamente coinvolgente (Pecchinenda, 2003) e quindi legati alla pervasiva capacità di coinvolgimento e interazione delle tecnologie digitali con gli utenti, è più che mai essenziale sviluppare narrazioni e strategie per affrontare il cambiamento climatico, andando oltre l'approccio "logo-mediacentrico" (Cabrera, 2022) e integrando narrazioni coinvolgenti, dialogo e processi partecipativi. Del resto, questa ibridazione una volta subordinata alla presenza pervasiva dell'elettronica emerge ora in modo inevitabile come un sistema complesso che manifesta vita, sensibilità e intelligenza (De Feo, 2023). Per questo, nell'ambito della ricerca contemporanea, affiora un impellente bisogno di analizzare gli aspetti complessi e multidimensionali che caratterizzano questo fenomeno. La comprensione delle dinamiche ambientali e le sfide ad esse correlate richiedono un approccio interdisciplinare che integri la teoria con le iniziative di attivismo sul campo. Tale approccio può offrire un contesto più completo e dettagliato per l'elaborazione di soluzioni sostenibili, garantendo al contempo un coinvolgimento attivo delle comunità interessate e delle organizzazioni di attivismo nell'ambito della definizione e dell'attuazione delle politiche ambientali e sociali. In virtù del riconoscimento della fondamentale centralità svolta dagli ecosistemi mediatici autonomi, si fa spazio la consapevolezza della loro rilevanza nell'ambito del dibattito sul cambiamento climatico.

Questi ecosistemi rappresentano un contrappeso agli strumenti mediatici tradizionali, i quali spesso vengono percepiti come ostili e portatori degli interessi delle élite dominanti (Holt, 2019). La loro esistenza e la voce alternativa che incarnano costituiscono un importante contributo alla comprensione più ampia delle dinamiche sociopolitiche ed economiche collegate alla problematica in questione.

Questi ecosistemi mediatici autonomi, sfidando il mainstream, permettono di ampliare il dibattito pubblico e di arricchire la riflessione sull'urgente questione ambientale, favorendo una discussione più inclusiva e articolata sulle sfide che essa comporta. D'altra parte, in linea con le evoluzioni dei mezzi di comunicazione e le attuali strategie comunicative, si osserva un progressivo avanzamento verso un sistema di inter-creatività (Fernández-Castrillo, 2014) che promuove l'interazione e la partecipazione attiva, sottolineando la crescente sinergia tra le sfere online e offline in cui gli individui si impegnano. La continuità tra questi due ambiti, offline e digitale, è ormai consolidata, creando uno spazio in cui tutti possono esprimere le proprie opinioni e manifestare i propri sentimenti. Questo scenario riflette una società in cui i media si stanno personalizzando sempre di più, promuovendo una dimensione multidimensionale della vita che si sviluppa in maniera fluida sia online che offline, come evidenziato da Boccia Artieri (2012). Questa coesistenza e interazione tra i due mondi delineano un quadro in cui la comunicazione e l'interazione social assume un ruolo sempre più integrato, plasmando il tessuto delle relazioni umane e dei processi comunicativi contemporanei.

Non sorprende che il fenomeno in esame sia frequentemente suscettibile ad essere oggetto di contenuti che trovano eco all'interno delle piattaforme dei diversi social media. La straordinaria diffusione e influenza delle varie piattaforme nell'odierno panorama comunicativo e informativo ha indubbiamente contribuito a



plasmare e modellare il discorso pubblico in un'ampia varietà di contesti, inclusi quelli inerenti alla nostra tematica (Olteanu et al. 2015; Pearce et al. 2019). La natura interconnessa e globale di queste piattaforme ha permesso agli utenti di condividere, discutere e amplificare una vasta gamma di temi e contenuti, creando una dinamica di circolazione e propagazione dell'informazione senza precedenti. Di conseguenza, la discussione ai giorni nostri contribuisce ad allargare sensibilmente l'audience.

2. Greta Thunberg e il Vortice Virale: tra Narrazioni ed Ecosistema Mediatico

Dato il carattere tangibile delle circostanze, è manifesta l'assenza di sorpresa in merito al fatto che la connessione intrinseca e la portata globale delle piattaforme dei social media hanno generato un autentico vortice virale di contenuti associati alla figura preminente della generazione verde, Greta Thunberg. La sua notorietà e il ruolo di leadership che riveste in materia di attivismo ambientale hanno catalizzato un interesse diffuso, rendendola un soggetto di particolare risonanza all'interno dell'ambiente digitale, fino a considerarla un esempio di "eco-intellettuale" di marcata riconoscibilità e fama (Rahaman, 2021). Questo appellativo sottolinea il suo ruolo di pensatrice critica e attivista impegnata nell'aspra contesa, il che implica un approccio intellettuale e informato alla questione ambientale. D'altro canto, come vedremo, Thunberg è considerata la figura cardine all'interno di un più ampio movimento giovanile impegnato nella questione ambientale (de Moor et al. 2021).

Il medesimo aspetto suggerisce che la sua azione non è isolata, ma piuttosto parte di un'onda di attivismo condotto da giovani in tutto il mondo che si battono per affrontare le sfide ambientali. Ad ogni modo, la preminente portavoce svedese, veste il ruolo sia di intellettuale impegnata che di leader assoluta di un movimento giovanile. Queste interpretazioni mettono in luce l'ampia portata dell'impatto di Thunberg e il suo ruolo centrale nel contesto dell'attuale crisi climatica. L'aggettivo "virale" è opportuno in quanto evoca la velocità e l'ampiezza della diffusione di contenuti correlati a questa figura, che vengono condivisi, discussi e diffusi in modo ampio e rapido sui social media. Tanto da ergersi a simbolo dell'ardente impegno giovanile all'interno del dibattito sul cambiamento climatico (Bergmann & Ossewaarde, 2020), in seguito ai suoi fervidi sforzi nel mobilitare le nuove generazioni verso un'azione collettiva per sollecitare le istituzioni a intraprendere misure decisive per affrontare le sfide poste dal cambiamento climatico (Park et. al. 2021). Nell'immaginario collettivo, Greta è considerata da molti una figura che rappresenta una sorta di ancora di salvezza, molto più di una semplice attivista influente con sfumature apocalittiche (Telford, 2022). Questa percezione deriva sicuramente dal suo straordinario attivismo e dal suo impegno incessante nell'affrontare il cambiamento climatico, una minaccia globale che spesso è apostrofata in termini apocalittici. In tale intreccio, viene vista come un baluardo immarcescibile che si erge contro la catastrofe ambientale imminente e la sua capacità di mobilitare le masse e spingere i governi a intraprendere misure concrete



per mitigare gli effetti del cambiamento climatico, ha rafforzato la sua posizione di presidio insormontabile. L'incoraggiamento si fonda sull'auspicio che il suo attivismo e la sua leadership possano contribuire in modo incisivo a invertire la rotta verso il disastro ecologico, offrendo così un barlume di speranza in una visione che altrimenti potrebbe apparire desolante. La sua figura, pertanto, svolge un ruolo cruciale nella narrazione apocalittica contemporanea, rappresentando la possibilità di un cambiamento positivo e di una salvezza dalla minaccia imminente del cambiamento climatico. Non è un caso, che viene definita come un'icona globale o come una eroina (Díaz-Pérez et al. 2021), riconoscendole un impatto globale e un coraggio smisurato dimostrato nella difesa della causa ambientale. Un volto dell'attivismo per il clima (White, 2021), quindi, con grande capacità di rappresentare e incarnare i principi di un eco-centrismo. Naturalmente, si è sviluppata anche una narrativa che mira a screditare il suo ruolo e la sua efficacia, mettendoli in dubbio.

Essa tende a dipingere Greta come una figura controversa o, in alcuni casi, la raffigura come strumento di propaganda o manipolazione, enfatizzando la giovane età della sua figura e sottolineando l'idea che le sue azioni siano guidate da altre forze o interessi nascosti. Inoltre, è importante notare che alcuni giornali svedesi sembrano cercare di sminuire l'importanza dell'attivismo di Thunberg, talvolta definendola "la cosiddetta attivista per il clima". Un esempio significativo di questa tendenza si riscontra nell'approccio della testata online svedese Fria Tider, che è stata classificata in un rapporto pubblicato dal Norwegian Media Council come parte di un ambiente online caratterizzato da posizioni populiste di destra radicale. Un ambiente che spesso tende a minimizzare l'urgenza del cambiamento climatico o a mettere in discussione l'efficacia delle proteste e delle richieste di azione climatica (Macklin, 2022; Lahsen & Ribot, 2022). Queste narrazioni dilagano in molte altre circostanze, tanto da dipingerla anche come un "operatore di influenza" o "addetto alle pubbliche relazioni", suggerendo che la sua presenza e le sue azioni siano il risultato di un calcolo strategico o di un intento manipolatorio, come ampiamente illustrato sulla piattaforma svedese Samhällsnytt¹. In aggiunta a ciò, all'interno del dibattito contraddittorio sul cambiamento climatico, sono stati utilizzati epiteti come "allarmista," "messia," e "profeta dell'apocalisse" (Coan et al. 2021), termini che riflettono un tentativo di raffigurare la giovane attivista svedese come una entità eccessivamente sensazionalistica, messianica o apocalittica, con l'obiettivo di diminuirne la credibilità e l'importanza nello stato di cose del dibattito climatico.

Questi elementi di critica e demonizzazione rappresentano una componente ragguardevole nell'ecosistema delle discussioni sul cambiamento climatico, riflettendo le diverse prospettive e il livello di polarizzazione che caratterizza questo tema globale. È pertanto comprensibile che frequentemente risulta essere oggetto di diffusione online attraverso le diverse piattaforme social anche perché le sue espressioni facciali sembrano quasi invocare la creazione di meme. Ne è un esempio da illustrare l'ormai famoso video dello "sguardo fisso" che la ritrae mentre guarda il negazionista del cambiamento climatico Donald Trump mentre le passa accanto alle



¹Samhällsnytt o Samnytt è un giornale online svedese che dal 2017 succede al blog Avpixlat.

Nazioni Unite a New York la mattina del 23 settembre 2019. Il video, diventato immediatamente virale, è stato descritto come una narrazione completa, una storia raccontata in modo così abile - con una tale fedeltà ai principi drammatici aristotelici e una così sicura padronanza dei cliché cinematografici - che è difficile credere che non sia stata inventata all'interno di uno studio hollywoodiano (Rosen, 2019). Gli spezzoni del video sono poi diventati un meme sui social media, con molti osservatori che hanno ipotizzato nell'immaginario una battaglia morale di fondo, contrapponendo il piccolo ma potente difensore del pianeta alla mostruosità ingombrante dello status quo, impegnato nel saccheggio illimitato della terra.

L'episodio è diventato talmente virale che ha prodotto anche slogan come "Make America Greta Again", che è poi diventato il titolo di un documentario di Wired su Greta. Di conseguenza, è possibile identificare l'emergere di un complesso ecosistema mediatico parallelo che pone Greta in una posizione centrale, assurgendo un ruolo influente e catalizzatore che essa svolge in relazione a questioni ambientali e ambientaliste. Questo ecosistema mediatico si caratterizza per la promozione, la diffusione e la discussione delle iniziative e delle prospettive promosse, contribuendo così a plasmare l'agenda e la percezione pubblica relative alle questioni legate all'ambiente. L'analisi di questo fenomeno racchiude quindi una valutazione approfondita delle dinamiche comunicative, sociali e politiche che lo circondano, così come delle implicazioni che esso comporta per il dibattito ambientale a livello globale.



3. Gioventù Attivista per il Clima: Riflessi di un Impegno Globale

L'attivismo per il cambiamento climatico è, dunque, da ritenere un ambito di notevole interesse e risonanza (Olesen, 2017) e si presenta quadro intricato, composto da diversi elementi che suscitano un vivace dibattito e un'attenzione globale. Da non sottovalutare è lo stato dell'arte complessivo da considerare, che vede il complesso apparato informatico sottoporsi a una rielaborazione delle esistenze umane, conducendole a una metamorfosi in entità digitali e conferendo loro attributi che evocano suggestioni di natura divina (Susca, 2022). Tra le figure preminenti, spiccano altri attivisti e personalità illustri che hanno guadagnato notevole interesse e risonanza a livello globale. Questi individui contribuiscono, considerevolmente, al dibattito e all'azione in materia di cambiamento climatico in modi diversi. Tuttavia, nonostante alcune figure possono essere oggetto di riconoscimenti e visibilità simili da parte di varie istituzioni di controllo, tra cui quelle governative o mediatiche, tali individui non raggiungono lo status di celebrità (Healy, 2018). Nonostante ciò, quando narrano le proprie esperienze personali contribuiscono a una comprensione più completa del complesso tessuto relazionale coinvolto nel processo di attivismo (Keller, 2012). Da tutto ciò, si evince che oltre alla celebre attivista svedese, esistono numerosi altri profili non trascurabili che hanno acquisito vasta eco e visibilità su scala internazionale. Costoro, provenienti da diverse parti del mondo, offrono approcci unici e sfaccettati per sensibilizzare e affrontare la

questione planetaria e la loro presenza mista all'impegno simboleggia la caratteristica labirintica in seno alla cruciale sfida contemporanea, proponendo visioni e soluzioni differenziate per una problematica senza confini. Tra le personalità da menzionare, Vanessa Nakate costituisce una figura nodale all'interno dell'attivismo per il clima, imponendosi come una militante che si è distinta per il suo riconosciuto fervore nella sensibilizzazione dei complessi aspetti connessi al cambiamento climatico nello Stato africano. Nata a Kampala, in Uganda, nel 1986, dopo aver completato i suoi studi universitari nel 2018 e ispirata dal movimento Fridays for Future, ha iniziato a organizzare scioperi per il clima di fronte al Parlamento dell'Uganda nel gennaio 2019. Vanessa è stata una protestante solitaria per diversi mesi prima che altri attivisti si unissero a lei. Inizialmente aveva pianificato di essere un'attivista per sei mesi, ma ha continuato senza sosta a prodigarsi per questa causa. Tutto ciò, testimonia che il grado di clamore delle storie non implica automaticamente che il pubblico si sentirà motivato ad intraprendere azioni o a identificarsi come attivista (Polletta, 2006). Infatti, conformemente all'argomentazione avanzata da Bobel (2007), emerge una tortuosa dinamica di tensione tra l'azione pratica dell'attivismo e l'identità di essere un attivista, un'interazione spesso influenzata dalla percezione individuale di riuscire a conformarsi a un ideale di "attivista perfetto".

Questo ideale, seppur stimolante, può talvolta risultare in un ostacolo, poiché impedisce a molti partecipanti di percepirsi come adeguati o degni di identificarsi come veri attivisti. Tale tensione tra l'agire e l'essere nell'ambito dell'attivismo palesa un intricato procedimento di costruzione dell'identità, che può spingere molti attori a sentirsi esclusi o inadeguati rispetto a un'immagine ideale di attivista, creando ostacoli sostanziali nella partecipazione attiva. L'elemento chiave della sua attività è certamente riconducibile al focus sulla giustizia intersezionale, poiché affibbia al cambiamento climatico l'essere parte di un sistema più ampio di ingiustizie. Ragion per cui, enfatizza che diviene indispensabile affrontare altre ingiustizie, come quelle razziali e l'uguaglianza di genere, per battersi contro le ingiustizie climatiche. Allo stesso modo, ricorda appunto al suo pubblico che non affronteremo mai problemi come la povertà e la fame senza affrontare il cambiamento climatico. La sua azione si è distinta per il costante sforzo volto a mettere l'accento sull'impatto devastante del cambiamento climatico sul continente africano, sottolineando le vulnerabilità specifiche delle nazioni africane a fronte di questo fenomeno globale.

La giovane ugandese ha lavorato instancabilmente per promuovere la necessità di adottare misure concrete a livello globale per affrontare il cambiamento climatico, riflettendo così una visione che supera le frontiere geografiche e invoca una risposta univoca all'emergenza climatica. Per certi versi, la sua visione si rifà a ciò che sostiene Giddens in "The Politics of Climate Change" (2009), dove argomenta che la prevenzione delle imminenti catastrofi ambientali è direttamente correlata alla presenza di Stati nazionali con un'efficace capacità di governance. Secondo Giddens, le strategie politiche tradizionali e il movimento ecologico presentano difetti sostanziali, mentre soltanto uno Stato con un'attiva funzione abilitante ha la capacità di plasmare il comportamento della società, implementare politiche ambientali, e



investire in nuove fonti di energia. Quindi, in generale l'impegno della giovane ugandese rappresenta un esempio eloquente di come le personalità dell'attivismo climatico possano contribuire a elevare la consapevolezza e l'urgenza in merito a questa sfida cruciale a livello internazionale, amplificando la voce delle comunità colpite e promuovendo azioni concrete per affrontare il cambiamento climatico.

Nel quadro dell'attivismo inerente al cambiamento climatico, anche Alexandria Villaseñor è indiscutibilmente meritevole di attenzione. La sua iniziativa prende avvio con una protesta solitaria condotta di fronte all'edificio delle Nazioni Unite, situato a New York, con l'obiettivo di sottoporre all'attenzione la necessaria imprescindibilità di azioni concrete per affrontare la latente problematica. La determinazione e la perseveranza dimostrate nel suo operato hanno esercitato un'influenza considerevole, servendo da fonte d'ispirazione per numerosi altri giovani attivisti all'interno del contesto dell'attivismo politico, creando un ambiente in cui si sentono incoraggiati e capaci di svolgere con efficacia i compiti assegnati (Gordon & Taft, 2010). In tale scenario, si verifica un processo di socializzazione reciproca tra coetanei, promuovendo un senso di appartenenza e sostegno reciproco. Siffatto flusso favorisce la partecipazione attiva e l'empowerment delle giovani attiviste, contribuendo a creare uno spazio in cui si sentono valorizzate e pronte ad affrontare le sfide dell'attivismo politico. La sua azione rappresenta, dunque, un esempio eloquente di come i singoli individui possano catalizzare il cambiamento e mobilitare la partecipazione in iniziative di sensibilizzazione sul cambiamento climatico, dimostrando il potenziale dei giovani attivisti nel plasmare l'agenda ambientale e sociale. D'altronde, emerge la prospettiva che i giovani possano stabilire una connessione e affinità con personalità pubbliche di risonanza e manifestare una predisposizione positiva verso le prospettive politiche da esse espresse (Austin et al. 2008). Questa articolazione si ripercuote sulla centralità della comunicazione e dell'influenza delle personalità pubbliche nel contesto dell'opinione politica e dell'attivismo giovanile (Jenkins, 2012).

Anche i pilastri fondamentali che guidano l'impegno di un'altra giovane attivista, Xiye Bastida, sono radicati nella sua esperienza personale e nelle sfide ambientali che ha affrontato direttamente durante la sua crescita all'interno di una comunità indigena a San Pedro Tultepec in Messico. Le catastrofi naturali e la siccità hanno avuto un impatto diretto sulla sua vita, in particolare nel 2015, quando la sua regione fu colpita da gravi inondazioni, portando alla migrazione dei suoi genitori negli Stati Uniti. Questa esperienza l'ha ispirata a promuovere la "giustizia climatica ed ambientale" e ad unirsi al movimento globale per il clima. Nel 2019, Xiye Bastida ha attivato i suoi compagni di scuola per partecipare a uno sciopero globale contro il cambiamento climatico, diventando parte attiva di varie organizzazioni giovanili.

Ciò che la distingue è il suo desiderio di costruire un ponte tra la gioventù attivista e i leader mondiali in un contesto globale. In uno degli ultimi Summit sul Clima nel 2021, ha enfatizzato la necessità di un'azione congiunta, esortando coraggiosamente a smettere di ringraziarsi reciprocamente per l'attivismo e a passare all'azione condivisa. La sua missione è quella di creare un dialogo e una collaborazione efficaci tra i giovani attivisti e i decisori politici a livello internazionale al fine di affrontare la



crisi climatica in modo concreto e significativo. Una sorta di elaborazione del quadro etico-politico integrato, che Guattari (1989) prospetta denominandolo come "ecosofia," issandolo ad approccio fondamentale per analizzare in modo completo e coerente le complesse sfide contemporanee che coinvolgono tre registri ecologici distinti, ovvero l'ambiente, le dinamiche dei rapporti sociali e la formazione delle soggettività. Questa prospettiva offre un contesto concettuale in cui è possibile esplorare in profondità l'interconnessione tra questi tre ambiti cruciali. In particolare, essa permette di comprenderne le interrelazioni, le tensioni e le implicazioni etiche e politiche. L'ambiente, le relazioni sociali e l'individuazione soggettiva sono intrinsecamente intrecciati, e questo modello mira a fornire una cornice teorica per affrontare questioni complesse come il cambiamento climatico, l'equità sociale e le dinamiche di potere a livello globale. Attraverso l'analisi e la promozione di questa dimensione è possibile sviluppare una comprensione più approfondita e articolata delle sfide ecologiche e sociali, offrendo basi solide per la formulazione di soluzioni eticamente fondate e politicamente efficaci. Questo fenomeno implica una ridefinizione della prospettiva sulla realtà e della percezione stessa di questo mondo.

La stessa percezione, secondo il quadro teorico proposto da Michel Maffesoli (2010), si focalizza su questa dimensione come orientamento e costituisce altresì un modo di interagire con l'ambiente circostante. Tendendo ad evidenziare, ancor di più, l'idea che l'ecologia deve promuovere l'innovazione di nuovi approcci per connettersi con il mondo e sviluppare nuove modalità di interazione sociale.

La partecipazione senza precedenti di giovani ragazze in conflitti pubblici con uomini adulti di potere costituisce un fenomeno straordinario e rivelatore. Questo sviluppo non solo evidenzia il coraggio e la forza unica di queste ragazze, ma sottolinea anche una serie di dinamiche sociali e culturali significative. Il coinvolgimento può essere considerato una manifestazione di quanto le giovani generazioni siano sempre più consapevoli dei loro diritti e dell'importanza della partecipazione attiva nella sfera pubblica.

Rappresenta altresì una sfida alle tradizionali gerarchie di potere e un'indicazione delle nuove dinamiche di genere emergenti. Inoltre, questo fenomeno solleva importanti questioni sulla rappresentanza e la responsabilità delle istituzioni di controllo nei confronti di queste giovani voci. Nel suo saggio "Reflections on Little Rock" del 1959, Hannah Arendt analizza la situazione dei "Little Rock Nine", un gruppo di studenti afroamericani che furono i primi a desegregare la Central High School di Little Rock, Arkansas, durante il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti.

Arendt critica aspramente la condizione in cui questi giovani studenti si sono trovati, evidenziando come siano stati effettivamente costretti a entrare nel frangente politico e nel confronto razziale a causa dell'incapacità e della negligenza degli adulti, compresi funzionari pubblici e leader politici. Questo scenario sottolinea la mancanza di responsabilità da parte degli adulti nel gestire le ingiustizie sociali e politiche, spingendo i giovani a confrontarsi direttamente con situazioni pericolose e a fronteggiare sfide senza un adeguato supporto. L'analisi di Arendt riflette un profondo interesse per la natura dell'azione politica e il ruolo dei giovani nella lotta per i diritti civili. Questo suggerisce che le attiviste per il clima si vedano, in certa



misura, costrette a intervenire a causa dell'inazione e della negligenza delle istituzioni competenti nel fornire risposte adeguate alla crisi climatica. L'analisi di questa straordinaria dimostrazione di forza richiede una comprensione approfondita delle motivazioni, delle implicazioni e delle sfide che essa comporta.

In definitiva, questa partecipazione straordinaria fornisce un'occasione preziosa per esaminare l'evoluzione dei rapporti di potere, l'attivismo giovanile e l'efficacia delle azioni intraprese da queste ragazze nel contesto attuale (Duvall, 2023). Ma questa forma di attivismo non può essere annoverata nell'ampia sfera del movimento per la giustizia ambientale, noto anche come "ecologismo dei poveri", un concetto acutamente coniato da Martinez Alier (2009). Semmai, si propone come una risposta vigorosa all'ingiustizia ambientale e sociale, nel tentativo di affrontare e mitigare le disuguaglianze derivanti da questa emergenza climatica attraverso la partecipazione attiva dei cittadini e la difesa dei diritti delle comunità più vulnerabili. Questo approccio mira a responsabilizzare le comunità locali, incoraggiando una visione inclusiva della società e sostenendo la giustizia sociale.

Occorre tuttavia rilevare che un simile impegno, pur concentrandosi sul livello locale, rischia di non contemplare pienamente gli equilibri della politica sul piano complessivo. In effetti, la comprensione delle dinamiche geopolitiche e delle relazioni internazionali potrebbe necessitare di una maggiore attenzione per affrontare efficacemente le questioni ambientali su scala globale.



4. Conclusioni

Nonostante l'ampia documentazione dell'ostilità affrontata dalle ragazze e dalle donne nello spazio cibernetico, caratterizzata da fenomeni come la misoginia e le molestie online che si verificano quotidianamente (Banet-Weiser & Miltner, 2016), risulta ancor di più fondamentale accentuare che Greta Thunberg e le donne della generazione verde hanno straordinariamente conquistato un ruolo di prim'ordine in questa sfida epocale. Nell'odierno periodo temporale in cui la voce femminile spesso subisce violenze verbali e minacce online, queste figure hanno dimostrato una resilienza straordinaria nel costruire un massiccio presidio del dibattito pubblico sul cambiamento climatico. Il loro impegno e la loro capacità di superare le barriere imposte dalla cultura digitale dominante sono diventati esemplari nel contesto delle nuove forme di attivismo e del ruolo delle donne nell'affrontare le sfide ambientali. Alla luce delle riflessioni sulle rappresentazioni politico-sociali e sul ruolo degli opinion maker nei movimenti ecologisti, spuntano fuori alcune riflessioni stimolanti.

In primo luogo, è evidente che questo movimento di nuova generazione legato all'ambiente abbia raggiunto tali picchi di successo e notorietà nonostante la mancanza di esperienza politica e il sostegno da parte di organizzazioni tradizionali. Questo risultato può essere attribuito alle forti motivazioni e alla passione dei giovani attivisti che sono riusciti a mobilitare un'ampia base di sostenitori attraverso campagne mirate ed efficaci. In secondo luogo, emerge che il coinvolgimento precoce in questioni ambientali sembra generare un interesse più ampio verso tali

tematiche e può influenzare la futura partecipazione civica di questi individui a tutti i livelli. Questo suggerisce che il movimento ecologista giovanile sta contribuendo a modellare le opinioni e le azioni delle generazioni future. Tuttavia, rimane un interrogativo aperto riguardo alla capacità di tradurre l'impegno di questi movimenti in risultati politici tangibili. La sfida di convertire l'entusiasmo e l'attenzione generati dalle campagne ecologiste in politiche e cambiamenti reali rimane complessa e richiede ulteriori ricerche e strategie efficaci. D'altronde, l'importanza di affrontare le questioni ambientali e la preoccupazione per il futuro del pianeta sono diventati catalizzatori per il cambiamento sociale e politico. Ma per affrontare efficacemente le sfide ambientali globali, è necessario un impegno congiunto da parte di governi, organizzazioni non governative e attivisti. La struttura decentralizzata dei movimenti ecologisti giovanili, la giovane età dei partecipanti e la loro portata geografica richiedono una collaborazione sinergica e strategie di advocacy mirate.

In conclusione, questo studio fornisce una panoramica importante e offre spunti fondamentali per ulteriori ricerche, in quanto la sostenibilità ambientale e il benessere globale rimangono obiettivi critici e l'interessamento attivo delle nuove generazioni risulta essenziale per affrontare tali sfide in modo efficace. Altro dato interessante da osservare è riconducibile al cambio di passo in termini di atteggiamento nei confronti dei mezzi di comunicazione moderni. Sarebbe che l'avversione verso di essi sia in declino, e sono lontani i tempi in cui i leader di tutti i gradi erano titubanti nell'isciversi ai diversi portali social (Bentivegna, 2014; Battista, 2023b). Il tema, però, fa sorgere una questione di estrema rilevanza riguardo al complesso rapporto tra i consumi mediatici e l'engagement civico. Mentre la società continua ad evolversi e ad abbracciare sempre più i nuovi media come principali fonti di informazione e intrattenimento (Cunningham & Craig, 2021; Battista & Uva, 2023), emerge una sfida critica legata alla valutazione dell'impatto di questi consumi mediatici sulla partecipazione civica (D'ambrosi & Massoli, 2015). In quest'ottica, si apre uno spazio per la riflessione al fine di comprendere in che misura l'utilizzo dei media contemporanei può influenzare in maniera positiva o negativa l'atteggiamento e il coinvolgimento dei cittadini nelle questioni politiche e sociali e più specificatamente sui temi legati all'ambiente. In conclusione, il potenziale di plasmare le percezioni e le dinamiche di partecipazione civica è innegabile. Tuttavia, l'uso di tali strumenti può anche comportare rischi e sfide, compresa la diffusione di disinformazione o la polarizzazione delle opinioni (Gallo et al. 2022). In questo contesto, sarà fondamentale una riflessione critica sul modo in cui la società interagisce con i media, come quest'ultimi modellano il discorso pubblico e come possono essere utilizzati in modo costruttivo per affrontare le sfide ambientali a ciascun livello.



Bibliography

- Abbas A., Ekowati D., Suhariadi F., Fenitra R. M. (2023), Health implications, leaders societies, and climate change: a global review. *Ecological footprints of climate change: Adaptive approaches and sustainability*, 653-675.
- Andretta M., Imperatore P. (2023), Le trasformazioni del movimento ambientalista in Italia tra istituzionalizzazione e conflitto, *Polis*, 37(1), 67-98.
- Arendt H. (1959), Reflections on little rock, *Dissent*, 6(1), 45-56.
- Austin E. W., Van de Vord R., Pinkleton B. E., Epstein E. (2008), Celebrity endorsements and their potential to motivate young voters, *Mass Communication and Society*, 11(4), 420-436.
- Bäckstrand K., Elgström O. (2013), The EU's role in climate change negotiations: from leader to 'leadator', *Journal of European Public Policy*, 20(10), 1369-1386.
- Banet-Weiser S., Miltner K. M. (2016), # MasculinitySoFragile: Culture, structure, and networked misogyny, *Feminist media studies*, 16(1), 171-174.
- Battista D. (2023a), Knock, Knock! The Next Wave of Populism Has Arrived! An Analysis of Confirmations, Denials, and New Developments in a Phenomenon That Is Taking Center Stage, *Social Sciences*, 12(2), 100.
- Battista D. (2023b), For better or for worse: politics marries pop culture (TikTok and the 2022 Italian elections), *Society Register*, 7(1), 117-142.
- Battista D., Uva G. (2023), Exploring the Legal Regulation of Social Media in Europe: A Review of Dynamics and Challenges—Current Trends and Future Developments, *Sustainability*, 15(5), 4144.
- Bentivegna S. (2014), *La politica in 140 caratteri. Twitter e spazio pubblico*, Milano, FrancoAngeli
- Bergmann Z., Ossewaarde R. (2020), Youth climate activists meet environmental governance: ageist depictions of the FFF movement and Greta Thunberg in German newspaper coverage, *Journal of Multicultural Discourses*, 15(3), 267-290. <https://doi.org/10.1080/17447143.2020.1745211>
- Bobel C. (2007), I'm not an activist, though I've done a lot of it: Doing activism, being activist, and the perfect standard in a contemporary movement, *Social Movement Studies*, 6(2), 147-159. <https://doi.org/10.1080/14742830701497277>



Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society* (Vol. 1097), Milano, FrancoAngeli.

Cabrera L. P. (2022), En medio de los medios, o la situación de calle como retórica de la marginación. *REVISTA CUHSO*, 32(2), 138–166. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v32n2-art2445>

Campus D. (2020), Celebrity leadership. Quando i leader politici fanno le star, *Comunicazione politica*, 21(2), 185-203.

Chouliaraki L. (2013), *The ironic spectator*, Cambridge, Polity Press.

Coan T. G., Boussalis C., Cook J., Nanko M. O., (2021), "Computer-Assisted Classification of Contrarian Claims About Climate Change", *Scientific Reports* 11 (1): 22320. doi:10. 1038/s41598-021-01714-4.

Cunningham S., Craig D. (2021), *Social Media Entertainment: Social Media Entertainment*, Roma, Minimum Fax.

D'Ambrosi L., Massoli L. (2015), *Dai social media ai media civici: movimenti ambientali e reti partecipative*, 19-35, Milano, Franco Angeli.

De Feo L. (2023), Per una sociologia dell'immaginario. La tecnomagia come paradigma culturale, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, (21), 15-39.

de Moor J., Vydt M. D., Uba K., Wahlström M. (2021), New kids on the block: Taking stock of the recent cycle of climate activism, *Social Movement Studies*, [20 \(5\)](https://doi.org/10.1080/14742837.2020.1836617), 619–625. <https://doi.org/10.1080/14742837.2020.1836617>

Díaz-Pérez S., Soler-Martí R., Ferrer-Fons M. (2021), From the global myth to local mobilization: Creation and resonance of Greta Thunberg's frame, *Comunicar*, 29(68), 35-45.

Duvall S. (2023), Becoming celebrity girl activists: The cultural politics and celebrification of Emma González, Marley Dias, and Greta Thunberg, *Journal of Communication Inquiry*, 47(4), 399-419.

Fernández-Castrillo C. (2014), Prácticas transmedia en la era del prosumidor: Hacia una definición del contenido generado por el usuario (CGU), *Cuadernos de Información y Comunicación*, 19, 53-67. https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2014.v19.43903

Gallo M., Fenza G., Battista D. (2022), Information Disorder: What about global security implications?, *Rivista di Digital Politics*, 2(3), 523-538.



- Giddens A. (2009), *The politics of climate change*, Cambridge, Polity Press.
- Gordon H. R., Taft J. K. (2010), Rethinking youth political socialization: Teenage activists talk back, *Youth & Society*, 43(4), 1499–1527. <https://doi.org/10.1177/0044118X10386087>
- Guattari F. (1989), *Les trois écologies* (Vol. 70), Paris, Galilée.
- Haugestad C. A., Skauge A. D., Kunst J. R., Power S. A. (2021), Why do youth participate in climate activism? A mixed-methods investigation of the# FridaysForFuture climate protests, *Journal of Environmental Psychology*, 76, 101647.
- Healy J. (2018), “Almost no one agrees with us”: For rural students, gun control can be a lonely cause, *The New York Times*, Retrieved from. <https://www.nytimes.com/2018/05/22/us/marshall-county-kentucky-student-gun-protests.html>
- Holt K. (2019), *Right-wing Alternative Media* (1st ed.). London: Routledge <https://doi.org/10.4324/9780429454691>.
- Jenkins H. (2012), *Fan activism as participatory politics: The case of the Harry Potter Alliance*, In Ratto & Boler (Eds.), *DIY Citizenship: critical making and social Media* (pp. 65–73), Cambridge, MIT Press.
- Keller J. M. (2012), Virtual feminisms: Girls’ blogging communities, feminist activism, and participatory politics, *Information, Communication & Society*, 15(3), 429–447. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.642890>
- Latour, B. (2018). *Down to earth: Politics in the new climatic regime*. New York: John Wiley & Sons.
- Lahsen M., Ribot J. (2022), Politics of attributing extreme events and disasters to climate change, *Wiley Interdisciplinary Reviews, Climate Change*, 13(1), e750.
- Macklin G. (2022), The extreme right, climate change and terrorism, *Terrorism and political violence*, 34(5), 979-996.
- Maffesoli M. (2010), *Saturação. Matrimonium – pequeno tratado de Ecosofia* (pp. 59-108), São Paulo, Iluminuras.
- Martinez-Alier J. (2009), *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale* (Vol. 840), Milano, Editoriale Jaca Book.



Murphy P. D. (2021), Speaking for the youth, speaking for the planet: Greta Thunberg and the representational politics of eco-celebrity, *Popular Communication*, 19(3), 193-206.

Nisbet M. C., Kotcher J. E. (2009), A two-step flow of influence? Opinion-leader campaigns on climate change, *Science Communication*, 30(3), 328-354.

Olesen T. (2016), Malala and the politics of global iconicity, *The British Journal of Sociology*, 67(2), 307-327.

Ojala M., Lakew Y. (2017), *Young people and climate change communication*, In Oxford research encyclopedia of climate science.

Olteanu A., Castillo C., Diakopoulos N., Aberer K. (2015), Comparing events coverage in online news and social media: The case of climate change, In *Proceedings of the international AAAI conference on web and social media* (Vol. 9, No. 1, pp. 288-297).

Park C. S., Liu Q., Kaye B. K. (2021), Analysis of ageism, sexism, and ableism in user comments on YouTube videos about climate activist Greta Thunberg, *Social Media+ Society*, 7(3), 1-14.

Pearce W., Niederer S., Özkula S. M, Sánchez Querubín N. (2019), The social media life of climate change: Platforms, publics, and future imaginaries. *Wiley interdisciplinary reviews: Climate change*, 10(2), e569.

Pecchinenda G. (2003), Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”, Roma-Bari, Laterza.

Polletta F. (2006), *It Was Like a Fever: Storytelling in Protest and Politics*, Chicago, University of Chicago Press.

Rahaman H. (2021), Doctor Stockmann and Greta Thunberg: Some implications of intellectual resistance, eco-activism and unschooling, *Journal of Unschooling and Alternative Learning*, 15(29), 36-60.

Rosen J. (2019), What's behind the youth movement to tackle climate change? Fear— But also hope, *Los Angeles Times*, <https://www.latimes.com/environment/story/2019-09-19/climate-change-youth-activism>

Rousell D., Wijesinghe T., Cutter-Mackenzie-Knowles A., Osborn M. (2023), Digital media, political affect, and a youth to come: Rethinking climate change education through Deleuzian dramatization, *Educational Review*, 75(1), 33-53.



Daniele Battista
Oltre Greta Thunberg

Scott A. (2023), *Ideology and the new social movements*, UK, Taylor & Francis.

Schmuck D. (2021), *Social media influencers and environmental communication*, The handbook of international trends in environmental communication, 373-387.

Shifman L. (2014), *Memes in Digital Culture*, Cambridge, MIT Press.

Susca V. (2022), *Tecnomagia. Estasi, totem e incantesimi nella cultura digitale*, Milano, Mimesis.

Telford A. (2022), A feminist geopolitics of bullying discourses? White innocence and figure-effects of bullying in climate politics, *Gender, Place & Culture*, 1-22.
<https://doi.org/10.1080/0966369X.2022.206524>

White M. (2021), Greta Thunberg is 'giving a face' to climate activism: Confronting anti-feminist, anti-environmentalist, and ableist memes, *Australian Feminist Studies*, 36(110), 396-413. <https://doi.org/10.1080/08164>

Wurzel R. & Connelly J. (2010), *The European Union as a leader in international climate change politics* (Vol. 15). London: Routledge.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY



Il Gigante e la Bambina. L'Apocalisse tra immaginari e iconoclastia

Fabrizio Arcuri

fabrizio.arcuri@unibg.it

Università degli Studi di Bergamo



Abstract

The Giant and the Child. The Apocalypse between imaginaries and iconoclasm

Donald Trump's and Greta Thunberg's perspectives on the climate apocalypse seem to symbolize the conflict between two antithetical forms of imaginary, delineating a contraposition between capitalist hypersubjects and hyposubjects of the new ecological class.

Young activists act through a particular form of iconoclasm, metaphorically destroying the symbols of neoliberalism. In this way, they oppose a more serious form of devastation, that of the planet.

Two forms of Hyperstition emerge from such guerrilla warfare for imaginary: that of unconditional trust in the manipulative abilities of the human species with a view to its endless empowerment, and that which sees such manipulation as an instrument of the sphere of cure.

Finally, the risk of a strategic use of the apocalyptic emergency arises, with the hypersubjects appropriating the language of the hyposubjects, allowing the neoliberal logic to survive by simply adapting to the crisis.

Keywords

Ecological Class | Iconoclasm | Hyposubjects | Neoliberalism | Violence



1. Introduzione

Era una giornata come tante altre quando, nel 2018, una giovane ragazza svedese, Greta Thunberg, figlia di un mezzo soprano e di un ex attore, con una diagnosi di sindrome di Asperger, decise di saltare la scuola per recarsi dinanzi al Parlamento svedese con un cartellone su cui aveva scritto *"Sciopero per il clima"*. Da quel preciso momento, migliaia di giovani in tutto il mondo avrebbero seguito il suo esempio, protestando per attirare l'attenzione della politica, dei media e delle vecchie generazioni nei confronti dell'imminente catastrofe dovuta al cambiamento climatico (Natale, 2020).

Nel 2019, durante la conferenza sul clima tenutasi al Palazzo di Vetro di New York, Greta esprime tutta la sua rabbia e insoddisfazione nei confronti delle istituzioni globali, accusate di immobilismo e indifferenza. Infatti, dinanzi alla sofferenza di un'intera generazione privata di un futuro, alla morte di migliaia di individui e al collasso di interi ecosistemi, preludi di una pressoché inevitabile estinzione di massa, la risposta del potere sarebbe sempre la stessa: alimentare la fiaba dell'eterna crescita economica, incentrare tutto sul denaro. Proseguire, dunque, sulla strada imboccata fino a questo momento, quella che sta conducendo alla distruzione.

Un modello consolidato il cui emblema non può che essere l'allora Presidente degli Stati Uniti: Donald Trump. Nato nel 1946 da famiglia agiata, dopo aver studiato economia presso l'Università della Pennsylvania e aver ereditato l'azienda di famiglia, si dedica alla costruzione della *Trump Tower*, costruzione alta 200 metri la cui funzione principale sarebbe quella di ostentare la superiorità del *tycoon*. Una tracotante ambizione che, ad ogni modo, non si accontenta del successo nel mondo degli affari, spingendo Trump alla conquista della sfera politica incoronata dalla presidenza degli Stati Uniti nel 2017 e culminata nell'episodio tragico dell'assalto al Campidoglio nel 2021 (Tomelleri, 2023: 60-61).

Due biografie e due visioni, quelle di Trump e di Thunberg, profondamente antitetiche. Non è un caso che Trump abbia minimizzato le proteste della giovane attivista consigliandole di "lavorare sul suo problema di gestione della rabbia" (Rhodes, 2022: 132) e che quest'ultima, durante il vertice 2019, abbia lanciato un'occhiataccia di sfida all'ex Presidente, contrassegnandolo come uno dei principali responsabili dell'inefficacia politica. Un'inevitabile contrapposizione che i media hanno descritto come la lotta tra il Gigante e la Bambina (Natale, 2020).

In tal senso, il presente lavoro mira ad analizzare la lotta per la conquista dell'immaginario apocalittico tra le fazioni e i gruppi sociali simboleggiati dalle due figure.

Seguendo un approccio di tipo teorico, attraverso la selezione e l'esame di alcune delle dichiarazioni rilasciate dai movimenti ambientalisti *Fridays for Future*, *A22* e *Ultima Generazione* nei loro siti ufficiali, esso punta alla formulazione di un'ipotesi del fenomeno.

Per questa ragione, il secondo paragrafo cercherà di fornire una possibile configurazione dei due schieramenti, illustrandone al contempo gli obiettivi.



Il terzo e il quarto, invece, per mezzo dei concetti di *iconoclastia* e *iperstizione*, sarà dedicato alle loro modalità d'azione.

Infine, nelle conclusioni, verranno mostrate le possibili conseguenze e derive del conflitto per l'immaginario apocalittico.

2. Le figure dell'Apocalisse: *ipersoggetti* e *iposoggetti*

Il conflitto tra le due figure del Gigante e della Bambina evidenzia l'impossibilità di un immaginario sociale condiviso e unificativo. Ricorrendo agli studi di Grassi che riprendono la riflessione di Gilbert Durand, esso consiste, difatti, in "un sistema dinamico di organizzazione di istanze fondatrici di senso, che permette il necessario rapporto tra l'uomo e il mondo" (Grassi, 2005: 14). L'immaginario, attraverso la strutturazione dinamica degli schemi, archetipi e simboli (Durand, 1963), incide non solo sulla cultura ma anche sull'insieme delle pratiche, dei costumi e delle attività quotidiane di una determinata società (Maffesoli, 2009: 51-52).

Per mezzo dei suoi aspetti sacrali, quali i rituali, le norme e le tradizioni, l'immaginario consente, secondo Camorrino, la gestione delle tensioni e dei conflitti, la "*coincidentia oppositorum*" di Durand (Camorrino, 2022: 68), fungendo da mappa simbolica in grado di prescrivere la condotta morale e consolidare le aspettative sociali (ivi: 70).

La sua funzione unificatrice viene rafforzata dalla creazione e legittimazione semantiche del *mito*. Questo, in quanto narrazione ordinatrice dei simboli e delle istanze collettive, influenza e incarna la sensibilità di una determinata società, costituendone il fondamento imprescindibile (Durand, 1963: 64; Grassi, 2005: 37).

Perché, dunque, il "mito" dell'Apocalisse si rivela, nell'epoca contemporanea, divisivo e non unificativo? Più nello specifico, perché per alcuni siamo dinanzi alla sua angosciante concretizzazione, mentre per altri rappresenta solamente un'ingenua fantasia di una generazione viziata?

Riprendendo il concetto durandiano di *bacino semantico* descritto da Grassi, inteso come indicatore del "periodo di vita e di capacità produttiva di un mito a livello sociale" (ibidem), si può ipotizzare che la narrazione dell'Apocalisse abbia rispettato tutte le tappe della sua legittimazione. Partendo dal contesto religioso della tradizione biblica, la fase dei *ruscellamenti* in cui "affiorano una serie di correnti in un ambiente culturale" (ivi: 40), essa se ne distacca per giungere alla sua trattazione scientifica e regolamentazione normativa, corrispondente al momento della *divisione delle acque*, nella quale "le correnti acquistano ognuna un proprio corso" (ibidem), e delle *confluenze*, dove "la corrente acquista riconoscimenti tra le autorità istituzionali" (ibidem). Per quanto riguarda il *nome del fiume*, in cui "un personaggio reale o fittizio dà nome alla corrente" (ibidem), si può concludere che esso combaci proprio con la figura di Greta Thunberg, "la Bambina" che ha "svegliato" il mondo intero. Infine, la *regolamentazione delle rive*, quando "dei teorici sistematizzano il bacino semantico" (ibidem), viene rappresentata dalla mole di dati raccolti da numerosi scienziati



intenta a dimostrare oggettivamente il fenomeno, studi da cui prende avvio proprio la protesta di Greta.

Ciò nonostante, il mito dell'Apocalisse non consente la *coincidentia oppositorum*, ovvero l'armonizzazione di pratiche sociali condivise all'insegna di un unico immaginario trascendentale.

Rifacendoci alla riflessione di Timothy Morton e di Dominic Boyer, si può spiegare la lotta tra il Gigante e la Bambina attraverso un conflitto più profondo e strutturale: quello tra *ipersoggetti* e *iposoggetti*.

Con il primo termine, gli autori indicano coloro che detengono il potere, specificando il loro genere e la loro condizione di vantaggio nella società contemporanea:

Gli ipersoggetti sono tipicamente – ma non esclusivamente – bianchi, maschi, nordici, in salute, moderni in tutti i possibili sensi incarnati da questa parola. Con atteggiamento talvolta cinico, talaltra genuino, brandiscono ragione e tecnologia come strumenti per portare a termine le cose. Comandano e controllano, vanno in cerca della trascendenza, si sballano con la loro dose quotidiana di potere (Morton, Boyer, 2021: 14).



Tentando una contestualizzazione storica, gli ipersoggetti possono essere accostati alle figure dei *robber barons* (*baroni ladri*). Come riportato da Rhodes (2022: 232-233), questi ultimi costituiscono un piccolo gruppo di capitalisti, in particolare statunitensi, affermatosi dopo la guerra civile americana, dagli imperi industriali spropositati. L'appellativo *ladri* risulta essere una conseguenza del loro accumulo immorale di ricchezza, rea di danneggiare il resto della comunità, mentre l'etichetta *baroni* deriva dal conseguimento dello status più elevato nella gerarchia sociale.

Riprendendo la metafora, i baroni ladri rappresentano i Giganti del capitalismo moderno, la stessa cerchia di cui fa parte Donald Trump.

Nello specifico, il *tycoon* incarna una particolare tipologia di *robber baron*, quella che si è imposta nella cornice del neoliberismo (Tomelleri, 2023: 64). Con quest'ultimo termine, si intende un insieme di interventi e ideologie volto a stravolgere l'economia e la cultura della società a partire dalla fine degli anni '70 e l'inizio degli '80. Per via di influenti teorie economiche e di radicali iniziative politiche portate avanti prima da Margaret Thatcher in Gran Bretagna e poi da Ronald Reagan negli Stati Uniti, i principi neoliberisti hanno dato avvio al processo di globalizzazione (ivi: 65). Tra questi, basti ricordare la centralità assoluta dell'individuo nel libero mercato, la cieca fiducia nella logica di quest'ultimo, la necessità di ridurre l'intervento dello Stato a favore di una deregolamentazione del commercio, un'inarrestabile privatizzazione, il taglio delle tasse, il ridimensionamento delle spese per i servizi pubblici e l'espansione globale del movimento del capitale (ibidem). Ad ogni modo, occupa una posizione privilegiata il sistema valoriale che soggiace a tale ristrutturazione sociale, vale a dire la ferma convinzione di un'ineluttabile estensione della competizione tra i soggetti in tutti gli ambiti della vita, non solo in quelli strettamente finanziari.

L'idea, secondo Rhodes, di promuovere l'autoimprenditorialità di ciascuno in quella che appare come una frenetica lotta degli uni contro gli altri: "Come aveva lasciato intendere Thatcher, il progetto neoliberista era incentrato sull'idea di trasformare ogni individuo in un capitalista" (Rhodes, 2022: 93). Una visione che permette di giustificare le gravose disuguaglianze causate dal sistema neoliberista.

Se, infatti, non si ottengono i risultati sperati (ricchezza, potere, successo), la colpa viene attribuita al solo individuo gareggiante, mai all'assetto strutturale. Dato che tutti partecipano al gioco, i vincitori della corsa meritano i loro ingenti possedimenti, anche se mostruosamente spropositati rispetto a quelli dei "perdenti". Anzi, in base all'*economia del gocciolamento* (ivi: 127-128), l'accumulo di beni nelle mani di pochi consente, nonostante tutto, la distribuzione della prosperità anche nei ceti meno abbienti, seppur in quantità diverse (vale a dire inferiori). Poco importa se, alla fine dei giochi, i vincitori risultano essere sempre gli stessi, ovvero, come riportato da Morton e Boyer, "bianchi, maschi, nordici, in salute, moderni in tutti i possibili sensi incarnati da questa parola" (Morton, Boyer, 2021: 14). Di conseguenza, perfino l'ipersfruttamento delle risorse naturali, con le sue drammatiche ripercussioni, viene legittimato dall'ideologia del neoliberismo. Il depredamento dell'ambiente, infatti, viene considerato un atto ineluttabile, seppur doloroso, poiché solo tramite esso viene garantito il benessere dell'intera società mondiale e il gocciolamento della ricchezza di cui tutti possono, apparentemente, beneficiare.

In base a tale configurazione di valori, si può assumere che il mito dell'Apocalisse sia centrale anche per il sistema neoliberista. Tuttavia, il bacino semantico della narrazione appare "deviato" rispetto a quello riguardante la crisi ambientale. In tal caso, le fasi della divisione e delle confluenze corrispondono alle riflessioni teoriche degli economisti neoliberali e alle politiche attuate da Thatcher e Reagan. Per quanto riguarda il momento dell'assegnazione del nome alla corrente, così come nel primo caso combaciava con quello di Greta, in questo nuovo assetto equivale proprio a quello di Donald Trump. Infine, l'ultima tappa, quella della regolamentazione delle rive, viene rappresentata da tutta quella serie di interventi politici e istituzionali volti a rimodellare l'assetto della società a partire dagli anni '80.

Nondimeno, la differenza più rilevante riguarda l'interpretazione del disastro. Per il neoliberismo, infatti, la vera Apocalisse non equivale al cambiamento climatico bensì alla fine della crescita economica garantita dal libero mercato e dalla competizione fra gli individui. Come argomentano i suoi sostenitori, se il sistema dovesse crollare, chi garantirebbe l'incremento della produttività e lo sviluppo del benessere (Rhodes, 2022)?

Motivo per cui i veri nemici sono coloro che sostengono gli ideali opposti e protestano per uno stravolgimento di paradigma, ovvero i manifestanti come Greta.

Proprio la strategia di identificare i critici del neoliberismo come la più pericolosa nemesi pubblica ha contraddistinto l'operato politico di Trump, segnato, come sostiene Tomelleri, da forme spregiudicate di vittimismo e giustizialismo con le quali l'ex Presidente è riuscito a incanalare la rabbia dei suoi seguaci:



Donald Trump ha accresciuto il risentimento nei follower giocando su paure, pregiudizi e cospirazioni su chi ha rubato ciò che una volta era in loro possesso o su chi gli impedisce di ottenerlo. Nutrendo questo sentimento, Trump ha alimentato un senso di ingiustizia, facendo leva sulla nostalgia, per far credere alle persone che avrebbero potuto riscattarsi e ottenere nuovamente il controllo della propria vita tornando ad appropriarsi di ciò che gli era stato sottratto (Tomelleri, 2023: 69).

Tornando a Morton e Boyer, il motivo di tali azioni da parte degli ipersoggetti/baroni ladri si spiega con l'angosciante consapevolezza di aver fatto il proprio tempo e con l'inconfessata paura di essere spodestati proprio dai loro rivali, gli iposoggetti (Morton, Boyer, 2021: 14).

Questi ultimi, infatti, detengono il gravoso compito di "Smantellare l'apocalisse" (ivi: 78), intendendo con tale termine non solo la possibile estinzione di massa dovuta alla crisi climatica, ma l'insieme di tutte le ingiustizie causate dal capitalismo avanzato, riguardanti, quindi, anche le discriminazioni di genere e di etnia:

Gli iposoggetti sono intrinsecamente femministi, antirazzisti, colorati, queer, ecologici, transumani e interumani. Non si riconoscono nella categoria della androleucoeteropetrolmodernità né nei comportamenti da superpredatori che questa incarna e avalora. Ciononostante, riescono a tenere a bada fantasie di estinzione da horror estatici, perché gli ieri, gli oggi e i domani degli iposoggetti sono ancora numerosi (ivi: 15).



Tale collegamento tra attivismo climatico e impegno civico costituisce una peculiarità della popolazione più giovane (Wodika, Middleton, 2020). Quest'ultima, in particolare a livello mediatico, è stata spesso indicata come la Generazione Z, la stessa di cui fa parte Greta Thunberg.

Secondo Bruno Latour e Nikolaj Schultz, spetta proprio alla Generazione Z, o comunque ai giovani, il difficile compito di formare una *classe ecologica* che possa farsi carico della situazione. Questa, da un lato, esattamente come nella concettualizzazione di Morton e Boyer, rappresenta la storica perpetuazione delle altre classi che in passato hanno lottato per i diritti di tutte le minoranze oppresse:

La classe ecologica si colloca nella scia di tutte quelle battaglie passate che hanno svelato ogni volta attori nuovi, fino a quel momento considerati trascurabili. Nel corso della storia si sono infatti *moltiplicati* i soggetti responsabili di pratiche generative necessarie alla produzione. Essi sono quindi degli alleati naturali. Basti pensare, innanzitutto, ai proletari e al loro ruolo nella produzione della ricchezza, nel senso delle tradizioni socialiste. O ai movimenti femministi, che hanno evidenziato il nesso tra l'invenzione dell'economia e l'annosa repressione delle donne. O ai movimenti postcoloniali, che continuano a dimostrare la rilevanza delle colonizzazioni e degli scambi iniqui nell'accumulo della ricchezza (Latour, Schultz, 2022: 41-42).

Adesso, la battaglia che deve portare avanti la classe ecologica riguarda una nuova tipologia di minoranza che, per la prima volta nella storia, è costituita da esseri *non umani*, vale a dire tutti gli altri esseri viventi: "La rivelazione multiforme del ruolo e dei limiti degli esseri viventi e del sistema Terra *si aggiunge* pertanto a questa lunga serie, mettendo in luce fino a che punto il perimetro della produzione sia stato, e ancora sia, terribilmente *ristretto*" (ivi: 42).

Ciò che giustifica il ruolo di primo piano dei giovani è la necessità di rispondere a quella brutale ingiustizia che, come i non umani, hanno subito a causa del processo di produzione. Nello specifico, le generazioni della classe ecologica costituiscono anche loro un *unicum* nella storia in quanto, dinanzi al cataclisma imminente, risultano essere la prima popolazione spogliata di un futuro, impedendo ogni tentativo di costruzione di un avvenire condiviso:

Scollegare il mondo in cui viviamo dal mondo di cui viviamo, infatti, non è una mera questione di spazio, ma anche di tempo. Vivere del futuro ha come conseguenza quella di far ricadere sulle generazioni successive l'onere di risolvere i problemi del presente, solo più tardi! Donde la sensazione di essere stati traditi dagli anziani e di ritrovarci letteralmente *senza futuro*. Il futuro è stato divorato in anticipo. Se all'epoca della globalizzazione il «giovanilismo» fungeva da indicatore della direzione del futuro, l'improvvisa rivolta dei giovani che si sentono traditi consiste piuttosto nel considerare i vecchi, e in particolare i *baby boomers* (gli «ex giovani»!), come degli adolescenti viziati e immaturi (ivi: 43-44).



Tuttavia, a parere di Latour e Schultz, per realizzare la rivoluzione della classe ecologica non basta soltanto il numero dei suoi componenti, che possono rappresentare la maggioranza della popolazione mondiale (ivi: 46), né le buone intenzioni. Prima, infatti, bisogna vincere la battaglia per le idee, conseguire l'egemonia culturale (ivi: 49).

La classe ecologica deve innanzitutto stravolgere la visione metafisica e cosmologica della società. Per farlo, necessita di impossessarsi di tutte le forme dell'immaginario:

Tale cambio di cosmologia deve spingere la classe ecologica a cogliere da zero le *umanità* e indagare con ogni mezzo e in ogni forma come si esprime e si percepisce questa nuova terra. La storia sociale e culturale mostra che questo è particolarmente vero nel caso dell'importanza attribuita in ogni epoca alla cultura e alle *arti*. [...] Poesia, cinema, romanzo, architettura, niente deve esserle estraneo. [...] Per il momento i partiti ecologisti sono palesemente assenti dalla scena artistica o, perlomeno, non godono affatto dello stesso impatto artistico e intellettuale di cui beneficiavano i vecchi partiti (ivi: 50-51).

In continuità con gli studi di Durand e Maffesoli, ripresi da Grassi, il cambiamento del senso comune può avvenire solamente con lo stravolgimento della mappa simbolica che orienta le azioni dei soggetti e delle collettività. Pertanto, con l'appropriazione dei miti che influenzano e indirizzano le emozioni di tutti gli attori.

In tal senso, le riflessioni di Latour e Schultz permettono di chiarire la doppia versione del bacino semantico dell'Apocalisse, nonché i rapporti di forza tra le due rappresentazioni.

Sebbene la classe ecologica possa detenere la maggioranza numerica, la concezione apocalittica prevalente, nella società contemporanea, risulta essere quella neoliberale, per cui la vera tragedia equivale all'arresto della crescita economica e della produttività. Di fatto, Trump conserva ancora un vantaggio su Thunberg.

Pertanto, la conquista dell'immaginario si traduce nell'obiettivo, per Greta e gli iposoggetti, di incanalare la corrente della narrazione mitica a proprio favore.

Ma quali sono le modalità di tale impresa? Come può essere vinta la lotta tra immaginari contrastanti?

3. Iconoclastie dell'Apocalisse

Il primo movimento ispirato alla figura di Greta Thunberg è stato *Fridays for Future*. Diffondendo la protesta della giovane svedese attraverso l'utilizzo dei social, ha contribuito alle manifestazioni di migliaia di giovani nelle piazze di tutto il mondo.

In base alle dichiarazioni del sito ufficiale dell'organizzazione, gli obiettivi riguardano il mantenimento della temperatura globale al di sotto dei 1,5 °C rispetto ai livelli pre-industriali, onorando l'Accordo di Parigi sul clima del 2015, la necessità di garantire la giustizia e l'equità climatiche, l'imperativo di seguire le indicazioni della scienza (Fridays for Future, 2023a).

Nello specifico, la strategia adottata è quella di fare pressione sui governi affinché trovino delle soluzioni efficaci senza più perdere tempo prezioso:

Why should we spend the time and effort on an education, when our governments are not listening to the finest scientists? Why should we study so we can do great things later, when the time for greatness, for action, is now? (Fridays For Future, 2023b).

Oltre a indicare i problemi più urgenti, il movimento propone anche delle soluzioni alternative per una società più sostenibile, una su tutte il maggior impiego delle tecnologie per le energie rinnovabili:

With renewable energy technologies, changes in farming and transport, and other big changes, we can limit warming and avoid even worse outcomes. Scientists have modeled these pathways to a better future in detail, we simply need our leaders to embrace them (ibidem).

Per quanto concerne le modalità della protesta, *Fridays For Future* abbraccia i principi della *disobbedienza civile*, credendo che l'azione collettiva possa aiutare le persone a mitigare l'ansia per la crisi climatica e portare a un cambiamento effettivo.



Il tutto, sottolineando l'importanza storica delle lotte sociali: "we learned this much in the history classes you say we should be in" (ibidem). La disobbedienza civile si può articolare in azione individuale, consistente nel far comprendere alle persone più vicine l'urgenza della situazione climatica, e in scioperi, eventi pubblici che hanno reso famoso il movimento nei quali i giovani, saltando la scuola in un determinato giorno, si riversano sulle strade per esprimere al mondo le proprie ragioni (Fridays For Future, 2023c). Molto spesso, la prima modalità può fungere da primo momento di consapevolezza e presa di posizione, per poi passare all'azione vera e propria, la quale può risultare davvero effettiva soltanto se espressa in gruppo. Inoltre, appare come imprescindibile il coinvolgimento dei media locali e la promozione delle proteste sui social network (ibidem).

Sulla scia di *Fridays for Future*, negli ultimi anni si è affermata la rete internazionale di gruppi e progetti chiamata A22. Il messaggio del collettivo è ancora più radicale.

I suoi membri si pongono, infatti, come l'ultima generazione della popolazione umana prima della catastrofe imminente e, allo stesso tempo, come la prima di un mondo nuovo e migliore: "Siamo l'ultima generazione del vecchio mondo. Siamo qui oggi per dire che creeremo un nuovo mondo, in cui l'umanità si abbraccerà, si perdonerà, amerà sé stessa e si impegnerà a continuare la nostra grande avventura" (A22, 2022).

Esattamente come *Fridays for Future*, l'obiettivo è quello di fare pressione sui governanti per fermare definitivamente l'attuale sfruttamento delle risorse ambientali, in particolare attraverso la decisa riduzione delle emissioni di carbonio: "Siamo qui per costringere i governi a ridurre drasticamente le emissioni di carbonio, nient'altro. Siamo qui per l'azione, non per le parole. Abbiamo un piano" (ibidem).

Quest'ultimo, anche in questo caso replicando la strategia del movimento di Greta Thunberg, consiste nelle azioni di disobbedienza civile, attraverso un'organizzazione reticolare che possa coinvolgere gruppi di varie nazioni che, a loro volta, struttureranno dei progetti che possano influenzare il governo del proprio paese. I membri della A22, inoltre, affermano di essere pienamente consapevoli delle possibili conseguenze delle loro mosse di protesta: "Siamo aperti e nonviolenti.

Siamo Impegno e siamo Libertà. Accetteremo le conseguenze delle nostre azioni e guarderemo il nostro destino direttamente negli occhi" (ibidem).

In Italia, la rete A22 fa riferimento all'associazione *Ultima Generazione* che, sia nel nome che negli intenti, sposa e applica i principi del network internazionale di cui fa parte. Tale ramificazione italiana è divenuta sempre più centrale nel dibattito pubblico e mediatico per via delle sue modalità di disobbedienza, riportate nel sito ufficiale. In particolare, ha suscitato feroce indignazione la decisione di bloccare autostrade o di rallentare il traffico nelle vie delle più importanti città:

Roma, martedì 25 luglio 2023 – Questa mattina alle 8:50 otto persone aderenti alla campagna *NON PAGHIAMO IL FOSSILE*, promossa da **Ultima Generazione**, hanno bloccato il traffico sull'A1, da Firenze verso Roma all'altezza di Fiano Romano, km 528+600. I cittadini della campagna di disobbedienza civile per tutta la durata dell'azione hanno dialogato con gli automobilisti presenti, discutendo della gravità della situazione climatica, economica e sociale corrente, e



dell'inaccettabilità dell'inazione della politica per contenerne e prevenirne i danni. Dopo circa 20 minuti di blocco sono arrivate sul posto le forze dell'ordine, che hanno portato via i presenti, trascinandone alcuni sull'asfalto, e li hanno ammanettati a bordo strada (Ultima Generazione, 2023a).

Tra le azioni più scandalose, vanno aggiunte l'occupazione e l'imbrattamento dei palazzi istituzionali, simbolo del potere politico e finanziario:

Roma, 2 gennaio 2023 – Questa mattina alle 7:45 quattro cittadine e cittadini appartenenti alla campagna **Ultima Generazione** hanno imbrattato Palazzo Madama con un getto di vernice arancione, utilizzando degli estintori. Alla base del gesto, la disperazione che deriva dal susseguirsi di statistiche e dati sempre più allarmanti sul collasso eco-climatico, ormai già iniziato, e il disinteresse del mondo politico di fronte a quello che si prospetta come il più grande genocidio della storia dell'umanità (Ultima Generazione, 2023b).



Tuttavia, a suscitare maggior scalpore sono state le azioni di imbrattatura che hanno avuto come bersaglio quadri e opere d'arte. Anche in questo caso, i manifestanti, intrufolandosi nei musei, incollandosi alle statue e gettando colori vari sulle teche di alcuni tra i più celebri capolavori, hanno attirato l'attenzione dei visitatori presenti:

ROMA, 18 agosto 2022 – Per lanciare ancora una volta l'allarme sull'emergenza climatica e sui rischi che comporta per l'umanità intera, **questa mattina alle 10:30 due attivisti di Ultima Generazione hanno deciso di incollarsi alla base della statua di Laocoonte all'interno dei Musei Vaticani**. Dopo pochi minuti dall'inizio dell'azione, l'intera sezione del museo è stata evacuata e alle persone presenti in supporto agli attivisti è stato sequestrato il cellulare, unico strumento che può garantire che il processo si svolga in totale sicurezza. Fortunatamente alcuni giornalisti sono entrati al nostro seguito (Ultima Generazione, 2022).

Come specificano puntualmente gli attivisti di *Ultima Generazione*, la vernice usata non rovina effettivamente i palazzi e le opere d'arte su cui viene lanciata, trattandosi di un materiale facilmente lavabile e rimovibile. Allo stesso modo, nel momento in cui intervengono le forze dell'ordine per evacuare i musei o ripristinare il traffico nelle strade bloccate, i manifestanti non oppongono nessun tipo di resistenza violenta. Gli obiettivi, difatti, non sono la distruzione e il caos. Ciò che interessa a *Ultima Generazione*, come a *Fridays for Future* e alla rete A22, è attirare l'attenzione dei media: "Fortunatamente alcuni giornalisti sono entrati al nostro seguito" (ibidem). In base ai loro intenti, solamente mediante azioni eclatanti, atte a suscitare scandalo e perfino disapprovazione, è possibile catturare l'attenzione delle persone, destarle, in altre parole, dal sonno di impegni quotidiani e agiatezza, permettendo loro di rendersi conto della sempre più probabile estinzione di massa.

Da quanto visto, i tre movimenti condividono molte delle caratteristiche della classe ecologica delineata da Bruno Latour e Schultz. Tutti e tre, infatti, sono

prevalentemente composti da giovani che fanno fatica ad immaginare un futuro e si pongono in continuità con le altre lotte sociali del passato, coinvolgendo, come gli iposoggetti di Morton e Boyer, anche altre minoranze emarginate. Inoltre, ricorrendo alle riflessioni di Melucci (2016), essi detengono molte delle peculiarità dei movimenti sociali “post-politici” emersi nelle società post-industriali, nello specifico la *struttura fisiologica*. Quest’ultima è contraddistinta da reti segmentate, policefale e latenti, all’interno delle quali ogni singola cellula mantiene una propria autonomia rispetto al resto dell’organizzazione con cui intrattiene comunque dei legami attraverso la circolazione di persone e informazioni. Tali rapporti divengono espliciti nei momenti di mobilitazione collettiva segnati dall’opposizione alla cultura egemone e dalla lotta per il terreno della produzione simbolica, tanto nei suoi aspetti comunicativi e artistici, quanto in quelli scientifici (ivi: 175).

Un’ambizione che risulta imprescindibile all’interno di un contesto sociale dove, secondo Touraine (Rebughini, Touraine, 2009), si assiste al processo di *de-istituzionalizzazione* delle strutture su cui era fondata la società moderna e alla crisi delle principali agenzie di socializzazione, fra tutte la scuola e la famiglia. In uno scenario simile, nel quale ogni individuo sperimenta una condizione di maggiore fragilità e incertezza, nonché inedite possibilità di autonomia e indipendenza, per gli attori sociali diviene essenziale assumere il controllo delle rappresentazioni, dei progetti e delle attitudini delle altre persone all’interno di quella che viene definita la “società della comunicazione” (Touraine, 2020: 4). Più precisamente, per il sociologo francese, esattamente come per Latour e Schultz, tale aspirazione deve fomentare ancora di più l’operato dei movimenti ecologisti che devono appellarsi, sulla scia degli altri movimenti di liberazione, alla necessità di rispettare i diritti umani fondamentali, conferendo una priorità alle esigenze etiche rispetto a quelle strettamente politiche (ivi: 8-9).

Nel caso delle tre organizzazioni analizzate, tali intenti sembrano essere conseguiti attraverso la “distruzione”, seppur soltanto apparente e momentanea, dei simboli del potere e delle opere d’arte. Tramite, dunque, azioni che possono essere definite *iconoclastiche*.

Secondo lo storico dell’arte David Freedberg (1985), il fenomeno dell’iconoclastia è determinato da tre motivi. Il primo equivale alla volontà di attirare l’attenzione su di sé e di farsi pubblicità attraverso lo scandalo provocato dalla devastazione (ivi: 25).

Tale intuizione spiega la strategia degli attivisti di coinvolgere la stampa e i social media attraverso l’imbrattamento dei capolavori e dei monumenti, il tutto per diffondere il loro messaggio.

Il secondo descrive il disperato tentativo di emanciparsi dall’influenza e dal potere che determinate immagini o simboli esercitano sulla mente dei soggetti (ibidem). In tal senso, la disobbedienza civile delle tre organizzazioni, bloccando le autostrade e scioccando gli spettatori, aspira a limitare la capillare attrattiva della mentalità neoliberista che, insinuandosi nell’immaginazione dei soggetti e contaminando i loro desideri, rende impossibile constatare la devastazione verso cui sta conducendo.

Infine, la terza ragione deve essere ricondotta alle più autentiche aspirazioni rivoluzionarie, quelle che, più volte manifestatesi nella storia, mirano alla



dissoluzione del potere di precise autorità (ibidem). Quest'ultima equivale alla motivazione più profonda dei manifestanti: arrestare la speculazione e la produzione del capitalismo dei combustibili fossili.

Ad ogni modo, per una maggiore comprensione dei gesti iconoclastici dei movimenti fin qui esaminati, risulta utile accostare le categorie di Freedberg a quelle delineate ancora una volta da Bruno Latour (2009) nel suo testo introduttivo alla mostra *Iconoclash*. Con quest'ultimo, il filosofo francese intende esplorare una sfumatura inedita della provocazione distruttiva, distinguendola proprio dal termine iconoclastia e dalla sua tradizione interpretativa. Se, infatti, questo designa una deliberata e definitiva distruzione di una determinata icona, la parola *iconoclash* indica un'ambiguità di fondo nella quale l'abbattimento dell'idolo può accompagnarsi alla costruzione di una nuova entità o rappresentazione (ivi: 289).

In base alle due versioni del mito dell'Apocalisse, si può ipotizzare che tale incerta dialettica tra dissoluzione e edificazione caratterizza sia le ambizioni degli ipersoggetti/baroni ladri sia quelle degli iposoggetti/ambientalisti. Entrambi concretizzano due dei *tipi iconoclash* individuati da Latour.

Nello specifico, gli ipersoggetti neoliberalisti rappresentano *le persone del gruppo B*, vale a dire quelle contrarie al "fermo-immagine":

Ciò che essi combattono è il *fermo-immagine*, ossia la decisione di estrarre un'immagine dal flusso iconico e rimanerne affascinati, come se fosse sufficiente fare ciò, come se ogni movimento si fosse arrestato.

Il loro scopo non è un mondo privo di immagini, liberato da ogni ostacolo e mediazione, ma, al contrario, un mondo *pieno* di immagini attive, di mediatori in movimento. Essi non vogliono fermare per sempre la produzione di immagini come invece vorrebbero gli iconoclasti del gruppo A- ma vogliono *farla ripartire* nel modo più veloce e vivace possibile (ivi: 308).

Tale spinta al movimento stimola incessantemente l'operato dei Giganti del capitalismo. Da una parte, infatti, l'accumulo del capitale richiede un continuo avanzamento nelle tecniche, modalità, organizzazioni e investimenti tali da rendere futili e superate le sue fasi precedenti. Una dinamica che, in fondo, riguarda anche il consumo nel momento in cui si assiste all'invecchiamento di un determinato prodotto dinanzi alla sua nuova versione, al suo *upgrade*. In tal senso, si può fare riferimento al ruolo centrale dell'*innovazione* nella società neoliberale, per mezzo della quale tutte le sue costruzioni antecedenti sembrano destinate alla marginalizzazione dell'*obsolescenza*. Dall'altra, invece, la spinta all'innovazione viene interpretata come garanzia di *progresso*, per cui il miglioramento continuo delle infrastrutture produttive e delle tecnologie contribuisce al benessere di tutta l'umanità, in particolare delle persone più deboli e svantaggiate, richiamando ancora una volta l'economia del gocciolamento descritta da Rhodes (2022: 127-128). In uno scenario simile, risulta dunque impossibile concepire una struttura societaria rigida e immobile, come ad esempio potevano essere quelle antiche o medievali. Da qui la necessità di disgregare il fermo-immagine, vale a dire tutto ciò che può bloccare o



arrestare il movimento, con il rischio di coinvolgere anche la natura e gli esseri umani.

Gli iposoggetti, invece, corrispondono alle *persone del gruppo C*, ossia a coloro che sono contrari solo alle immagini dei loro oppositori:

[...] combattono solo quelle a cui i loro oppositori sono maggiormente *legati*. Questo è il ben noto meccanismo della provocazione secondo cui, per distruggere qualcuno il più velocemente possibile e nella maniera più efficace, è sufficiente attaccare ciò a cui questi è maggiormente affezionato, ciò che è diventato il luogo di raccolta di tutti i tesori simbolici di un popolo [...] (ivi: 310).

Come analizzato in precedenza, gli attivisti dei tre movimenti indirizzano le proprie critiche non solo nelle scelte consumistiche dei singoli individui e delle masse, ma, in maniera molto più animata, verso quell'1% della popolazione mondiale composto da miliardari. Questi ultimi, con il loro utilizzo sconsiderato dei combustibili fossili e l'immorale sfruttamento delle persone e dei non umani, attuano, per gli ecologisti, una forma di iconoclastia decisamente più grave: quella della distruzione del pianeta. Motivo per cui appare inevitabile disintegrare le icone dei Giganti del neoliberismo, ostacolarne il funzionamento. Da qui derivano le strategie del blocco delle autostrade, dell'imbrattamento dei palazzi istituzionali e del coinvolgimento dei media.

Ciò nonostante, esattamente come indica il termine, *l'iconoclash* può comportare, oltre alla demolizione, anche una componente di costruzione. L'appropriazione del mito dell'Apocalisse può realizzarsi incanalandone il bacino semantico in una narrazione più ampia. Una storia, quindi, che possa determinare le azioni delle persone, fomentandone le emozioni.

In tal senso, le strategie iconoclash si accompagnano alla costituzione di *iperstizioni*. E, anche in questo caso, Trump sembra in vantaggio su Greta.

4. Tra iperstizioni accelerazioniste

Il concetto di "iperstizione" indica il senso di clamore (dall'inglese *hype*) verso determinate situazioni o particolari persone e la superstizione che può circolare intorno a o a causa delle stesse (Guariento, 2017: 251). Più precisamente, esso racchiude sia la funzione esplicativa di determinati fenomeni, tipica delle teorie filosofiche o scientifiche, sia la capacità di coinvolgimento emotivo dei romanzi di finzione e delle tecniche di storytelling o di marketing (ibidem). Si tratta, dunque, di una storia che non punta sulla comprensione oggettiva ma sull'esaltazione, sulla possibilità di fomentare una determinata interpretazione o versione dei fatti e, in alcuni casi, sull'intento di affiliare eventuali sostenitori verso una precisa causa. Come sostiene ancora Guariento (2023): "L'iperstizione non è un concetto complicato da capire: si tratta *grosso modo* di una storia che produce effetti nel futuro, una profezia che si autorealizza" (ivi: 37). Le iperstizioni puntano a divenire meccanismi virali, parassiti della comunicazione in grado di coinvolgere il numero più alto



possibile di individui (Guariento, 2017: 251). In tal senso, esse mirano a instillare determinate idee o concezioni nella mente dei soggetti e a contagiarne l'immaginazione, dando l'impressione di concretizzare perfino le più assurde fantasie: "[...] le iperstizioni sono finzioni che si traducono in realtà, narrazioni dotate di un potere *performativo* [...]" (Guariento, 2023: 41).

Ritornando alla contrapposizione tra neoliberalismo e classe ecologica, si può sostenere che, insieme alle azioni iconoclaste, le iperstizioni giochino un ruolo fondamentale all'interno di quella società della comunicazione (Touraine, 2020: 4) dove la conquista del potere si gioca sul terreno della produzione simbolica (Melucci, 2016: 175). Più precisamente, il ricorso alle iperstizioni si rivela strategico nella battaglia per la colonizzazione dell'immaginario (Gamba, 2009).

Ad ogni modo, tra le due fazioni, il capitalismo sembra aver affinato meglio l'arte di destreggiare le caratteristiche fondamentali delle narrazioni performative, vale a dire l'essere "un elemento della cultura che diventa reale", "un dispositivo di viaggio nel tempo", "un intensificatore di coincidenze" e "una chiamata ai Grandi Antichi" (Guariento, 2023: 43).

L'uso ingegnoso di queste peculiarità da parte del neoliberalismo viene spiegato da Guariento ricorrendo all'analisi di un evento reale determinato dal potere delle iperstizioni: quello, non a caso, della vittoria elettorale di Donald Trump. Una delle cause del trionfo del *tycoon* sembra essere stata, infatti, la strana correlazione venutasi a creare tra i sostenitori di Trump online, identificabili nell'insieme di forum e blog dell'*Alt-Right*, con il personaggio di un famoso *meme* politicamente scorretto chiamato *Pepe the Frog*. La suggestione suscitata dall'immagine fumettistica della rana pare essere dovuta alle prime caratteristiche delle iperstizioni, quelle dell'elemento della cultura e del viaggio del tempo:

[...] l'immagine di Pepe non diventa semplicemente metonimia del discorso politicamente scorretto dell'*Alt-Right*, ma viene collegata con il culto della divinità egizia del caos (Kek) che guarda caso è proprio una divinità *batracocefala* (dalla testa di rana) e che (ma dai!) viene raffigurata per mezzo di un geroglifico che assomiglia ad un uomo davanti al monitor di un computer (ivi: 44-45).

Una combinazione di credenza e paranoia rafforzata dalle altre due peculiarità delle profezie autorealizzantesi:

A questi nessi sincronici bisogna aggiungere che apparentemente postare contenuti che riguardano Trump su 4chan produceva strane reazioni nell'algoritmo del portale, inducendo gli utenti a credere che ci fosse una connessione fra *meme*, discussioni di politica ed eventi nella realtà. Di qui l'ulteriore credenza che eventi come lo stato di salute di Hillary Clinton e la vittoria di Trump siano evidentemente il prodotto di un'intelligenza collettiva - la somma di tutti i desideri degli elettori di Trump che assume la forma simbolica di un'antica divinità egizia (la chiamata dei Grandi Antichi), che si manifesta nella direzione di eventi apparentemente inspiegabili (intensificazione delle coincidenze) (ivi: 45).



La vittoria elettorale di Trump evidenzia, pertanto, i rapporti di forza tra il neoliberalismo e la critica degli iposoggetti nella lotta per la conquista dell'immaginario sociale, con il primo che, sfruttando l'influenza ipnotica delle iperstizioni, detiene al momento un cospicuo vantaggio sulle narrazioni della classe ecologica.

Ad ogni modo, tanto le iperstizioni degli ipersoggetti quanto quelle degli iposoggetti sembrano condividere un assunto comune da cui si strutturano le reciproche posizioni, ossia quello dell'accelerazionismo. Lo stesso concetto di *Hyperstition* si deve al pensiero di Nick Land, secondo il quale il compito della filosofia e dell'umanità consiste nell'accelerare i tempi della definitiva trasfigurazione della razza umana in un super-organismo totalmente automatizzato, definito Singolarità Tecnologica (Guariento, 2017: 253-254). Un processo che può avvenire soltanto con il completo dispiegamento delle potenzialità tecnologiche del capitalismo, rimuovendo qualsiasi tipo di ostacolo. Il pensiero radicale di Land, promosso dalla scuola accelerazionista del CCRU (Cybernetic Culture Research Unit) dell'università di Warwick (ivi: 260), è stato fonte di ispirazione per alcune delle proposte politiche contemporanee come quella, per l'appunto, espressa dal *Manifesto for an Accelerationist Politics* di Srnicek e Williams (2013). Secondo gli autori, data l'evidente e inammissibile incapacità della politica attuale di risolvere i problemi più urgenti che minacciano la sopravvivenza della specie umana, primo fra tutti proprio l'imminente collasso climatico, e l'impossibilità di retrocedere a condizioni storiche e sociali ormai irrimediabilmente passate, bisogna concentrare tutti gli sforzi sull'accelerazione decisa del perfezionamento dell'armamentario tecnologico e artificiale, l'unico in grado di offrire delle soluzioni concrete. Tuttavia, a differenza di Land, l'obiettivo designato non consiste tanto nel potenziamento del capitalismo, per via del quale gli esseri umani potrebbero essere annichiliti dall'avvento della Singolarità Tecnologica, quanto nella costituzione di una società post-capitalistica in cui possano risolversi le principali sfide globali (ivi: 145). Uno sforzo collettivo che gli autori definiscono "politica prometeica" (ivi: 152).

Nel caso del neoliberalismo simboleggiato da Trump, si è di fronte a una particolare configurazione del *prometeismo accelerazionista* (Guariento, 2023: 143).

Come visto in precedenza, esso vede nell'Apocalisse la fine del proprio sistema, l'unico in grado di garantire benessere e progresso. Di conseguenza, la risposta dinanzi al possibile collasso consiste nel perpetuare la strada di perfezionamento tecnico per sfruttare ancora di più l'ambiente naturale, giungendo fino al punto di un totale e definitivo dominio di esso, senza più rischi di sorta. Più precisamente, per Guariento, l'iperstizione del prometeismo accelerazionista degli ipersoggetti corrisponde a "quella "sterminista" e tecno-capitalista [...] in cui la forma-stato viene sostituita dalla creazione di una rete di piccoli regni autosufficienti (*patchwork*) nella quale vige un rigido sistema di strutturazione castale delle comunità retto da principi eugenetici, razzisti e maschilisti" (ibidem).

Seppur la predominanza di tale modello nel conflitto delle idee, gli attivisti di *Fridays for Future*, *A22* e *Ultima Generazione*, con le loro richieste di giustizia, equità e rispetto della natura, sembrano proporre, invece, una conformazione del prometeismo accelerazionista del tutto opposta, quella dello *xenofemminismo anti-*



naturalista (ivi: 145). Come riportato dal collettivo Laboria Cuboniks (2015) nel manifesto xenofemminista:

Ours is a world in vertigo. It is a world that swarms with technological mediation, interlacing our daily lives with abstraction, virtuality, and complexity. XF constructs a feminism adapted to these realities: a feminism of unprecedented cunning, scale, and vision; a future in which the realization of gender justice and feminist emancipation contribute to a universalist politics assembled from the needs of every human, cutting across race, ability, economic standing, and geographical position. No more futureless repetition on the treadmill of capital, no more submission to the drudgery of labour, productive and reproductive alike, no more reification of the given masked as critique. Our future requires depetrification. XF is not a bid for revolution, but a wager on the long game of history, demanding imagination, dexterity and persistence (ivi: 1).

The real emancipatory potential of technology remains unrealized. Fed by the market, its rapid growth is offset by bloat, and elegant innovation is surrendered to the buyer, whose stagnant world it decorates. Beyond the noisy clutter of commodified craft, the ultimate task lies in engineering technologies to combat unequal access to reproductive and pharmacological tools, environmental cataclysm, economic instability, as well as dangerous forms of unpaid/underpaid labour (ivi: 2).



In effetti, tanto nella trattazione di Morton e Boyer, quando gli iposoggetti vengono definiti “transumani e interumani” (Morton, Boyer, 2021: 15), quanto in quella di Latour e Schultz nel momento in cui collocano la classe ecologica nel “*processo di civilizzazione* che le altre classi hanno abbandonato o tradito” (Latour, Schultz, 2022: 22-23), i movimenti ecologisti sembrano condividere lo stesso spirito prometeico dello xenofemminismo. Dal loro punto di vista, i miglioramenti tecnologici della specie umana, in particolare lo sviluppo e l'utilizzo delle tecniche di energie rinnovabili, condividono il fine di instaurare una società totalmente inclusiva dove sia gli umani che i non umani possano convivere armoniosamente. Un modello siffatto rigetta ogni politica della potenza per favorire l'estensione della sfera della *cura* (Guariento, 2023: 145-146).

Per quanto l'iperstizione xenofemminista anti-naturalista degli iposoggetti possa risultare in svantaggio rispetto a quella tecno-capitalista, non bisogna comunque dimenticare, ancora una volta rifacendoci a Latour e Schultz, che la classe ecologica potenzialmente può costituire la maggioranza della popolazione mondiale, contro l'1% degli ipersoggetti/robber barons.

In fondo, le condizioni per un ribaltamento della situazione, sia a livello ideologico che politico/materiale, ci sarebbero già. Come visto in precedenza con le strategie vittimistiche di Donald Trump, pronte ad accusare gli iposoggetti di tutti i mali della società, i Giganti neoliberisti nutrono una segreta preoccupazione dinanzi all'ascesa dei loro rivali. Nonostante il vantaggio, le condizioni storiche e ideologiche sembrano infatti propendere per la futura vittoria della classe ecologica e dello xenofemminismo.

A dispetto della sua forza e del suo attuale dominio dell'immaginario, il Gigante, alla fine, rischia di perdere la sfida con la Bambina.

5. Conclusioni: wokismo, realismo capitalista e violenza

Ricapitolando l'ipotesi teorica descritta nel presente lavoro, la conquista dell'immaginario, equivalente all'acquisizione del potere nell'attuale società incentrata sulla comunicazione, vede contrapporsi due fronti: gli ipersoggetti, simbolicamente rappresentati da Donald Trump e storicamente identificabili nei baroni ladri, e gli iposoggetti, configurazione giovanile di quella classe ecologica che ha reso Greta Thunberg il suo emblema. L'obiettivo di entrambe le fazioni è lo stesso: appropriarsi del mito dell'Apocalisse per affermare i propri principi o interessi.

Le azioni per raggiungerlo, invece, sono essenzialmente *iconoclash*, insieme ambiguo di distruzione e edificazione di idoli/rappresentazioni. Ad ogni modo, nonostante la guerriglia iconoclastica, i primi risultano in vantaggio per via dell'uso strategico delle iperstizioni, narrazioni performative in grado di influenzare l'immaginazione e le emozioni dei seguaci. In particolare, la viralità della profezia auto-averantesi del prometeismo tecno-capitalista detiene una posizione egemone rispetto a quella dello xenofemminismo anti-naturalista. Ciò nonostante, le proteste delle vittime del sistema neoliberista, portate avanti non solo dalla potenziale classe ecologica ma anche dalle altre minoranze sfruttate e marginalizzate, si fanno sempre più pressanti. Inoltre, queste ultime potenzialmente costituiscono la maggioranza della popolazione mondiale, alimentando uno scenario futuro in cui il rapporto di forze attuale può venire totalmente ribaltato.

L'epoca dei *robber barons* sembra essere giunta alla fine. Trump, in fin dei conti, pare destinato alla sconfitta contro Thunberg. Eppure, secondo Rhodes (2022), il neoliberismo sta attuando da tempo delle inaspettate contromisure. In particolare, esso si appropria degli ideali e delle lotte dei suoi oppositori, fingendo di stare dalla loro parte, portando comunque avanti i propri interessi. Esso, dunque, si sta configurando come *capitalismo woke* (ivi: 35).

Originariamente, il termine *woke*, nato all'interno del movimento *Black Lives Matter*, detiene il significato di "stare all'erta", designando la capacità critica di cogliere i meccanismi e le strutture razziste della società. Una comprensione profonda che permette di passare all'azione politica per estirpare le disuguaglianze sistemiche e creare una democrazia più inclusiva e giusta (ivi: 267-268).

Il neoliberismo, impossessandosi della forte valenza critica del termine, riesce a disinnescare in anticipo la volontà trasformativa degli attivisti, offrendo solamente un cambiamento di facciata e legittimando l'ordine esistente: "Il capitalismo woke è una mossa difensiva volta a placare questa frustrazione e a preservare, se non addirittura a rafforzare, uno status quo in cui le società di capitali detengono una quota di potere politico sempre maggiore" (ivi: 129).

Per Rhodes, infatti, con l'espansione del "finto" progressismo delle multinazionali non si assiste solamente ad una contorta e ipocrita strategia di marketing. I robber



barons, con la loro filantropia strategica, accentuano ancora di più il loro potere, ergendosi come gli unici detentori delle risorse necessarie per appoggiare le cause di *Black Lives Matter*, del femminismo, della comunità LGBTQI+ e, immancabilmente, dell'ambientalismo, disinnescandole anzitempo.

Stando a tali riflessioni, gli ipersoggetti neoliberisti si appropriano, dunque, delle azioni iconoclastiche degli iposoggetti, fornendo loro un apparente sostegno. Inoltre, sposando il linguaggio dello xenofemminismo anti-naturalista, riescono a fortificare l'egemonia culturale e politica del prometeismo tecno-capitalista, lasciando intendere che l'unica possibilità di vittoria del primo sia, paradossalmente, il trionfo definitivo del secondo. Un meccanismo che, in fin dei conti, rafforza ancor di più il già imperante *realismo capitalista* tratteggiato da Mark Fisher (2009). Le proteste *iconoclash* degli attivisti, infatti, puntando sulla loro diffusione virale nelle piattaforme mediatiche più mainstream, vengono inglobate anticipatamente e irrimediabilmente dalla logica neoliberista su cui tali canali sono strutturati. Stando alle parole dell'autore, ciò rientra nella dinamica della *precorporazione*, per mezzo della quale il neoliberismo riesce non solo a sopravvivere alle critiche ma a rinforzarsi tramite il loro sfruttamento:



Quella con cui ora abbiamo a che fare non è l'incorporazione di materiali che prima sembravano godere di un potenziale sovversivo, quanto la loro *precorporazione*: la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze. Prendiamo per esempio quelle aree culturali «alternative» o «indipendenti» che replicano senza sosta i vecchi gesti di ribellione e contestazione come se fosse la prima volta: «alternativo» e «indipendente» non denotano qualcosa di estraneo alla cultura ufficiale; sono semmai semplici stili interni al mainstream – o meglio sono, a questo punto, gli stili *dominanti* del mainstream (ivi: 38).

Un esito che si riscontra anche nelle riflessioni di Melucci (2016:188) secondo il quale, a differenza di Latour, Schultz, Morton e Boyer, i nuovi movimenti ecologisti, non esprimendo le esigenze di categorie sociali specifiche e puntando su una tipologia di rivendicazione precipuamente culturale, corrono il rischio di essere “assorbiti” più facilmente dalla logica del mercato e della cultura di massa.

Tornando alla metafora iniziale, si può concludere che il Gigante riesca a tenere a bada la Bambina facendole credere di vincere. Che Trump, alla fine, ne esca di nuovo vittorioso (come, al momento in cui si scrive, sembra dimostrare il suo “ritorno” nel dibattito pubblico e nella scena politica degli Stati Uniti).

Ad ogni modo, l'ipotesi teorica sviluppata nelle seguenti pagine suggerisce che, in definitiva, a trionfare sia soltanto una tipologia particolarmente brutale e nichilistica di immaginario neoliberale. Un immaginario che, nonostante a livello discorsivo e progettuale prometta una “società senza dolore” (Han, 2020) e si ponga in continuità con il progetto utopico della modernità (Wunenburger, 1979), trae profitto dalla sua stessa possibile distruzione, fomentando appositamente il conflitto tra il Gigante e la Bambina. Attraverso il susseguirsi caotico di azioni iconoclash e ipersterzioni virali,

dove ognuna delle due parti incolpa l'altra del disastro imminente, ciò a cui si assiste è, infatti, l'inasprimento della violenza.

Secondo l'antropologo René Girard (1978), da sempre gli esseri umani sono minacciati dall'eventualità della loro autodistruzione, una sorta di fatalità finale in cui non sarà più possibile riuscire a contenere la rivalità e la ferocia reciproche. Se nelle società arcaiche la brutalità veniva gestita ricorrendo al sacrificio sacrale di un capro espiatorio a cui addossare la colpa di tutti i mali della comunità (ivi; Tomelleri, 2023), quindi attraverso un atto violento rivolto a una persona o ad un gruppo per mezzo del quale si evitava lo scatenamento di una violenza più generale e catastrofica, la modernità, viceversa, ha tentato di creare un mondo in cui nessuna vittima innocente venisse ingiustamente immolata e la violenza fosse definitivamente bandita. Un'aspirazione, ad ogni modo, che sembra venire traviata nella società contemporanea (Girard, 1999), all'interno della quale la versione più cinica dell'immaginario neoliberista mette sempre più a repentaglio la sopravvivenza umana, traendo profitto dalla spettacolarizzazione del meccanismo del capro espiatorio, dalle opposizioni polarizzanti e dalla diffusione virale dell'odio. In tal senso, lo stesso conflitto tra ipersoggetti e iposoggetti rischia di giungere a un punto di non ritorno che, per l'appunto, equivale alla concretizzazione dell'Apocalisse ecologica e antropologica:



Il fatto davvero nuovo è che non si può più affidare alla violenza il compito di risolvere la crisi; non si può fare più affidamento sulla violenza. Affinché la violenza possa compiere il suo ciclo e riportare la pace, è necessario un campo ecologico sufficientemente vasto da assorbire i suoi danni. Questo campo è oggi esteso a tutto il pianeta ma forse non è già più sufficiente. Anche se oggi non è ancora vero, domani certamente l'ambiente naturale non sarà più in grado, senza diventare inabitabile, di assorbire la violenza che l'uomo può scatenare (Girard, 1978: 323).

Se, come sostiene Fischer, è ormai più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo (Fischer, 2009: 25), dinanzi alla prospettiva del disastro imminente, tanto naturale quanto sociale, bisogna dunque arrendersi? L'immaginario dell'Apocalisse diverrà presto una tragica realtà? Oppure c'è ancora una possibilità?

Come insegna la prospettiva girardiana, le responsabilità della diffusione della violenza e del rischio dell'autodistruzione non sono mai di uno solo individuo o di un gruppo di individui ma dell'intera collettività. Ricorrere alla brutalità del linciaggio (sia fisico che mediatico) e fomentare le asperità non rappresentano delle soluzioni efficaci, ma solo ulteriori istigazioni alla frustrazione e alla distruzione.

Dunque, se il neoliberismo domina incontrastato, fino al punto da sfruttare la sua stessa fine, ciò è dovuto al fatto che tutti, in fin dei conti, ne condividono le aspirazioni. Aspirazioni che, oggi, non sono più sostenibili. Vedendo, pertanto, l'Apocalisse non soltanto come l'ineluttabilità dell'annientamento finale ma come un momento di rivelazione e consapevolezza collettive (Girard, 1978: 322), si può tentare di immaginare delle possibili soluzioni.

Fabrizio Arcuri
Il Gigante e la Bambina

Come la formazione, magari, di un immaginario alternativo



Bibliography

- A22 (2022). "A22 dichiarazione di rete sulla crisi", *a22network.org*. Consultato il 31 ottobre da: <https://a22network.org/it/>
- Camorrino A. (2022). "I "regimi immaginali" del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un'analisi di sociologia della religione e dell'immaginario", *Imago. A journal of the social imaginary*, 19: 67-88.
- Cuboniks L. (2015). *Xenofeminism: A Politics for Alienation*, laboriacuboniks.net.
- Durand G. (1963). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Trad. It. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.
- Fisher M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternatives?* Trad. It. *Realismo Capitalista*, Roma, Nero, 2018.
- Freedberg D. (1985). *Iconoclasts and their motives*, Second Horst Gerson Memorial Lecture, University of Groningen, Maarsse, Gary Schwartz (reprinted in Public, Toronto, 1993).
- Fridays for Future (2023a). "Our demands", *fridaysforfuture.org*. Consultato il 31 ottobre da: <https://fridaysforfuture.org/what-we-do/our-demands/>
- Fridays for Future (2023b). "Reasons to strike", *fridaysforfuture.org*. Consultato il 31 ottobre da: <https://fridaysforfuture.org/take-action/reasons-to-strike/>
- Fridays for Future (2023c). "How to strike", *fridaysforfuture.org*. Consultato il 31 ottobre da: <https://fridaysforfuture.org/take-action/how-to-strike/>
- Gamba F. (2009). *I media e la colonizzazione dell'immaginario*, in Leonzi S. (a cura di), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando, 109-117.
- Girard R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Trad. It. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.
- Girard R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Trad. It. *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001.
- Grassi V. (2005). *Introduction à la sociologie de l'imaginaire*. Trad. It. *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 2006.



Guariento T. (2017). "Introduzione al pensiero di Nick Land", *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, 24, II: 249-268.

Guariento T. (2023). *Miti, meme, iperstizioni*, Brétigny-sur-Orge, Krill Books.

Han B. C. (2020). *Palliativgesellschaft Schmerz heute*. Trad. It. *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, Einaudi, 2021.

Latour B. (2009). *Che cos'è Iconoclash?*, in Pinotti A., Somaini A. (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 287-330.

Latour B., Schultz N. (2022). *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Trad. It. *Facciamoci sentire! Manifesto per una nuova ecologia*, Torino, Einaudi, 2023.

Maffesoli M. (2009). *Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto*, in Leonzi S. (a cura di), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando, 51-64.

Melucci A. (2016). "Mouvements sociaux, mouvements post-politiques", *Lien social et Politiques*, 75: 173-190.

Morton T., Boyer D. (2021). *Hyposubjects: on becoming human*. Trad. It. *Iposoggetti. Sul diventare umani*, Roma, Luiss University Press LuissX srl, 2022.

Natale M. S. (2020). Storia di Greta Thunberg. Nascita di un'icona, *Corriere della sera*. Consultato il 24 ottobre da: <https://www.youtube.com/watch?v=UO9llx6OclI>

Rebughini P., Touraine A. (2009). "Intervista Alain Touraine", *il Mulino*, 1: 134-142.

Rhodes C. (2022). *Woke Capitalism*. Trad. it. *Capitalismo Woke. Come la moralità aziendale minaccia la democrazia*, Roma, Fazi Editore, 2023.

Srnicek N., Williams A. (2013). *#Accelerate. Manifesto for an Accelerationist Politics*, in Johnson J. (a cura di), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Hong Kong, Name, 135-155.

Tomelleri S. (2023). *Il capro espiatorio. L'uso strategico della violenza*, Milano, Utet.

Touraine A. (2020). "History, Modernity and Global Identities", *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*, 2: DOI: 10.12893/gicpi.2020.2.1

Ultima Generazione (2022). "Colla sul basamento del Laocoonte ai Musei Vaticani", *ultima-generazione.com*. Consultato il 31 ottobre da: <https://ultima-generazione.com/comunicati/2022/08/18/colla-sul-basamento-del-laocoonte-ai->



Fabrizio Arcuri
Il Gigante e la Bambina

[musei-vaticani/#articolo](#)

Ultima Generazione (2023a). "Bloccata l'A1: cittadini in manette per chiedere lo stop dei sussidi pubblici ai combustibili fossili", *ultima-generazione.com*. Consultato il 31 ottobre da: <https://ultima-generazione.com/comunicati/2023/07/25/blocco-stradale-a1-cittadini-in-manette-per-chiedere-giustizia-climatica/#articolo>

Ultima Generazione (2023b). "Imbrattamento di Palazzo Madama, sede del Senato italiano", *ultima-generazione.com*. Consultato il 31 ottobre da: <https://ultima-generazione.com/comunicati/2023/01/02/imbrattamento-palazzo-madama-sede-senato-italiano/#articolo>

Wodika A. B., Middleton W. K. (2020). "Climate change advocacy: exploring links between student empowerment and civic engagement", *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 21, 6: 1209-1231.

Wunenburger J. J. (1979). *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delarge.



Re-Envisioning Embeddedness: dialogue between Technological Salvation and Ecological Horror

Alessandro Gelao
ales.gelao@gmail.com



Abstract

This paper analyzes the proliferation of apocalyptic narratives surrounding Climate Anxiety within an epistemological framework, contextualizing them within the broader epistemological reframing of human existence within its ecological embeddedness. It argues that resistance to climate awareness stems from a psychological need to maintain anthropocentric beliefs that reinforce a sense of detachment from the planetary destiny. The first chapter examines AI Apocalypticism within the Transhumanist discourse, proposing technology to sever ties with biological embeddedness. The second section incorporates Technology in the ecological-psychoanalytical dialogue, emphasizing the connections between intimacy with the Ecological Continuum and notions of Horror and Dissolution. The third and last section will propose a way by which the notion of embeddedness can play a crucial role in this redefinition

Keywords

Anthropocene | Extinction | Apocalyptic AI | Eco Psychology | Biosphere

This world, the same for all, no god nor man did create, but it ever was and is and will be: ever-living fire, kindling in measures and being quenched in measures."

Heraclitus

1. The Way of all Flesh: Apocalyptic AI and the Digital Exodus

Psychoanalyst Joseph Dodds in his book *Psychoanalysis and Ecology at the edge of Chaos* (Dodds, 2011) discusses how the shattering of a long-held paradigm in front of a threat inevitably creates a deep sense of uncertainty and fragility. The waves of desperate and disheartened denial that paralyzes most of the discourses needed to find actual solutions have been empirically connected by Terror Management Theory to the psychological mechanism of Displacement and Rejection (ivi: 53). Thus, in face of a threat, individuals and social groups holding to a belief system, react by defensively strengthening their adhesion to it and violently deflect the anxiety on those who menace it. Both the rise of Climate Denials movements, which coincide with groups that also oppose to let down other traditional worldviews threatened by the growing ecological awareness¹, and the renewed bloom of apocalyptic narratives can be viewed as emblematic *exempla* of this dynamic. In this context, the rise of a new kind of apocalyptic narratives is particularly interesting for the analysis ahead.

As already hinted, one of the main difficulties in finding a referential framework able to sustain the psychological stress of the actual situation, lies in the perceived inability of the main western scientific worldview to rely on the coping mechanisms traditionally held by spiritual belief systems. Notwithstanding the growing amount of literature dealing with this supposed conflict and trying to recompose the fracture between tradition and science, the cardinal problem remains that many of the proposed solutions emerging from ecological thought, such as the variants of animism analyzed by Eco-Psychologist Theodor Roszak (Roszak, 1997), impose the same renegotiation of human agency that triggers this strenuous psychological resistance. Thus, amongst the many scientifically inclined forms of modern spirituality, those who seem to gain more adherents and impose themselves in both scientific and public discourses are the ones which avoid directly facing this problem, granting instead a perspective where the essential anthropocentric tenets are retained or just slightly reframed. Amongst these, we find of particular interest the rising movement of AI Apocalypticism, a particular stance that emblematically shows the interwoven thematic complexity at work in this social dialogue.

¹ In most cases these movements adopt the dialectical strategy of comparing themselves to minorities and accuse the "ecological messenger" of acting as oppressors, often relating ecological movements to Nazism, Stalinism or propagators of the "cultural marxist" agenda (Dodds, 2011: 52).



Following the work of Robert Geraci, AI Apocalypticism can be defined as the umbrella term which comprehends the complex and multifaceted spiritual movements that emerged at the forefront of what has become known as the Transhumanist discourse. Transhumanism is an intermingling of different philosophical and epistemological approaches revolving around the conception that thanks to the advent of technology, humankind has definitely left the natural boundaries of evolution. This results in the achievement of an unparalleled extent of freedom which allows humankind to modify itself and its environment.

Thus, according to Geraci, the main tenet of Apocalyptic AI may be synthesized as follows: “in the very near future technological progress will allow us to build supremely intelligent machines and to copy our own minds into machines so that we can live forever in a virtual realm of cyberspace” (Geraci, 2012: 10). In this sense, many proponents of the Apocalyptic AI intend cyberspace as a future, redeemed state wherein the human becomes able to shed like old flesh its physical limitations. The messianic wait for its advent stands in almost perfect resonance with the traditional definition of Apocalyptic movements, generally described as belief systems whose adherents seek to solve periods of historical stagnation and social alienation through total yet destructive renovation. In this perspective, global warming and its impelling call for social and epistemological redefinition tends to be dismissed as just a decadent moment, almost a sorting of the righteous of Judeo-Christian memory, where the “believers” and designers of this new digital reality will be saved from the catastrophic grip of nature, transformed and redeemed into new beings for a new reality. This view follows the tenets of Richard Rorty (Rorty, 2004), for which the belief in redemptive truth was well as any given set of beliefs able to shape human imagination indicating a life worth living, have passed historically from religion to philosophy to literature and now “pop culture” and new media. Amongst those, science fiction in particular can be viewed as a way to envision and shape the future to come while the growing concerns for the environmental crisis seems to loom over the realization of this hoped-for future.

This movement, in fact, traces its common origins with the Gaia Theory and the second wave of Cybernetics in the communalist movements of technology enthusiasts in the 1960s, particularly those espoused in the Whole Earth Catalog, published by Stewart Brand, that envisioned the rise of the digital realm as an antidote to the escalating alienation resulting from the mechanization and urbanization of social life.

But a pivotal distinction exists between the ethos of the Whole Earth Catalog and AI Apocalypticism. Whereas the Whole Earth was more prominently influenced by the new age philosophy of the hippie movement, AI Apocalypticism retains an almost Calvinistic perspective on salvation that resonates more with the contemporary capitalist ethos. This characteristic aligns with the intrinsic nature of apocalyptic movements, where the acknowledgment and belief in the revealed truth regarding the impending world state are integral to participate in the eschatological process.



But it is also important to note that one of the main catalysts for the consolidation of the movement can be traced in the rise of the first MMORPG², for instance *Eve Online*, *Second Life* and *World of Warcraft*. The worlds and sometimes the whole narratives of these video games are collectively and directly shaped by the massive interaction between players that would later become characteristic of social media.

In these virtual places, often based in Fantasy or Sci-Fi settings, people found unique opportunities to build new and more fulfilling identities, and explore their personality in an unrestrained setting where they are able to share and become protagonists in adventures, wars and dramas unbound by the weight of reality. Also, as noted in an article by Forbes, aptly titled *From MMO to CEO* (2008), economic and political systems in which many of these games are set is almost entirely-and often ruthlessly - directed by players, resulting in "a sneak preview of tomorrow's business world" as "these games exhibit leadership abilities crucial to the future of business."³

This statement enlightens the subtle yet radical shift that characterizes these new ventures of Apocalyptic narratives from their historical counterparts. As in the Judeo-Christian tradition salvation stems from a strictly moral and communitarian standpoint, here the way to redemption is mostly entwined with personal success, in a framework more directly derived from the traditional view of Natural Selection as the law of the survival of the fittest. Whereas traditional salvation is mostly delegated to some kind of redemptive higher power to be conjured or awaited, each and every participant adherent to AI Apocalypticism can potentially be an active agent in developing the technological tools needed to build the digital utopia.

It is noteworthy, then, that many proponents of digital eschatologies such as apocalyptic AI, like Raymond Kurzweil, find themselves occupying the highest hierarchies in technological industries. In the emblematic words of Richard Bartle "deities create virtual worlds; designers are those deities [...] should those lacking a god's motivation assume a god's powers?" (Geraci, 2015: 76).

These aspects of entitlement are particularly clear when examining one the foundational works of narrative that shaped the concept of the Cyberworld, like the novel *Neuromancer* by William Gibson (1984), wherein access to a brave new world of possibilities is only granted to able hackers, while the rest of the dilapidated urban jungle of the earth, the Meatworld, is left to the powerless masses. These lead to an essential problem of AI Apocalypticism, the tendency of most of its adherents to forget that technology does not exist in a vacuum and is not neutral to the existing power structure and ideology. Thus, it would be quite disingenuous to not point out that many proponents and theorists of Transhumanism do so as to create an almost eschatological hype to the technology they produce. To sell a new world to avoid fixing the dying one, or a new, unbound and perfected identity to avoid reasoning on the existent one are good marketing strategies at apocalypse's edge.

Therefore as the physical space is tinged in its foreboding promise of annihilation, compelling a reevaluation of our epistemological and sociological categories, the



² Massively Multiplayer Online Role-Playing Game.

³https://www.forbes.com/2008/07/16/leadership-online-videogames-lead-cx_mk_0716ceo.html?sh=5ea09374f10a

quest for a new digital utopia acts simultaneously as a liberating escapism and a repository for the more traditional worldview nested in the narratives that shapes the human social imaginary.

In particular the transhumanist approach of AI Apocalypticism strengthens its position by leaving untouched the fundamental tenets of religious traditions, such as the individual soul – conceptualized as an Avatar – and the depiction of cyberspace as a corollary to the conventional notion of heaven, while also proposing an hygienic view of salvation that transposes the Judeo-Christian contempt for embodiment and physicality in the new digital milieu. The embodied world of flesh is thus regarded as a burden doomed to dissolution, opposed to a consciousness whose limitations are therefore only dependent on its physical medium. The notion of “original sin” is then reframed into a dichotomy where the inefficient bodies inherited by natural selection become corrected, perfected, and then completely left behind by the progresses of technological and artificial selection. This narrative can thus be viewed as a new transcendental answer to the materialism prevalent in contemporary western world; according to the insights of Margaret Wertheim, it grows from a need to restore a place for the sacred: “as modern science increasingly viewed the world physically, banishing the realm of the spiritual from ontological necessity, it left a void in the Western worldview; cyberspace—the digital world—takes on a sacred aura precisely because people need to locate spiritual realities somewhere” (Geraci, 2012: 76).

Although an epistemologically vague concept, it may be useful to note, following the work of evolutionary psychologist Scott Atran, that the sacred can be psychologically considered as a system of acts and practices by which humankind tries to integrate its environmental conditions to its social practices, thus gaining a feeling of agency by binding them into the same social contract that characterizes inter-group dynamics. In this view, to know the sacred things means to be able to negotiate the authority that the environment imposes over the social group, to create connection with which is, etymologically, separated, or external to the human laws.

In this sense, the dislocation of the sacred into a completely different - although tangible - realm can be viewed as an emblematic symptom of the disquieting psychological consequences of global warming. As nature becomes ever more unpredictable, unrecognizable, and hostile, to ostracize it from this kind of social pact acts to restore the same feeling of agency that led to its original sacralization. Against this perspective, at the opposite side of the spectrum many proponents of Deep Ecology have opposed to transhumanism a view that can be synthesized as “the re-enchantment of nature” aiming to rebuild our social practices around a restoration of this communion. Ecologist philosopher Timothy Norton has strongly criticized both these perspectives. In its first work, *Nature Without Nature*, the author argues how the idea of rebuilding a sacred community with nature is as essentialistic and dichotomizing - and probably even less realistic as a perspective - as the eschatological escapism of AI Apocalypticism. Despite the great importance of this critique, we will return to it in the following sections.



Considering this perspective, the phenomenon defined by Ed Castronova as “the contemporary digital exodus” (In Geraci, 2015: 72), wherein individuals increasingly migrate from the physical world to the digital realm despite being destined to become, as supposed by the author “a way more impactful phenomenon than climate change” (ivi) is, instead, just one of its more potent effects. But it is also important to consider how Apocalyptic AI’s direct continuity with Western spiritual traditions, while facilitating its dissemination, paradoxically impedes the requisite epistemological reconfiguration that is essential to find new perspectives able to face the historical challenge required to the new epoch.

If, in a sense, it is then true that Apocalyptic AI and Transhumanism more generally, must be considered fundamental building blocks for the philosophy of the future, and to aid the reconceptualization of the human frame, it is anyway essential for its further development to come to term with its burdensome heredity. In fact, AI Apocalypticism, despite its continuously growing status among technological enthusiasts yearning for salvation against modern alienation and future extinction into the digital nirvana, risks to become, at its core, a conservative epistemological instance that iterates the stale identification of the human with an abstract concept of consciousness. Its theoretical lure is the age-old essentialistic relief of the immortal soul able to survive the dangers and corruption of embodiment, complete with the Pascalian bet on the possibility that technology and human endeavor will be sufficient to survive and surpass the actual limitation, reframed as a mere technical difficulty to update. In this way the Transhumanist agenda aims to confront the crippling fear and sense of disempowerment and guilt that emerges from the growing acknowledgment of the anthropogenic causes of global warming and offering a sanitized vision of detachment from the human body and the human responsibility as an umbilical cord that needs to be cut before it can strangle the infant. In this way, the difficult yet pressing need for practical and epistemological solutions to get out of the climate crisis risks being ignored more than solved.



2. Humanity and its Discontents: From Technological Heaven to Ecological Horror

Global warming, acting like the pressing, almost irritating questioning of Socrates, has melted “along with glaciers, our ideas of world and worlding” (Morton, 2013: 101). This world eroded by Climate Crisis as by an alchemical solvent is nothing but the aesthetic conception of Nature as just a scenic background for the spectacle of the human to take place (ivi). Taken into this sense, the world has already ended a long time ago or, more precisely, the needed attunement with the notion of global warming is just the last step in accepting that it never existed. The concept of worlding can be viewed as the sense-making cognitive process through which we articulate our social narrative with the ecological niche we are in. The Nature Narrative, criticized by Morton as amongst the most problematic facets of ecological discourse stems exactly from this process, as it solidifies the array of systemic

dynamics of which we are an indissoluble part into something akin to an individual, a god, a thing, an organism. The Tolkien-like pagan agricultural paradise praised by many ecologists is, at its core, as anthropocentric and nonexistent as the digital nirvana. The romanticized Nature that needs to be defended, respected, or restored exists only in nostalgia; it was precisely invented, the author argues (ibidem: 104), as an aesthetic, dream-like paint to oppose the industrial revolution. Yet, dreams and paintings – as organisms and natural systems – seen too close, lose their soothing unity and reveal themselves as an entangled mess. Climate Crisis acts exactly as the shortening of this aesthetic distance that blurs the Individuality of the picture into an anamorphic arabesque of complex in-out relationship, where concepts such as identity, substance, environment, and organism dissolve. Thus, the tragedy is not that this picture has been dissolved, but the difficulty in accepting that it has been a picture all along, that most of what was taken for substance, most of our ontology, was just a mere accident, a momentary cloud formation soon to be dispersed as the weather.

But the erosion of our worldview is not some natural catastrophe or the punishment for our Hybris. Despite the name nothing really changed in the climate. The only change that happened is the development of our own epistemologies, and the unavoidable effects that this “upgrade” in our models of the world reflects on our perspective on ourselves. But being these upgrades hardly ever pleasant, it is quite easier to violently oppose a menacing new paradigm than redefining our own system of beliefs, as Socrate’s death teaches. Like the Athenians, we can kill a man to stop his questions. Yet even though we may try, the voice of the planet cannot be so easily silenced. Thus, the only possibility for an ecological discourse, observes Morton, is the one that embraces the essential *Unheimliche* of this transformation.

But the difficulties of this process are deeply ingrained in our narrative. Consider the Freudian discussion on anxiety: In his famous work *Civilization and its discontent* (Freud [1930] 2010), the father of psychoanalysis hints at three main causes for human suffering. The first one is the human body itself, as it is feeble, weak, bound to die and often unable to correspond to personal and societal expectations. The second one is the World or Nature that continuously humble the human striving for domination and control, destroying its achievement and humbling its expectations. And the third one are social relations both between society, social legislation, and other human beings as well as with other beings and environment in general (ivi: 80 - 86). Thus, in the pessimistic vision of Freud, the main purpose of civilization is to prevent humans from falling back into the “dreamstate” of the organic. But, as this line of defense is always porous – and its hardening is characteristic, in Freudian symptomatology, of pathological paranoia – the human-centric space of consciousness ends up being the prison where the subject is caged with its own unhappiness.

As the Freudian notion of the human emerged exactly in a similar moment of epistemological attunement between the human and its environmental *milieu*, it can be useful to highlight the direct connection between the ecological shift brought by global warming and the one that came from evolution theory. In a sense, we could



more precisely say that Global Warming acts as the full realization of the lesson of evolution: the idea that species are exactly like the weather, a dynamic system of change subjected to a complex mix of chaotic and rule-bound behavior. It is probably not strange that the two traditional forefathers of Ecology, philosopher and painter Ernst Haeckel and explorer and science *prodigee* Alexander von Humboldt were both essential figures in inspiring Charles Darwin and, in turn, Sigmund Freud. As argued by Andrea Wulf in her book *The Invention of Nature* (Wulf, 2016), it is through this epistemological axis that we can follow the line of fracture that made possible the redefinition of nature discussed by Morton.

The whole psychoanalytic project may be considered as a way to find our place in the *Naturgemalde*, the picture of nature created by Von Humboldt as a schema to describe biological variance of flora and fauna as biological adaptation to geophysical conditions (ivi). As thoroughly argued by Frank Sulloway in his extensive study *Freud, Biologist of Mind* (1996), the whole of psychoanalysis may be reckoned as an expansion of the Darwinian argument on the descent of man into a coherent, mechanistic and almost ethological theory of mind. Coherently, this narrative was founded on the famous law of recapitulation by Ernst Haeckel, which maintained that the ontogenesis, the formative stage of the fetus of an individual organism, was a recapitulation of all the processes of the evolution of life (ivi). This notion is important in highlighting an epistemological paradox deeply embedded in the history of the social reception of evolution theory and scientific discourse in general. The law of recapitulation as conceived by Haeckel, despite being still a concept rich of fascinating and insightful metaphors, is now disproven beyond any controversy.

The reason is that Haeckel thought of this process as bound to a law of improvement, so that the adult stages of earlier life forms would have been mirrored in the fetuses of newer and “more developed” animals. As pointed out by Ben Woodard (2013), in his fitting analysis of the relation between ecological awareness and the depiction of horror in media and literature, even though Freud was pessimistic about the possibility of any substantial progress for civilization, he was deeply embedded in a narrative that saw evolution as a conflict to make: “things less oozy and slimy from things more slimy. Hoping that in the end this original sliminess may finally be cast aside” (ivi: 9). Here we see the disquieting heart of the problem already hinted at in the previous section while talking about transhumanism. Posed in these simplistic terms, evolution works like a race where organisms, like individuals, run to get a better position on an abstract ladder that goes from a less to a more perfect state, arbitrarily defined by consciousness. Thus, we can see how, as in 1895 Freud abandoned his trial for an almost proto-cybernetic project for a scientific Psychology (Sulloway, 1996), his more speculative and famous works became the canvas on which to engrave the new representation of the human heroic struggle against nature. The two protagonists of this narrative became the active, adaptive human agent, striving for individualization in Malthusian fare, and the passive, all absorbing, mathematical and mechanized background of drives and instincts that, through the unconscious, binds subjectivity to its phylogenetic, undifferentiated past. This conception works on the basic age-old dichotomy that



poses the difference between the human and the natural as one between freedom and necessity. The more conscious they are, the more organisms are free from being controlled by their physiology, their instinct and their environment. The natural origins of the human are thus viewed as an archaic remnant whose monolithic shadow menaces to engulf the myth of civilization like a prophecy of decay, a dream from which the Human has to awake and yet still lingers over its eyelids. But, like in the traditional adagio from the Zhuangzi, it is difficult to tell if the awakening of the human is a mere butterfly's dream. Yet, the more our comprehension of the human behavior processes proceeds, the more this *Sancta Sanctorum* of consciousness gets explored, the more this notion of Free Will becomes tenuous.

This framework is useful to comprehend the particular ambivalence found in evolution narratives epitomized by Woodard in the epistemological analysis of the body horror and zombie apocalypse genres (2013). Both these topics represent emblematically the disquieting perspective of a leak of the organic into our culturally-sanitized, machine powered, world. A leak that soon threatens to submerge it. In both scenarios an invisible enemy, like a parasite or a pathogen, invades and twists the autonomous human consciousness, disempowering the mind and turning the body into nothing but "a bloody node into an infrastructure of infection" (Woodard, 2013: 28). As observed by Woodard, we still haven't left a "demonic" conception of nature (Ivi), as parasites and pathogens, like demons unseen, threaten to possess and violate the *Sancta Sanctorum* of Agency, consciousness. In this framework of vulnerability we can better understand the tenets of AI Apocalypticism as a way to escape this invasive intimacy and close in a secure space the whole of the world-image that comes with the notion of a disembodied, nuclear consciousness. Yet, as shown by the many worries following the development and implementation of the AI, it is evident that the category of the machine is not exonerated by the same biophobia characteristic of our perception of the organic, as the two concepts intermingle and overlap.

The need to discern and define ourselves has been a distinctive staple of our kind since it began its rise to the vanguard of the primates' prominence some 7 million years ago. This need is symptomatic of our most precious characteristic, self-consciousness, which possession long fueled our pride as a unicum amongst other beings. Yet, over a long history of inquiry over it, not only this most precious pearl in the diadem of humanity remained elusive like the emperor's clothes, but what we understood about it began to paint a profoundly different picture from what the originally expected God-Given "out of jail" card.

In fact, Intelligent behavior, similar to consciousness emerges everywhere, both in machines and animals alike (Woodard, 2013). Long held tenets of human specialness are deflowered of their godly-bestowed attributes to become the fruit of a blind genetic babbling. At the same time, machines and robots that evolved from that simple lever that managed to let us lift the world the first time are now menacing to become autonomous enough to lift us along with the world.

In *Natural Born Cyborgs* (Clark, 2004), philosopher Andy Clark emblemizes the similarity between ecological and technological porosity with the example of the



disquieting genre defining art of Stelarc. In 1982, at Hosei University in Tokyo, Stelarc showcased a groundbreaking performance featuring a third hand controlled by EMG signals from his legs and abdomen. This electronic prosthesis, seamlessly integrated into his body, exemplifies Stelarc's exploration of the interface between body and machine. Yet, again Stelarc's work challenges the traditional notions of embodiment, pairing the third hand with his "Involuntary Body" performances (ivi: 300). Here, distant agents manipulate his biological body via muscle stimulation systems. This juxtaposition highlights the fluid boundaries of control: while Stelarc effortlessly commands the third hand, he becomes subject to external influence in the "Involuntary Body" performances. As shown by this example, humankind has already entered the phase of "preventative and prosthetic" (Lem, 2014: 301) adjustment to its own physical limits. If humankind evolves changing the environment around itself, then it is just impossible to change the world around it without changing itself, as all beings are inextricably integrated into their environment.

As aptly described in the words of futurologist and essential sci-fi writer Stanislaw Lem:

This ability, which penetrates the micro and macro universe with its technical tools, all the way to its furthest visible "*pantocreatic*" limit, does not touch the human organism itself. Man remains the last relic of Nature, the last "authentic product of Nature" inside the world he himself is creating. This state of events cannot last for an indefinite period of time. The invasion of technology created by man into his body is inevitable (ivi: 300).

As pointed out by George B. Dyson in his book *Darwin Among the Machines* (1999), already at the beginning of this evolutionary conundrum, the English polymath Samuel Butler, amongst the fiercest evolution enthusiasts and acutest critics of Darwin, had observed how human and machines are intermingled in a singular co-evolving dynamic. Some of his statements burn with the flame of prophecy as he contemplates, foreshadowed in the roar of the locomotive, humankind as just a biological humus for the new technologic Cambrian ready to explode. As he muses to the lack of imagination of his contemporaries, unable in connecting the technological forms to the whole of natural history, he anticipates the amazement of computer biologists like Thomas Ray beholding the software organisms of his project *Tierra* evolve, mutate and migrate in an artificial environment (ivi). More strikingly, he observes how machines will be integral in the evolution of man as both worlds become organically entangled. His vision is not one of reciprocal conquest but of organic symbiosis. In his diaries, often the Victorian visionary notes that as an organ is just an internal machine, thus a machine is an external organ so, he asks, is it really possible to tell the difference? In commanding a machine we act as its organs, we are its senses, its immune system when we repair it, and an external reproductive system as we produce it. This integral, symbiotic vision is useful in redefining evolution not as a vertical race toward transcendence, but as an horizontal, complex and dynamic embedded plane of reciprocal transformation, like a root system of which we are just an ephemeral, anonymous sprout.



3. Thanatopsis: Scientific discourses and Spiritual practices

As in the last section we dealt with the idea that the world is not ending, but changing with our own perception of ourselves, here we will discuss how, in the same way, although humanity is not necessarily on the brink of extinction, yet the Anthropos as a concept have always been no more than a ghost. The choice is between chasing our ghostly transcendence and, with the transhumanist, imagine that salvation lies in hunting a better machine than this biological body or, accepting our ephemeral embeddedness, discover that there were no ghosts nor bodies to start from.

This perspective was already advocated by anthropologist and cybernetic Gregory Bateson. As argued by Bateson, who often directly attributed his scientific intuitions to poets like William Blake or the more mystical works of Carl Jung, the notion of Aesthetic Unity is a necessary mean to acquire the "Systemic Wisdom" (ivi: 442) and to evade the dichotomizing views already discussed and move the first steps to what he calls the Ecology of Mind (ivi). In the words of the author:

We are beginning to play with ideas of Ecology, although we immediately trivialize these ideas into commerce and politics, there is at least an impulse still in the human breast to unify and thereby sanctify the total natural world, of which we are. [...] I hold to the presupposition that our loss of the sense of aesthetic unity was, quite simply, an epistemological mistake. I believe that the mistake may be more serious than all the minor insanities that characterize those older epistemologies which agreed upon the fundamental Unity.
(Bateson, 1979: 18)

The importance of this concept may be synthesized in the impossibility to understand human consciousness or any kind of behaving system as a substance, as a something in itself. Systems are conceived as open, integrated and reciprocally dependent: individual psychologies thus emerge from specific societies that develop as specific bio-cultural niches that, again, shape back the environmental and even planetary processes. In similar fashion, neuroscientist Daniel Dennett argues against the idea of a central self, emphasizing instead a coalition of processes - neural, bodily, and technological - that collectively form what he terms the "soft self." This concept suggests that the self is not a distinct essence but rather an ongoing narrative constructed by various elements. Analogous to a pile of sand settling into a stable arrangement, the self organizes through stable coalitions of biological and non-biological elements. The mistaken belief in a central, slim self blinds us to our true nature as distributed, decentralized beings intimately connected to our context, culture, environment, and technology (Clark, 2004: 138).

These core ideas are essential in shifting epistemological perspective from the single, incarnate, individual to the complex intertwined processes from which it emerges. The psychological importance of this shift has been supported by the empirical studies of neuroscientist Andrew Newberg, whose research has led to the foundation of a growing field of study called Neurotheology (Newberg, 2018). Neurotheology is the last development of the bio-structuralist project developed by



Evolutionary Anthropologist Eugene d'Aquili and It seeks to clarify the subjective phenomenological field traditionally related with mystical and religious experiences in a neurological, systemic and evolutionary framework. The concern of this multidisciplinary enterprise is not, as psychology has tried since its conception, to demystify the religious in the psychopathological, but to analyze the adaptive function of this phenomena in the broader context of the brain cognitive processes. Neurotheology is particularly relevant in this context as, at its core, it stresses the notion that science is neurologically indistinguishable from religion, as they are both founded on the same "Cognitive Imperative" (Ivi: 195) of connecting and assembling patterns of recurrences into vaster narratives that enable pro-active relationships with the environment (Ibidem). This framework is useful to substantiate the transformative potential inherent in mystical experiences (ME) as they can be considered an important starting point to analyze the possible positive effects of implementing a wider notion of subjectivity.

ME are particularly profound states of consciousness, often obtained through meditative or rousing practices or, alternatively, through the assumption of psycho-active substances. Yet, not all Altered Conscious State can be considered properly Mystical. In fact, ME are mostly characterized by a profound unbinding of the regulatory processes of the self-image, often culminating in a merging with what is canonically perceived as a boundless unity that transcends corporeal and egoic limitations. This holistic expansion engenders a sense of universal selfhood, revealing the fragility of a strict dichotomy between subjective inner experiences and objective external perceptions. Newberg's neurological research has observed, analyzing voluntary subjects with PET⁴ technology, how this phenomenon of unity correlates with reduced activity in the parietal lobe, the locus for self-conception and spatial cognition (ivi: 305). As sensory inputs diminish, the parietal lobe's ability to dynamically locate and distinguish self and space is compromised, thus leading to this feeling of de-materialized perception (ivi: 306). As observed by Newberg, after particularly intense ME, people tend to have long-lasting transformative effects in their epistemology, marked by a renewed sense of meaning, reduced anxiety and an overall perception of having progressed in what Newberg defines the Unity Continuum (ivi: 298). As many of the narratives that emerges as a resistance against the rise of a new ecological paradigm for human selfhood insist in maintaining and re-consolidate an individual-based norm of subjectivity, amplifying in the process the resistance toward alternative views⁵ and incrementing the stress of feeling the original worldview under siege, the neurological insights that substantiate neurotheology may reveal themselves key in implementing the discovery of the Ecology of Mind as a form of therapeutic practice.

The positive psychological effects of this experiences have also, as discussed by philosopher Chris Letheby (2021), in its analysis of Psychedelic Augmented Psychotherapy, another important consequence in the dialogue between science and



⁴ Positron Emission Tomography.

⁵ As discussed in the notion of Ecological Horror in the previous section.

spirituality, as the proven effects of ME emphasizing the core features of “unselfing” reveals a genuine phenomenon, demonstrating that transformative practices can be described as 'spiritual' without requiring metaphysical beliefs. This is particularly important to address a common criticism made to this more Mystically-inclined perspective called “comforting delusion objection”.

This critical stance, emblematic of the complex internal struggle of science with its own myth, accuses this field of study of appositely concocting a consolatory narrative that seduces with the same appeal of religion, thus, being helpful but not true. This critique is particularly relevant as it poses to question the viability of a synthesis between scientific and religious epistemological frameworks. If this tenet is true, in fact, all kinds of epistemological systems that take into account the phenomenology of the spiritual into the subjective and social dynamics should be viewed as inherently metaphysical, thus undeserving of scientific inquiry outside of a reductionist context. In agreement with Newberg, Letheby observes how the transformative power of practices concerned with spiritual understanding is to be found in the biological processes of self-maintenance of the brain, thus being intrinsic to the embedded nature of consciousness. Thus, undervaluing the subjective phenomenology in which these systems express themselves would be, in essence, much more metaphysical than the supposed consolation these epistemological frameworks are accused of promoting. As said in the beginning, this line of argument is mostly symptomatic of the complex internal struggle that characterize the epistemology of science and yet, this fields of study, with their strict scientific inquiries, illuminate the intricate dialogue inherent social and biological influences, not abandoning, but rather nuancing reductionist approaches. These emerging fields serve as indispensable tools for reconciling the disparate narratives that fracture worldviews, unveiling the diverse outcomes stemming from an understanding of how various beliefs sculpt the shared physio-psychological architecture of the human brain.

Cultural psychiatrist Laurence Kirmayer is another leading proponent for the necessary recognition that individual and collective narratives, deeply entrenched within cultural fabrics, profoundly shape subjective experiences, expressions, and therapeutic journeys amidst mental and emotional turmoil (2015). Rooted in an ecological perspective inspired by Bateson, his model acknowledges the multifaceted interactions characterizing individual psychology within socio-environmental contexts. It expands upon traditional ecological frameworks by integrating notions of embodiment, enactment, embeddedness, and extension, thereby encapsulating the diverse layers of organization inherent in the bio-psycho-social continuum (ibidem).

Through this lens, Kirmayer elucidates how the body's physiological substrates intricately shape cognition, behavior, and subjective experience, engendering iterative cycles of interaction within the socio-environmental milieu. Thus, as showed by Newberg and Kirmayer, if the potential of the Eco-Social approach has to be found in promoting a feeling of connectedness, easing the opening of the personal into the collective both to promote healing and to ease and comprehend the source of suffering, reconnecting this narrative with the Eco-systemic, embedded nature of



what is perceived as “the divine” may be a way to re-conceptualize and better live or newly discovered intimacy with the world.

Environmental scientist Tyler Volk in his work *What is Death?* (2002) gives a perfect example of the possibilities that emerges in comprehending the narrative potential of binding together scientific facts with mystical meditation as he elucidates the benefits that can emerge – in life – from “a secular cosmology of death” (ivi: 10), and advocating a monist, materialist framework that eschews the necessity of relegating consciousness to a purportedly more secure realm of existence. As he observes, embracing the ecosystemic awareness of scale and cycles enables to develop what he describes, in line with Newberg, as “a sense of gratefulness” toward transience. In ecologically transcending individualistic notions of self and even species, this viewpoint fosters a sense of sharing and transformation. Death operates at the organismic level but is “perceived” differently at higher ecosystemic and cosmological scales, manifesting as a sharing of elements and information akin to cultural dissemination or genetic exchange. In this systemic framework, individuals are like the momentary gravitational configurations that give the ephemeral – yet long lasting – shape of planetary systems, nodes within a larger network, threads shred from an old dress to be tied again in something new. Employing ecological paradigms, Volk delineates the profound symbiosis wherein death yields sustenance for life, elucidating the intricate mechanisms by which organic matter cycles through ecosystems.

A pivotal insight within Volk’s *Thanatopsis* is the portrayal of a cyclical dynamic, wherein death serves as a catalyst for life’s perpetual renewal. Central to this metaphor is the concept of recycling, wherein deceased organisms contribute to the regeneration of life through intricate ecological processes. Volk illustrates how biological recycling, facilitated by organisms such as worms and bacteria, transforms organic matter into essential nutrients that sustain subsequent generations of life. By emphasizing the pivotal role of recycling, Volk underscores the profound impact of death on global productivity, asserting that without this process, life would languish at a mere fraction of its current abundance. Moreover, he elucidates how the management of death by living organisms amplifies the vitality of ecosystems, highlighting the interconnectedness of life and death within the broader biospheric framework. From the decomposition of organic detritus to the global flux of elemental constituents, Volk unveils the sublime choreography by which death fuels the vitality of the biosphere.

Volk’s vision of a metabolic mystique is not only a powerful and compelling metaphor, but also underscores the necessary passage, akin to a collective *Nekya*, from the fearful perspective of ecological horror to a more accepting understanding of our transient place in a vast process of reconfiguration and transformation.

In our survey, we tried to underscore the imperative for a comprehensive understanding of Global Warming within the broader context of a multifaceted and indispensable renegotiation of the human framework with its historical underpinnings. The different narratives scrutinized herein serve as indicators of the psychological resistance to this process, and particularly, the difficulties of coming to



terms with the sometimes frightening consequences that notions as embeddedness have on long held staples of our worldview. This profound epistemological shift affects not only our understanding of the Ecology around us but also of the ecology inside us. We argue that embracing unconventional yet fascinating new paradigms, although difficult, may present an unparalleled opportunity for change and metamorphosis, as social change is possible only in the context of a change in our shared imaginary. As evidenced by the psychiatric and psychoanalytic framework of many of the authors here discussed, addressing the mythopoetic and linguistic contexts within ecological discourse plays a crucial role in facilitating the collective processing of identity-related trauma arising from the tension between newfound ecological awareness and entrenched worldviews. An analysis of the concept of embeddedness, thus, may serve as a potent remedy to counter both the escapist impulse to seek transcendent solace in long held paradigms and the paralyzing effects of the impending sense of ecological doom. Consequently, the examination of the interplay between religious and scientific perspectives should not be viewed as a rejection of empiricism or a retreat into the ivory tower of mystic immobilism, but rather as an elucidation of how cultural and spiritual dimensions, integrated within a holistic, non reductive and biologically grounded framework, can address at their core the symptoms of social inertia that manifests in the resurgence of the apocalyptic imaginaries. Understanding science as a spiritual practice and spiritual traditions as mechanisms for navigating the dynamic relationship between consciousness and its eco-cultural context becomes thus essential in elaborating the new toolkits of social and political practices to further political and social action.



Bibliography

- Bateson G. (1986) *Steps Toward an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Laham (MD), Jason Aronson Inc.
- Clarke A. (2004) *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, Oxford University Press.
- Dodds J. (2012) *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos. Complexity Theory, Deleuze, Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, London, Routledge.
- Dyson G.B., (1998), *Darwin Amongst the Machines: the evolution of global intelligence*, New York, Basic Books.
- Freud S. (2010) *Civilization and its Discontent*, New York, W. W. Norton & Company.
- Geraci R.M. (2012) *Apocalyptic Ai: Visions Of Heaven In Robotics, Artificial Intelligence, And Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Kirmayer L. Lamelson R. (2015) *Re-Visioning Psychiatry: Cultural Phenomenology, Critical Neuroscience, and Global Mental Health*, Cambridge University Press.
- Margulis L. Sagan D. (2002) *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books.
- Morton T. (2013) *Hyperobjects Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Newberg A. (2018) *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*, New York, Columbia University Press.
- Letheby C. (2021) *Philosophy of Psychedelics*, Oxford, Oxford University Press.
- Rorty R. (2004) *Philosophy as a Transitional genre. Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press. pp. 3--28.
- Roszak T. (2001) *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*, Phanes Press.
- Sulloway F. J. (1996) *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, Boston (MA), Harvard University Press.
- Volk T. (2007) *What is Death?: A Scientist Looks at the Cycle of Life*, Wauwatosa, (WI) Trade Paper Press.



Alessandro Gelao
Re-Envisioning Embeddedness

Woodard B. (2012) *Slime Dynamics: Generation, Mutation and the Creep of Life*, UK, Zero Books.

Wulf A. (2016) *The Invention of Nature: Alexander Von Humboldt's New World*, New York, Vintage Books.





Eppur si muore

Lucilla Mininno

l.mininno@unidarc.it

Università per Stranieri Dante Alighieri (RC, Italia)

Giovanni La Fauci

giovanni.lafauci@hotmail.com

Università degli studi di Messina



Abstract

And yet we die

Starting from the hypothesis that the social effervescence around the environmental emergency is, today, closer to *chatter*, to a *covering escapism*, to that *escape* whose function, according to Heidegger (1976), would be to distract us from what is stirring in the deepest nocturnal currents of the social imaginary, we will try to link the theme of the environmental apocalypse to the material principle common to every living being: the body. Compared to its possibilities of transformation and existence today, the human body remains the most concrete limit to the attainment of any possible *utopian place* (Plessner, 1975). With reference to the recent cinematographic works of Valdimar Jóhannsson (*Lamb*, 2021), Ruben Östlund (*Triangle of sadness*, 2022) and David Cronenberg (*Crimes of the Future*, 2022), we will try to show how artistic production is able to anticipate all the transformations of the body, the evolution of its images in relation to its nature, offering us an ever-new vision of the precipice that awaits us all and indistinctly: the end of the body.

Keywords

Chiacchiera | *Utopischer Standort* | Digital Virtuality | Cyberspace | Community

La moderna sensibilità ecologica e animalista è la prova della difficoltà di considerare il mondo umano separato, se non addirittura avverso, a quello della natura.

Gianpiero Vincenzo (2021)



Quando, nel 1928, Max Scheler descriveva *la posizione dell'uomo nel cosmo*, offriva alla filosofia e all'antropologia un fronte comune di ricerca che avrebbe prodotto profonde implicazioni sulle scienze sociali. L'idea che il filosofo tedesco contribuiva in maniera massiccia a chiarire, com'è ormai noto, è quella peculiare *eccentricità* che designa l'umano come quell'essere *illimitatamente aperto al mondo*¹, quindi capace di sfuggire al consueto perimetro che Madre Natura sembra aver disegnato attorno ad ogni forma vivente. Arnold Gehlen, qualche anno dopo, si spinse ad affermare che *Der Mensch* (1940), nel suo stato di natura, è un essere deficitario, non definito, e sarebbe stato *da gran tempo eliminato dalla faccia della terra* (Gehlen, 1983: 60), se non fosse esonerato da questa *apertura*. Sarebbe dunque grazie a questa peculiare virtù organica che l'uomo non si adatta meramente alla natura che lo circonda, ma opera una distanza «dall'immediatezza esterna e interna alla sua corporeità per mediarle all'interno di un proprio mondo» (Marzo, 2022: 26). La sua *plasticità*² lo smarca per così dire dall'arco breve dello stimolo-risposta, offrendogli un prima e un dopo, una ricognizione del passato, una prospettiva sul futuro. Quello umano è, in tal senso, un ambiente ultra sommatorio che perde la sua luce naturale per diventare complesso artificio scenotecnico, una seconda natura, un «*mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita» (Gehlen, 1983: 64-65).

Provando però a inquadrare l'uomo nello scenario naturale come specie tra le specie, si potrebbe dire che quella dote adattativa e creatrice, a lui congeniale e de facto salvifica, altro non è che la sua *costante etologica* (La Fauci, 2022: 178). La facoltà immaginifica è la prova organica sulla quale il sapiens ha fondato tutta la sua capacità di sopravvivenza e finanche la sua evoluzione: in tal senso, l'uomo crede³ di trascendere sé stesso, crea un dipinto nella sua mente e, attraverso la tecnica della vita, traduce tale dipinto in azione. La creatività umana, nelle relazioni della vita associata, è poi strumento di quel processo immaginifico che «fuoriesce dalle interiorità individuali per incanalarsi nelle spirali del pensiero collettivo» (Marzo, 2022: 20-21). Si realizza così lo scenario dinamico che è la vita sociale, uno scenario in perenne bilico, pensato *in vista di* uno scopo futuro (Gehlen, 1983).

¹ Scheler M. (1928), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma, Armando Editore, 1997, p. 146.

² Un interessante approccio teorico alla «plasticità esperienza-dipendente» umana ci è offerto da un recente lavoro di Louis Cozolino, *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*, NY, Norton & Company, 2006; trad. it. *Il cervello sociale: neuroscienze delle relazioni umane*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, p. 83.

³ «E finché crede, l'uomo va sempre a casa» scriveva Helmut Plessner (2006: 368).

Tale dote immaginifica, però, presenta il suo conto. Il riflesso della mente fa presto a diventare un caleidoscopico abbaglio. La fervida scena interiore della nostra immaginazione non coincide mai del tutto con quanto accade *al di fuori* e ciò è fonte di costante frustrazione: la sfera esteriore, il grande artificio scenotecnico che abbiamo contribuito a costruire e condividiamo coi nostri simili e le altre forme viventi, è un dipinto collettivo mai completamente risolto, è una fabbrica aperta *ad libitum*. A partire da una tale delibera, Helmuth Plessner (1975) ebbe l'intuizione che l'esistenza umana si concretizzasse nel tentativo continuo – quanto goffo e irrisorio, si potrebbe aggiungere – di trovare tale, sospirata, unità. Il senso stesso e la dinamica evolutiva dell'esistenza umana restano inghiottiti, come in un vortice, nella frattura generata dal tentativo incessante, e utopico per definizione, di realizzare l'ambiente umano perfetto.

Proprio sullo svelamento plessneriano dell'impossibilità di conseguire la perfetta congruenza tra una sfera interiore e la sfera esteriore, si insinua una possibilità di lettura da declinare nell'odierno rapporto ecologico globale e nell'ingaggio umano con la natura e il destino che l'attende. Sorgono dei quesiti a tale proposito: perché, nella visione di Plessner, il riflesso della mente e la sfera esteriore non potranno mai congiungersi completamente? Perché l'ambiente artificiale perfetto che gli umani contribuiscono a costruire da millenni è da ritenersi *utopico* per definizione? Perché tale incompiutezza si palesa ancora oggi, nonostante quelli già compiuti ci appaiano come traguardi tecnologici e scientifici mai raggiunti prima? La risposta sembra giacere proprio sul terreno organico, quello che condividiamo da milioni di anni con altre specie e sul quale vegeta la nostra rassicurante esistenza artificiale. Quel terreno è la porzione limitata di materia che ci individua: il corpo. La necessità di avere un corpo è la fatale conclusione a cui è giunta tutta una tradizione computazionale della mente ispirata all'afflato cartesiano. Possiamo rinvenire quella zolla organica nella più ordinaria quotidianità: si esprime nel ciclo sonno veglia, nei bioritmi, nel metabolismo cellulare, nelle bilance elettro-chimiche che governano le nostre forme di relazione, nella difesa del corpo per tenerlo in vita, nell'obbligo della nutrizione, nella sopportazione di un mal di denti o un'emicrania che condizionano le nostre possibilità di azione, nella cocente delusione amorosa, nelle patologie invalidanti e croniche che affliggono noi e i nostri cari. Così fino alla fine. Quell'angoscia che ci ricorda sistematicamente la nostra *totalità incompiuta* (Cusinato, 2009) sembra risiedere nell'esercizio di un potere organico che attacca entrambe le sfere della nostra esistenza. In prima battuta, se ci si attiene al riflesso interiore della mente, il corpo implica l'ineluttabile diminuzione della nostra potenza di agire. Potremmo dire che è pienamente all'opera l'*affectus* spinoziano del patimento, provocato dalla variazione continua di quel potenziale umano di immaginare oltre i limiti e costatare che non possiamo superarli, in quanto – per dirla sempre con Spinoza – paghiamo il fio dell'essere *automi spirituali* (Spinoza, 1677b, §85). Ma se osserviamo la scena esterna, dove ammiriamo la vitale relazione che si istaura tra il nostro e gli altri corpi, non necessariamente umani, realizziamo subito che siamo in una composizione di corpi e ogni composizione di corpi non può che produrre *affectio* (affezione), quella circostanza che vede un corpo agire e l'altro essere segnato





dalla traccia del primo⁴. Gilles Deleuze, nella sua lezione introduttiva sulle premesse e le dirette conseguenze di *cosa può un corpo*, non ha certo risparmiato la questione, commentando che l'*affectio* spinoziana si impone con potenza ogniqualvolta entriamo in relazione con l'ambiente e coi corpi che lo compongono, dando origine a estese e dinamiche matrici affettive in grado di lasciare tracce. Quel che chiamiamo mente, nella prospettiva deleuziana, sembra essere *una* tra le possibilità del corpo, di sicuro non *la* sola possibilità. L'affezione, continua Deleuze, indica più la natura del corpo *affetto* che quella del corpo *che affetta*⁵. L'incontro con un corpo che sta morendo, o già privo di vita, mostra più l'ancestrale costituzione del nostro corpo (chi è affetto) e del suo destino che non quella del cadavere (chi affetta). Non ci sarebbe dunque da meravigliarsi se, ciò che manca per realizzare l'autentica affezione tra un corpo umano e un corpo macchina, fosse giusto la traccia che di questa relazione dovrebbe permanere sull'hard-drive della macchina, quella traccia che l'essere umano è capace di rielaborare nell'orizzonte interiore di una personale biografia esperienziale, e che invece manca all'algida intelligenza della macchina, in grado solo di elaborare orizzonti razionali, dove ogni traccia è opaca, flusso sordo e muto di segni in una mente che non prova affetti. Una mente, per dirla con Spinoza, che non patisce perché affetta, ma non è in grado di provare affetti. Come farebbe dunque una macchina a *patire* la scomparsa dell'umano che l'ha alimentata? La macchina, in sintesi, non sa di dover morire, ma la morte, ci ricorda Heidegger, è la possibilità di esistenza più propria dell'essere umano e del suo corpo, affermandosi come il dilemma antropologico che agita l'uomo da sempre, impedendo la totale realizzazione del suo sogno artificiale.

Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*. (...) Questa possibilità più propria incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. Se l'Esserci esiste, è anche già gettato in questa possibilità.⁶

Noi siamo corpi che si agitano in un mondo di relazioni, dunque di *affezioni*, che si compiono nell'azione reciproca. Per quanto artificiale possa essere il nostro ambiente, la natura urla dentro di noi, risuona producendo effetti-affetti. Della natura, nonostante tutto, non possiamo liberarci, non finché avremo un corpo. Se ne conviene che è il nostro corpo a produrre uno speciale rapporto con essa, tanto forzato quanto appagante, tanto necessario quanto estremamente conflittuale e, per definizione, incompiuto. Per quanto la si possa contrastare, piegandola ai canoni della nostra artificialità – come quando vestiamo, trucchiamo e imbellettiamo i nostri animali domestici credendo di far loro cosa gradita, o costringiamo un fiume a scorrere dove non avrebbe dovuto – la natura e i suoi effetti concreti ci impongono di

⁴ Cfr. Deleuze G. (2013), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre corte, ed. digitale.

⁵ Scrive Deleuze «Spinoza dice che l'*affectio* indica la natura del corpo modificato, ma implica la natura del corpo che modifica», Cfr. *Ibidem*, § Lezione introduttiva (24.1.1978).

⁶ Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 306.

far parte di essa, e con essa, essere parti del tutto. Quella umana sembra dunque una sineddoche in perenne conflitto con sé stessa e con il miraggio del tutto.

Nell'epoca che ci vede martiri e carnefici del cambiamento di questo pianeta, la frattura appare più drammatica quando indugiamo nell'autoritratto di quella mente umana collettiva che si immagina *causa* impotente, solo perché si ritrae come l'unica protagonista della storia naturale. L'ambiente umano vanta, tecnicamente e simbolicamente, più che in ogni altro momento della sua storia, una vasta gamma di alternative di esistenza ben distanti e distinte dai processi e dai cicli naturali terrestri. Non stupisce che, di fronte a questo dominio del diurno, del delirio razionale, della capacità predittiva e dell'efferato esercizio del controllo, l'umanità finisca per rimuginare sul proprio destino e si ritrovi drammaticamente a far parte del destino della Terra che ci ha visti fiorire come specie. È dunque della Natura che ci stiamo preoccupando? O le preoccupazioni per le sue rivolte, i suoi cataclismi, e le conseguenze di questi sulla nostra incolumità, non tradiscono invece dei timori più profondi, notturni *affetti* di quella corporeità che si ritrae smarrita, minacciata da sé stessa, ma alla quale tuttavia non possiamo rinunciare? C'è la concreta possibilità che il rischio ambientale che percepiamo sia, in realtà, una sorta di metafora del fallimento che ci attanaglia rispetto all'occasione, offerta dall'evoluzione della tecnica odierna, di portare finalmente a compimento quel mondo sognato per non estinguerci. Dopotutto, anche a fronte delle gravissime manomissioni umane, tali cataclismi apparirebbero del tutto normali se inquadrati nella lunga biografia di questo pianeta, da sempre costellato da profonde trasformazioni geologiche, processi insindacabili che hanno garantito un equilibrio che necessita della distruzione per rinnovarsi. Tali eventi hanno il potere di scuotere le menti umane perché riflettono il più grande limite alla realizzazione di qualsivoglia utopia: un corpo che possiede ancora un progetto biologico e, alla stregua di un piano inclinato, segue la sua traiettoria naturale.



L'individuo viene a cozzare con la morte: in questa collisione rifiuta la sentenza della natura che pure legge con chiarezza nella decomposizione; le sue opere soprannaturali, che cercano una via d'uscita, lasciano intendere con altrettanta chiarezza la loro opposizione a questa natura. Si sforza di essere un angelo, ma il suo corpo è una bestia che marcisce e si decompone... è uomo, vale a dire inadatto alla natura che reca in sé, dominandola ed essendone dominato. Questa natura è la specie umana che, come tutte le specie evolute, vive della morte dei suoi individui: vi si intravede non soltanto un'impossibilità esteriore e generale dell'uomo di adattarsi alla natura, ma anche un'intrinseca impossibilità dell'individuo umano di adattarsi alla sua specie. (Morin, 2021: § Introduzione generale, Cap. II)

La fortunata serie britannica *Black Mirror* (2011-2022) ha saputo raccontare, con lente distopica, come le odierne tecnologie informatiche ci forniscano il sogno di trascendere la finitezza del corpo. Le nostre vite e le tracce che di noi consegniamo ogni giorno (consapevolmente?) alla potenza di calcolo degli elaboratori, non solo diventano riproducibili con algoritmi sempre più sofisticati, ma implementabili per

mezzo di codici in costante aggiornamento. In definitiva, potremmo sognare i sogni che vogliamo. Basterebbe elaborare l'enorme mole di tracce audiovisive e dati biometrici, archiviati e condivisi nel cloud o sui social network, perché sia possibile farci resuscitare. Una volta deceduti, potremmo d'un tratto riapparire su uno schermo e dire frasi che non abbiamo mai pronunciato, ma che pure ci appartengono. Tutto questo è già una realtà. In tal senso, una forma tangibile di immortalità simbolica è già in piena opera. Non dobbiamo nemmeno sforzarci di immaginarla, la nostra immortalità: è qui tra le nostre mani, di fronte ai nostri occhi, forte nelle nostre orecchie. Il sogno è ormai presente nel riflesso della mente collettiva.

Eppur si muore, si muore di un corpo che è soggetto alla gravità e all'entropia dei sistemi naturali, al pari di ogni altro corpo su questo pianeta. Il suo destino è il precipizio. Non serviranno decine di sedute di chirurgia estetica, brillanti protesi in titanio, complesse tecniche di trapianto e migliaia di trasfusioni, a tenerlo in vita per sempre. L'invecchiamento cellulare è necessario ai turn over della biosfera. Lo sforzo richiesto per tenere in vita un essere umano, in termini ecologici, è enorme. E non si traduce solo in un "costo" per la collettività. Si tratta di una complessa strategia di riduzione dell'entropia che governa ogni processo naturale. Quella umana è una specie a bassa entropia. Ma c'è un'affezione più profonda, autentica, e questa, talvolta, ci indicherebbe di lasciar andare il sofferente al suo destino, piuttosto che contrastarne la caduta. Soprattutto quando si è consapevoli che il destino del morente è appeso a un filo, ma fuor di metafora, giacché materialmente attaccato alle macchine che lo tengono in vita. Ecco allora insinuarsi il fallimento di ogni futuro scopo, la pianta sempreverde dell'angoscia umana. La promessa di raggiungere l'*utopischer Standort* (Plessner, 1975) finisce, così, per essere infranta in ragione del nostro stesso corpo. Proprio quando ci sembrava di aver raggiunto lo spettacolare miraggio dell'immortalità, plasmando i nostri corpi *in vista del* futuro scopo, ora la Natura ci minaccia, ci rigetta via come la risacca di un'onda, mostrandoci il nostro più grande limite: la caducità del corpo.

Proseguendo nella prospettiva di una sociologia del profondo, cercando, cioè, di scavare tra le manifestazioni ed evoluzioni dell'immaginario sociale, per giungere ai nodi archetipici dell'odierna questione ambientale, si può, quindi, sostenere che preoccuparsi per il destino della Natura, significa, in sostanza, essere protagonisti di un'affezione collettiva: essa ci *indica* la posizione finita che abbiamo nel cosmo e, al contempo, *implica* la Natura che modifica, che affetta. Da qui l'angoscia pervasiva di un'apocalisse ambientale imminente che estinguerà il corpo e ogni sua possibile, e futura, affezione.

Come alcune produzioni artistiche rivelano, e che analizzeremo a breve nell'orizzonte contemporaneo, si ha la netta sensazione che il corpo chieda il suo riscatto, proprio ora che la battaglia sembrava più che mai vinta dalla *società della mente* (Minsky, 1989). Lo sconcerto di fronte ai potenziali cataclismi e l'ammissione del senso di colpa per essere stati complici di tutto questo, è la veste esasperata con cui (ri)elaboriamo la paura di ammettere che il corpo resta, sempre, l'unica realtà che ci rende umani. L'ecologismo diventa, allora, quella che Martin Heidegger ha definito



chiacchiera, un modo per evadere dal faccia a faccia con l'estinzione del corpo. Contestualizzando il pensiero più che mai attuale del filosofo tedesco, l'ecologismo finisce per essere l'ennesima espressione di un'umanità che pratica una psicoterapia collettiva della *paura*: l'*Esserci*, ossia l'essere umano in quanto ente *gettato* nel mondo, nello scenario terrificante di un'apocalisse ambientale è rapidamente assorbito dal mondo naturale e, sentendosi parte di esso, vive l'affezione autentica dell'incontro con la Natura. Come affrontare il trauma se non con il potente palliativo della parola? La società delle emergenze finisce così per perdersi in sproloqui che nascono dal sentito dire e che si traducono in una chiacchiera continua. Si tratta di un'«attività» *sfrenata* (Heidegger, 1976: 223), uno stordimento che imprigiona la chiacchiera in sé stessa. L'ecologismo, secondo tale prospettiva, non diventa altro che una *deiezione*, un'*evasione coprente* (Heidegger, 1976: 311), una *fuga* (Heidegger, 1976: 231), una grande animazione collettiva che si agita intorno al nulla, perché di fatto non produce nulla. Il simposio globale sulla paura di una catastrofe ecologica imminente è indizio, per dirla con Heidegger, di un'esistenza inautentica, è il modo in cui l'umanità fugge dal trauma che gli impone il vero soggetto e oggetto di ogni affezione: il corpo, nella sua finitezza.



FIG. 1 – A sinistra, *Discobolo* di Mirone di Eleutere, 455-450 a.C., copia marmorea di epoca romana (Lancellotti). A destra, *Heimat*, scultura in bronzo di Aron Demetz, 2010.⁷

⁷ Se il *Discobolo* di Mirone incarna un'idea del corpo umano come specchio della perfezione innata della Natura all'opera, dove l'armonia è affezione percepibile e sensibile suggerimento di pace interiore, i bronzi e i legni di Aron Demetz sono frutto di un immaginario contemporaneo, segnato dalle contraddizioni dell'odierno rapporto uomo-natura, dove il corpo è materia fragile, ferita, soggetta all'invecchiamento naturale. La differenza nella composizione delle figure e nella materia degli artefatti rivela diverse

L'Arte e il baratro del corpo

Una certa produzione artistica, precorrendo il fondo delle questioni ecologiche, sta già elaborando temi di ricerca che presto arriveranno sui tavoli del dibattito scientifico e tecnologico. Non si può trascurare che il campo di battaglia dell'Arte, in particolare del Cinema, su cui ci si vuole concentrare in questa sede, si stia popolando di figure e storie nelle quali la natura è *limite* impenetrabile, barriera ad ogni definitiva possibilità di compimento del luogo utopico, storie in cui il "naturale" interviene come ontologia del corpo.

Nella storia della cultura umana non esistono esempi di un consapevole adattamento dei diversi fattori della vita individuale e sociale alle nuove estensioni, se non negli sforzi deboli e periferici degli artisti. Essi raccolgono il messaggio della sfida culturale e tecnologica decenni prima che essi incomincino a trasformare la società. Dopo di che, costruiscono modellini o arche di Noé per affrontare il mutamento che si prepara. «La guerra del 1870» diceva Flaubert «non sarebbe stata combattuta se la gente avesse letto la mia Educazione sentimentale.» (...) per usare le parole di Wyndham Lewis, «l'artista è sempre impegnato a scrivere una minuziosa storia del futuro perché è la sola persona consapevole della natura del presente». (McLuhan, 2015: 78)



Il cinema, quando non è pura inchiesta, si libera infatti dall'obbligo della rendicontazione e della restituzione accurata dei fatti, per lanciarsi invece nella pura intuizione poetica, in grado di anticipare orizzonti umani in cui il dilemma del corpo ribolle sotto la superficie visibile, dilemma di cui *l'esserci* non sembra ancora consapevole, tanto ne è coinvolto. Mentre la vita sociale si logora nella *chiacchiera* dell'ecologismo, allontanandosi via via dal punto di non ritorno, emerge una cinematografia che punta dritto al cuore della questione: il corpo messo in scena da certi autori si sostituisce a frane e inondazioni, ricollocandosi prepotentemente al centro del dibattito sul "naturale", scavalcando ogni bagarre ambientalista. Si tratta di una cinematografia che sta realizzando, davanti ai nostri occhi, il superamento di tutta una corrente filmica d'ispirazione apocalittica, non solo quella da milioni di incassi, declinata esplicitamente sulla catastrofe ambientale, ma anche quella popolata da una teoria di mostri, alieni e intelligenze artificiali che irrompono *da fuori* per sterminare la razza umana e che raccontano, invece, un fallimento del mondo artificiale umano dall'*interno*. Quello mostrato in queste opere non è più il corpo che si stringe nelle danze macabre di tante pitture, trasversali a epoche e mondi, danze in cui l'immortalità simbolica era ricostruita nell'affezione condivisa di un comune stato. La minaccia che ci attende non viene più *da fuori*. È il corpo a produrre l'abisso, perché assediato da una soggettività ormai esausta che si affanna nel costante esercizio autologico.

immagini dell'uomo, circa il suo posto nel mondo. Immagini profondamente diverse, se non diametralmente opposte.

Le opere prese in esame suggeriscono una via: ridefinire la società umana a partire dal corpo e, da qui, ricostruire un'idea di realtà che è innanzitutto istanza di corpi in azione reciproca. Pertanto, si è scelto di trattare quelle opere capaci, in modo esemplare, di indagare la nostra fragile corporeità e le dinamiche contraddittorie che essa innesca. In particolare, si è trattato di elaborare una trilogia del corpo strutturata lungo tre direttrici: quella *natura-corpo*, quella *corpo-corpo* e quella *corpo-natura*.

Se *Triangle of sadness* (2022) di Ruben Östlund esibisce, in modo rocambolesco e tragico, la vittoria che la natura esercita sull'uomo, *Lamb* (2021) di Valdimar Jóhannsson ci offre uno spaccato inquietante del precipizio prodotto dall'inattesa ibridazione col naturale-animale, mentre *Crimes of the Future* (2022) di David Cronenberg ritrae un'umanità che sperimenta una serie di mutazioni biologiche di origine indeterminata, ridisegnando, a partire da nuovi corpi, un'idea completamente nuova di realtà. Si tratta di opere che, superato il malessere ormai consumato verso intelligenze aliene o macchiniche e problematiche dichiaratamente ambientaliste, riportano con forza il fuoco di ogni riflessione sull'origine stessa della sottomissione al naturale, cioè il protagonista ancora vivo dell'ambiente artificiale umano, il nostro corpo e le sue possibilità di trasformazione.



FIG. 2 – Fotogramma da *Triangle of Sadness* di Ruben Östlund (2022). Il capitano Thomas e l'interprete Darius cercano di mantenere un contegno durante la tempesta, facendo i conti con la gravità.

L'opera di Östlund si fa beffa del modo in cui la chirurgia estetica, sprezzante del dato naturale, etichetta il triangolo di rughe che si forma, insinuandosi tra le arcate sopracciliari, quando il volto è crucciato dall'*annoyance* esistenziale, imprimendo all'intera espressione facciale un velo costante di tristezza, appunto. L'artificio della chirurgia estetica ambisce, secondo Östlund, ad eliminare l'espressione autentica di un disagio che l'essere umano produce inevitabilmente nell'incontro col mondo, in quanto essere capace di affezione, anelando un'imperturbabilità che poco ha a che fare coi volti limpidi e marmorei della Grecia classica. Radicata già nel titolo, l'attenzione al conflitto tra forma naturale e intervento artificiale permea tutto il film

di Östlund, la cui *ouverture* ritrae uno degli emblemi della modernità, quello della moda, che, per antonomasia, è il laboratorio dell'utopia corporea. Quello della moda, è un corpo dato in pasto a giurie umane, un corpo che deve impressionare con le sue movenze, che deve interpretare e farsi espressione di sentimenti grossolani tipici della vita frenetica delle ricche metropoli occidentali, un corpo il cui volto deve essere liberato da ogni angoscia per lanciarsi nel sogno sfavillante dell'emancipazione da ogni disagio.



FIG. 3 - Fotogramma da *Triangle of Sadness* di Ruben Östlund (2022). Durante il set fotografico, il corpo del modello è sfregiato per esigenze performative.

Nel film, lo scarto con l'idealizzazione del corpo, distratto dalle affezioni e precipitato nell'aporia delle relazioni, viene prodotto dalla scena di un enorme yacht ormai in alto mare, dove una coppia di modelli e influencer è ospite di una crociera di lusso, insieme a una manciata di persone estremamente ricche. La vita sullo yacht si consuma tra capricci a tavola e la boria della carriera, dell'assoluto controllo sulle proprie finanze, sui subordinati e gli inservienti. Il ritmo quotidiano ruota intorno allo sfoggio di denaro e potere, allo spreco di cibo, all'inarrestabile successo del capitalismo, all'importanza della prestazione sessuale e politica.



FIG. 4 – Fotogramma da *Triangle of Sadness* di Ruben Östlund (2022).

C'è l'intera tavolozza dei toni saturi e patinati dell'ambiente artificiale contemporaneo, quando una tempesta arriva a sconvolgere l'elegante cena riservata ai ricchi ospiti, costringendoli a fare i conti con la miseria più totale del loro corpo, violando ogni formalità. Östlund non si concentra sulla tempesta, non focalizza perciò il racconto attorno alla questione strettamente ambientale, il suo non è un discorso sulla lotta dell'uomo contro la natura, ma sugli effetti che la potenza di questa produce sulla sanità dei passeggeri, alle prese con la gestione, attraverso tecniche di contenimento suggerite loro dall'equipaggio, del disagio corporeo e del suo infelice equilibrio fisiologico. Da uno stato di controllo dell'emergenza, che passa anche attraverso il tragicomico contegno che gli ospiti cercano di mantenere, si procede vertiginosamente verso il disfacimento di ogni regola e ogni garanzia. La reazione dei corpi fa da specchio a una natura implacabile, sorda a ogni appello di salvezza. Una natura *matrigna*⁸, indifferente al destino umano e alla costruzione sociale di ogni argine che ne impedisca la realizzazione, ivi compresa la goffa gestione dell'emergenza. La Natura è dentro e fuori i corpi, li pervade e urla sottraendo loro ogni possibilità di controllo. Sono corpi alla deriva, alle prese con le loro stesse deiezioni.



FIG. 5 – Fotogramma da *Triangle of Sadness* di Ruben Östlund (2022). I superstiti si ritrovano su un'isola sconosciuta. Non hanno contatti col mondo.

Ricalcando l'epilogo di *The Meaning of Life* dei britannici Monty Python, in cui il corpo del personaggio esplode dopo aver ingurgitato una mentina che conclude un pasto esageratamente abbondante, i corpi degli occupanti dello yacht di Östlund tornano alla radice di ogni sottomissione. Si scompongono, si frantumano, perdono

⁸ «La natura non ci ha solamente dato il desiderio della felicità, ma il bisogno; vero bisogno, come quel di cibarsi. Perché chi non possiede la felicità, è infelice, come chi non ha di che cibarsi, patisce di fame. Or questo bisogno ella ci ha dato senza la possibilità di soddisfarlo, senza nemmeno aver posto la felicità nel mondo. Gli animali non han più di noi, se non il patir meno; così i selvaggi: ma la felicità nessuno» scriveva Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*, il 27 maggio del 1829, anticipando di un secolo l'antropologia filosofica di Scheler (1928) e, successivamente, di Gehlen (1940).

tutto quanto è di artificiale in loro. Si dilaniano nello spasmo, fino a morire, dispersi e ingoiati dai flutti.

È interessante notare che la crociera, di fatto, non terminerà a causa della tempesta, ma per l'intervento di un gruppo di pirati che, una volta scampata la furia delle onde, prende d'assalto lo yacht alla deriva. Östlund pone, prima, l'essere umano al limite del suo abisso, evidenziando la pochezza delle sue difese al cospetto della natura, e poi, si fa scherno della sua evasione coprente, delle sue chiacchiere: saranno gli stessi pirati a concludere il lavoro, affondando la lussuosa imbarcazione, e i suoi personaggi, con gli stessi esplosivi che i ricchi armaioli in crociera hanno commercializzato. L'artificio umano messo in scena da Östlund è una lama a doppio taglio, una moneta che da un lato mostra la ricchezza e dall'altro la più profonda miseria. I pochi naufraghi si ritroveranno su un'isola. A comandare adesso, con sagacia animale, è l'unica donna che sa procacciare del cibo, una volta esaurite le poche confezioni di *pretzel sticks*: lei è l'unica che sa accendere un fuoco.



FIG. 6 – Fotogramma da *Triangle of Sadness* di Ruben Östlund (2022).

In *Lamb* di Valdimar Jóhannsson, ci troviamo sulla direttrice *corpo-corpo*. La storia è ambientata nelle vastità naturali dell'Islanda, lì dove le case sorgono isolate ed immerse in paesaggi quieti e commoventi, ai confini del nulla, e ha come protagonista una giovane coppia senza figli. Lo scenario naturale è ancora una volta pretesto gestaltico per ritagliare, sullo sfondo, l'incompiuto artificio umano. In questa storia, l'imprevisto si concretizza nel momento in cui, nell'ovile che sorge presso la fattoria dei coniugi, nasce Ada, una creatura che possiede la testa di agnello e il corpo umano.

La donna decide di prelevarla dal recinto e crescerla in casa, secondo costumi umani, come avrebbe voluto fare con quella figlia che ha perduto anni prima. Jóhannsson dissolve ogni intento comico, costruendo, invece, in modo profondamente angosciante, il lento processo di umanizzazione di Ada. La neonata, sottratta al regno animale, diventa una bambina che dorme nella culla, viene vestita, cammina assumendo la posizione eretta. Ma la piccola, che mai pronuncia parola umana, sembra appartenere a un regno che non sarà mai del tutto umano e non è

mai del tutto animale. È un teriantropo, una ibridazione tra un corpo umano e un corpo animale, la cui origine è inspiegabile alla coppia che l'ha presa in adozione.



FIG. 7 – Fotogramma da *Lamb* di Valdimar Jóhannsson (2021).

Il debito naturale di Ada risiede nel rapporto muto che la bambina intrattiene con una delle pecore del recinto, la sua genitrice biologica. La donna umana, preda del conflitto interiore, decide allora di sopprimere la pecora che ha messo al mondo Ada, per recidere il vincolo naturale. Nel volto e nell'assenza del linguaggio articolato di Ada, nonostante ci appaia "quasi" umana, si manifesta in tutta la sua potenza l'ineluttabile fallimento di compiere il salto in un mondo totalmente artificiale.



FIG. 8 – Fotogramma da *Lamb* di Valdimar Jóhannsson (2021). La donna sopprime l'animale che ha partorito Ada che, con la muta presenza, chiede di riavere la figlia.

Per Jóhannsson l'affezione tra corpi geneticamente differenti è possibile e risiede nelle tracce di un'autentica reciprocità: la piccola è affetta dal vincolo umano, tanto quanto l'umano è affetto dall'animale. Il loro legame è autentico, sebbene si tratti di un ardito esperimento familiare voluto dall'uomo. Dopo una lunga serie di avvicendamenti, un giorno, giunge l'Uomo-Ariete, padre naturale di Ada, per



eliminare il padre adottivo e riprendere con sé la figlia. Jóhannsson, per la scena dell'omicidio, mette nelle mani del teriantropo un fucile, ricorrendo dunque alle stesse modalità con cui la donna aveva ucciso la madre naturale di Ada.



FIG. 9 – Fotogramma da *Lamb* di Valdimar Jóhannsson (2021). L'Uomo-Ariete, genitore naturale della piccola Ada, uccide il padre adottivo.

L'intento di Jóhannsson è oltremodo chiaro. È un corpo a corpo, dove il naturale volta la canna del fucile verso il suo stesso creatore, sebbene fosse chiaro che il teriantropo avrebbe potuto uccidere l'uomo con la sua sola forza. Come per Östlund, anche in questo finale, c'è tutta la grande ironia della vacuità di ogni artificio. Con un sofisticato meccanismo speculare, il regista racconta che la natura potrebbe ucciderci con le sue forze ma, invece, indugia nel farsi beffa delle nostre, illusi di essere padroni del nostro destino. Il lungo processo di personificazione della Natura⁹, che la ritrae come *madre ferita*, *implica* che l'apocalisse ambientale è dunque *causa* nostra, figli ingrati. Se non fosse per un dettaglio: la Natura non ci vede come figli. Dunque potrebbe agire in un modo che rimane precluso alla nostra immaginazione, come alla nostra potenza.

⁹ Si ricordi in proposito che, con la *Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra* (2010), la Natura acquisisce personalità giuridica, ovvero è trasmutata da *oggetto* a *soggetto* titolare di diritti. Attualmente, nei corsi di diritto all'ambiente comparato di molte università occidentali, si parla di un vero e proprio *teatro giuridico* (Louvin, 2019) sulla sua qualità di persona, bene o valore.



FIG. 10 – Fotogramma da *Lamb* di Valdimar Jóhannsson (2021).

La terza linea di confronto la troviamo sulla direttrice *corpo-natura*. In *Crimes of the future* (2022), la tesi sulla centralità del corpo nella costruzione sociale della realtà è radicale: *body is reality*. Il corpo è generatore di realtà e, in quanto tale, rappresenta il confine di ogni possibile idea di natura. La vicenda ruota tutta intorno alla possibilità, o meno, di poterlo ancora esperire, dopo che il progresso medico scientifico lo ha liberato di alcune delle sue dotazioni essenziali alla sopravvivenza: il dolore e la malattia. Quella del futuro immaginato da Cronenberg è una società umana asettica, diradata tra i resti di un'apocalisse già consumata, dove le città sono vuote e non sembra esservi alcuna traccia animale, solo vicoli tetri e poco illuminati, carcasse di automezzi, parchi industriali abbandonati la cui giurisdizione è incerta, imprecisabile.



FIG. 11 – Fotogramma di apertura di *Crimes of the Future* di David Cronenberg (2022).
La catastrofe ambientale è già avvenuta.

Per un'umanità che ha conseguito l'immunità contro ogni forma di dolore e patologia, giunta a un livello di sofisticazione biologica tale che è impossibile dare un significato univoco al "naturale", l'Arte sembra essere l'unica istituzione sociale in grado di restituire un'idea di corpo. Gli artisti del futuro si fanno territorio di performance che hanno lo scopo di stimolare l'empatia dello spettatore, sottoponendosi a un complesso di interventi chirurgici a porte aperte, autentici spettacoli di bisturi e sangue. La chirurgia invasiva del corpo diventa atto performativo dotato di un'aura sacrale. Incisioni, tagli e sanguinamento, sotto gli occhi di avidi spettatori che riprendono tutto in tempo reale, coi loro dispositivi digitali, sortiscono infatti un inedito, inaspettato, effetto-affetto: «la chirurgia è il nuovo sesso». Il corpo anestetico e antisettico che ci propone Cronenberg è vittima di una «sindrome da evoluzione accelerata: il corpo diventa molto creativo e tira fuori un mucchio di cose nuove. Forse vuole vedere cosa rimane per le prossime generazioni. [...] È patologico, non è salutare. È un guasto del sistema. A un organismo serve organizzazione, altrimenti crea solo tumori».



FIG. 12 – Fotogramma da *Crimes of the Future* di David Cronenberg (2022). Il corpo di Saul Tenser nella prima performance del film.

In questo scenario, si muove la figura iconica di Saul Tenser, l'unico artista il cui corpo è provato dal patimento autentico che gli procura, ciclicamente, la speciazione di nuovi organi all'interno del suo addome. Queste organiche superfetazioni sono veri e propri tumori. È la partner di Tenser in scena, la giovane Caprice, che interviene per asportarli, grazie a speciali e futuristiche apparecchiature che consentono di operare da remoto. In un'apocalisse ambientale che *fuori* si è già compiuta, il baratro si produce *dentro*. Il vuoto lasciato dalla rimozione scientifica del dolore e della malattia consuma l'umanità dall'interno, al punto che le stupefacenti e rare proliferazioni organiche di Saul Tenser diventano reliquie da ammirare, adorare, studiare e custodire in speciali "registri dei nuovi organi".

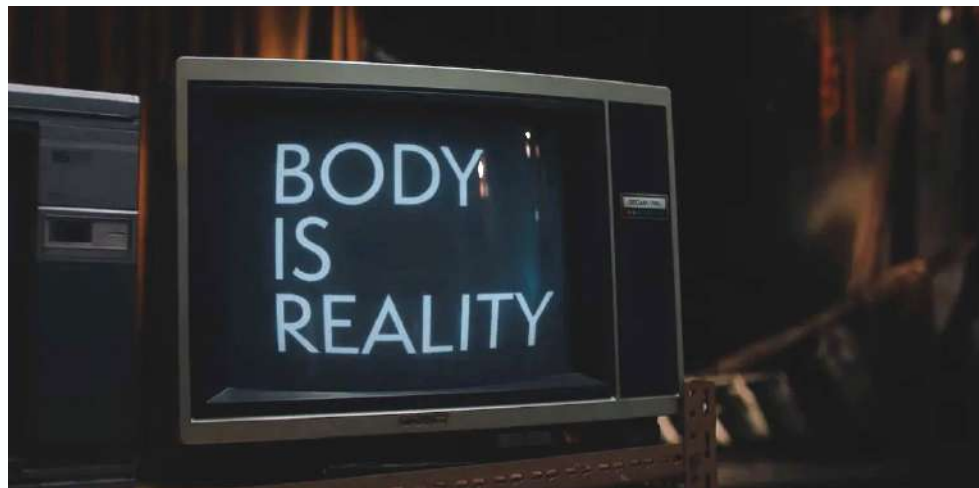


FIG. 13 – Fotogramma da *Crimes of the Future* di David Cronenberg (2022).



Mentre Saul Tenser vive il suo martirio, offrendo il suo corpo a una collettività affamata di senso, un gruppo di ribelli, che si è già sottoposto all'esperimento, cerca di dimostrare come, intervenendo sull'apparato digerente attraverso sofisticate tecnologie di *body-hacking*, l'organismo umano possa abituarsi al consumo alimentare di plastica e scarti industriali. La scarsità di fonti alimentari di origine naturale, infatti, spingerà inevitabilmente gli esseri umani a provare un adattamento forzoso, al fine di scampare all'estinzione. Un qualunque essere umano, che non si sottoponga all'intervento, morirebbe se solo ingerisse piccole quantità di quella plastica e di quegli scarti. Uno dei ribelli, in rappresentanza di tutti gli altri, crede sia arrivato un momento cruciale nell'evoluzione della specie: dimostrare come i figli, nati da genitori geneticamente riconvertiti per il nuovo consumo alimentare, possano nascere già dotati di questo speciale apparato digerente, realizzando così il sogno di incorporare l'artificio nel progetto naturale. Per questo, sfruttando la fama degli artisti, chiede a Saul e la sua partner Caprice di compiere, durante una delle loro performance artistiche, l'autopsia sul cadavere del primo *mangia-plastica* di questa nuova generazione.



FIG. 14 – Fotogramma da *Crimes of the Future* di David Cronenberg (2022).
Il bambino mangia-plastica.



L'autopsia, però, mette in luce una manipolazione che va ben oltre la questione genetica. La biotecnologia umana può adesso intervenire anche senza aprire il corpo, tanto che, all'interno dell'addome del bambino, si rinvengono le marcature tatuate sui nuovi organi che, segretamente, un bio-hacker ha impresso sui tessuti, mandando in frantumi il sogno dei ribelli. L'intervento dell'uomo diventa ancora una volta miraggio evasivo, attività *coprente* che nulla può al cospetto di un corpo privo di vita. Per quanto ci si possa sforzare di modificare il setting corporeo che la natura ci ha dato, questo seguirà la sua traiettoria naturale, il suo piano inclinato.

Saul Tenser affronta quindi l'ultima prova, ingerendo quella plastica e quegli scarti prodotti dall'umanità stessa, rischiando perciò in prima persona, per nulla sicuro che i nuovi organi che proliferano nel suo corpo, spontaneamente, saranno in grado di digerire il nuovo cibo sintetico. Eppure, accetta il rischio. E mentre pone fine ai dolori del suo corpo, muore, pervaso dall'intima felicità di aver svelato, a sé e al mondo intero, la verità del corpo: il suo limite.



FIG. 16 – L'ultimo fotogramma da *Crimes of the Future* di David Cronenberg (2022).
Saul Tenser esala l'ultimo respiro.



In ogni epoca e in ogni cultura, l'eccentrico ambiente umano, ciclicamente, fa ammenda del proprio operato, concependo un'apocalisse. Ma un'attenta sociologia del rischio può dimostrare chiaramente come l'odierna percezione di un'imminente catastrofe non sia affatto omogenea, né equamente distribuita. Essa è piuttosto da ricondurre alla differente composizione dei nuclei sociali che operano nel plasmare l'entità e la gravità del rischio. La costruzione sociale dell'insicurezza e dell'incertezza che sembrano permeare vaste regioni umane è diversamente radicata e, pertanto, sfugge al controllo delle istituzioni, incapaci tanto di delimitare l'emergenza da un punto di vista spaziale, sociale e temporale (Beck, 2013), quanto di sondare le profondità dell'immaginario che le sottende. Nonostante i flussi di informazione abbiano raggiunto ogni angolo della Terra, l'utopia di una consapevolezza globale sul reale stato di salute del nostro pianeta sembra lontana. L'emergenza si frantuma in zolle più o meno estese di realtà, dove la percezione del pericolo si riduce all'analisi dei differenti gradi di esposizione cui sono sottoposti gli individui. I descrittori convenzionali delle indagini sono sempre i medesimi: la condizione di appartenenza dei soggetti, il loro contesto sociale, politico ed economico, i livelli di istruzione e l'accesso all'informazione.

Una metodologia che ambisca a ricostruire scenari di profondità sull'odierna crisi ambientale, non dovrebbe mai prescindere da una stima contestuale, sensibile ai prodotti dell'Arte e alle immagini da questa profuse, sebbene queste immagini possano apparire non ancora attuali. La natura, in queste opere, chiude sempre i suoi cerchi per aprirne altri, come in un processo perpetuo che «obbedisce ad una

logica contraddittoriale che non intende superare le contraddizioni in una sintesi perfetta, ma le mantiene al contrario, in quanto tali, l'equilibrio contraddittoriale»¹⁰.

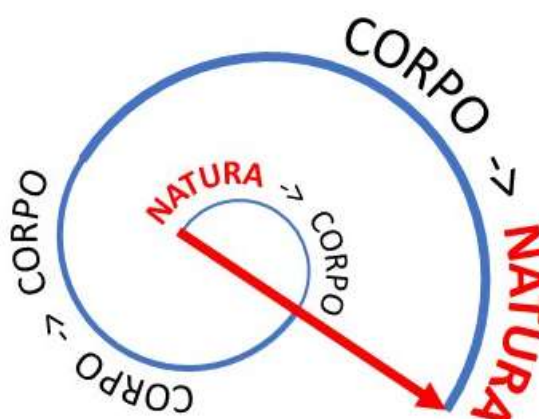


FIG. 17 - Uno schema di ricerca.

La cinematografia scelta per questo contributo vuole proporre, dunque, uno schema di ricerca, rintracciabile nello speciale rapporto che intratteniamo col nostro corpo e con le istanze, sempre nuove, che esso pone alla sua natura. Sarebbe allora possibile, a partire da questi schemi, effettuare indagini di profondità del sociale, per tracciare le nostre future affezioni, comprenderle dall'interno, sotto *il vuoto delle apparenze* (Maffesoli, 1990). Forse scopriremmo che un corpo è in grado di elaborare le sue strategie di sopravvivenza ancor prima di poterle pensare. Forse, nonostante le intelligenze artificiali mostrino il contrario, il nostro corpo è ancora più veloce della mente nell'affrontare le sfide poste dalla complessità.

¹⁰ Cfr. Maffesoli M. (1990), *Aux creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Editions Plon, p.16.

Lucilla Mininno, Giovanni La Fauci
Eppur si muore

Bibliografia

Beck U. (2013), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci Editore.

Cozolino L. (2006), *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*, NY, Norton & Company; tr. it. *Il cervello sociale: neuroscienze delle relazioni umane*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

Cusinato G. (2009), *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, Franco Angeli.

Deleuze G. (2013), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona Ombre Corte.

Durand G. (2022), *Introduzione alla metodologia. Miti e società*, Milano, Mimesis.

Fugali E. (2023), *Soggetto, corpo e mondo in Edmund Husserl*, Milano, Unicopli.

Gehlen A. (1940), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.

La Fauci G. (2022), «Gli immaginari sociali. Una prospettiva etologica» in D. Chiricò (ed.), *Progettare la cognizione. Nuove prospettive di ricerca interdisciplinare*, Roma-Madrid-Messina, CORISCO Edizioni, 167-185.

Leopardi G. (1898), *Zibaldone*, Firenze, Le Monnier.

Maffesoli M. (1990), *Aux creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Editions Plon.

Marzo P.L. (2023), *La creatività come metodo sociologico*, Milano, Mimesis.

Marzo P.L. Marzo e Mori L., a cura di (2019), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano-Udine, Mimesis.

McLuhan M. (2015), *Gli strumenti del comunicare. The medium is the message*, Milano, Il Saggiatore.

Minsky M. (1989), *La società della mente*, Milano, Adelphi.

Morin E. (1970), *L'uomo e la morte*, Trento, Erickson, 2021.



Lucilla Mininno, Giovanni La Fauci
Eppur si muore

Plessner H. (1975), *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

Scheler M. (1928), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.

Spinoza B. (1677a), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in A. Sangiacomo (ed.), *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010.

Spinoza B. (1677b), *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in A. Sangiacomo (ed.), *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010.

Vincenzo G. (2021), *L'ordine rituale e la società digitale. Saggio sulla natura umana*, Milano, Mimesis.



“(Non) temerai i terrori della notte”. Capitalismo, cristianesimo e pseudo- ecologismo neo-apocalittico

Carmelo Buscema

carmelo.buscema@unical.it

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali | Università della Calabria



Abstract

“Thou shalt (not) be afraid for the terror by night”. Capitalism, Christianity and neo-apocalyptic pseudo-ecologism

The aim of this essay is to identify and elucidate the existing tension between the (induced) fears instilled in the mainstream media audience by the rising pseudo-ecological rhetoric, and the attempts at restructuring capitalist valorization processes promoted by the "speculative" sectors more "advanced" of the Western world-system. The approach of the arguments proposed here is based on the adoption of a long-term perspective, and on the method of comparative analysis of circumstances and texts referring to crucial moments of our social, cultural, and political history, and phases of profound systemic restructuring - one of which, we posit, is currently underway. Our intent is to highlight the strategic role played by the power dialectic that animates around the elements of the apocalyptic imaginary in such transitions. Within this framework, we will define the concepts of apocalypse and apocalyptic - leveraging primarily the thought developed by Alfonso Maria Di Nola for this purpose; then we will deduce what are the most specific politico-cultural functions proper to phenomena attributable to these concepts; finally, we will identify, within this broader perspective, the more particular role played by the environmental issue, and by the rhetorical operation of subjectivization of natural elements, within the imaginary that has been exercised on the prospects of the end of the world and the fulfillment of the universal judgment, respectively characteristic of the so-called apocryphal apocalypses, and - comparatively - of the rising neo-apocalyptic rhetoric in the present.

Keywords

Imaginary | Capitalism | Religion | Apocalypse | Ecology



Non è improbabile che [...] la lettura catastrofica dei fatti [...] spesso inconsciamente accolga gli inganni di occulti poteri interessati a destabilizzare il rapporto uomo-mondo e a sostituire alla certezza storica il magma di radicali angosce, che spesso si risolvono in una ricerca politicizzata di nuovi ordini e di sistemi di potere non democratici. Non è improbabile, per giunta, che questi sentimenti di fine e di consumazione riflettano spesso una esagerata tensione di fronte ai dati della scienza [...]. D'altra parte le attuali caratteristiche della nostra società, che attraversa il trauma sconvolgente di un passaggio [...], determina un incremento di queste emozioni. [...] Abbiamo, quindi, una serie di elementi che possono essere indicati come "disagio di fronte al tempo" o "malessere storico" che, a livello dei vissuti individuali o collettivi, si trasformano in motivi autodistruttivi e in attesa di eventi non comprensibili».

A. M. Di Nola (1978)

Introduzione

Nel corso degli ultimi lustri abbiamo assistito al processo di positiva affermazione – al centro dell'opinione pubblica dominante, e quindi in seno al senso comune costituito e prevalente – di un immaginario relativo al nostro rapporto con l'ambiente circostante, sia naturale che antropico, sempre più marcatamente connotato da tratti definibili senz'altro come *neo-apocalittici*. Tale immaginario è montato sull'acquisita coscienza storica, giustamente allarmata, circa l'effettiva capacità tecnica sviluppata dall'umanità – soprattutto durante gli ultimi due secoli – di incidere in misura anche molto pesante, e in modo più o meno diretto e intenzionale, su dimensioni, dinamiche ed equilibri – pure macroscopiche e cruciali – dell'esistenza propria tanto della specie, quanto dell'intero ecosistema-mondo. Urge che tale consapevolezza animi riflessioni, pratiche e lotte, radicali e autonome, capaci *dal basso* di conseguire risultati di giustizia sociale ed ecologica, effettivi e stabili. In tal senso, tuttavia, la ricerca scientifica deve impegnarsi anche a porre l'immaginario pseudo-ecologista dai tratti neo-apocalittici che, *dall'alto*, nel corso degli ultimi lustri, è via via montato, al vaglio di una seria analisi critico-logica attenta: a evidenziarne i caratteri altamente contraddittori e profondamente problematici; nonché a interrogarli e a significarli dal punto di vista sociale e politico, in modo da far emergere i più importanti effetti di potere prodotti collaborativamente, ma non sempre consapevolmente, dai molteplici attori diversamente coinvolti e impigliati nei processi di formazione di questo stesso immaginario.

Ciò è tanto più vero in ragione del fatto che tali tratti marcatamente neo-apocalittici dell'immaginario contemporaneo, non rappresentano toni emotivi impalpabili che si limitino a impregnare soltanto la superficie e l'indirizzo della comunicazione, e del senso comune o specialistico, sulle più grandi questioni macroeconomiche e internazionali. Piuttosto, essi conformano, invece, un vero e proprio *stato d'animo* (intimo riverbero di un certo *animo di Stato...*), frutto del più generale *grande reset* sociale e culturale, di matrice neoliberale e oggi post-neoliberale (Buscema, 2023), che sembra destinato a riformulare, in modo sempre più concreto e profondo, finanche la concezione del corpo individuale – nella misura in cui ciascuno è, oggi, con assillo, chiamato a ridefinire, anche molto radicalmente, e con implicazioni sempre più immediate sulla vita quotidiana, il proprio essenziale rapporto con il mondo, determinato all'interno della triangolazione che definisce ogni soggettività in relazione con la tecnologia e la natura. In definitiva, quei tratti sono espressione e strumenti di un processo più generale – troppo diretto, impensato e rapido – che chiama in causa, tocca e sconvolge gli elementi essenziali di quel denso strato – fatto di «inerzie che tracciano [...] una storia oscura», intreccio fondamentale delle «strutture del quotidiano», risalenti «talvolta [...] alla notte dei tempi» – che Fernand Braudel (1977: 29-30) ha chiamato *civiltà materiale*, ch'è il tesoro di pratiche, saperi e sostanze a cui deve ispirarsi e attingere ogni sensata prospettiva di transizione (destituzione!) ecologica.

Dunque, all'interno di questa cornice, sforzarsi di studiare la dinamica di produzione di quella tipologia di immaginario implica, per noi, innanzitutto l'azione di sottrazione a, e di relativizzazione de, il sistema retorico ed epistemico che lo sostiene: non già per disinteressarcene e ignorarlo, bensì, al contrario, per farne serio oggetto di comprensione e analisi nel quadro di un approccio storico-comparativo basato sul lungo periodo, capace di fungere da antidoto al paradossale regime di storicità imperante, che François Hartog (2007) ha efficacemente definito *presentista*. A tale scopo, ci sembra utile e importante cominciare col riscattare alcune assai feconde riflessioni elaborate da Alfonso Maria Di Nola su questi temi, per poi portarle – lungo lo sviluppo del nostro testo – oltre sé stesse, su altri terreni.

Apocalissi e apocalittica

La storia del pensiero occidentale è attraversata da un possente fiume carsico, alimentato da qualcosa definibile come un «istinto apocalittico, sottostante ad ogni epoca» (Di Nola, 1978: 173). Esso suole scorrere celatamente, tra le profondità della vita spirituale delle collettività; salvo emergere, in occasione di significative circostanze sociali, fino in superficie, arrivando talora a manifestarsi con grande clamore ed effettività, e quindi a incidere in misura importante sugli eventi e i processi mondani.

Apocalissi è parola di origine greca, composta dal verbo *kalýptein* – che indica un nascondimento – e dal prefisso negativo *apò* – che, appunto, lo sconfessa –, significativa, quindi, una *rivelazione*. Stretto è il rapporto di vicinanza semantica tra i



lemmi *apocalissi* e *catastrofe*: ora perché i segni rivelatori di cui la prima consiste possono rappresentare modi d'annunciazione dell'incombenza di un pericoloso sfacelo; ora perché – al contrario – gli episodi di una catastrofe concretamente in atto possono significare verità d'ordine superiore al piano delle più immediate apparenze, e quindi essere a loro volta mezzi di una rivelazione, modi di un'apocalisse.

Su un piano più astratto di comprensione, possiamo dire che il tono emotivo che si riferisce al termine qui in questione, prende probabilmente le mosse, in essenza, dal trauma collettivo – persistente nella nostra memoria incarnata e inconscia nella forma di una profonda traccia antropologica – generato dalle esperienze ancestrali degli improvvisi e immani cataclismi che hanno colpito le comunità, dei moti di brusca involuzione degli stati di civiltà, e persino delle spietate estinzioni di massa di cui è stata costellata l'effettiva vicenda ultra-storica della vita sulla Terra (cfr. Camatte, 2020). In quanto tali, esse quindi danno voce alla consapevolezza istintiva del rischio inesorabile e sempre incombente della nuova ricorrenza di quel tipo di vicende all'interno dell'esiziale nicchia esistenziale ed ecologica che viviamo, continuamente stretta e scossa dalle tensioni incrociate animate dalle gigantesche forze che muovono la geologia, la biologia e i più spericolati giochi di potere.

Sottolineando le diverse sfumature che caratterizzano le ricorrenze di questo termine nei testi biblici e nel Nuovo Testamento, Alfonso M. Di Nola nota come *apokálypsis* sia «la rivelazione di segreti naturali, fatta dagli uomini [...], o la rivelazione di segreti divini non conoscibili per vie naturali»; e che il «verbo *apokalyptein* significa rivelare [...] verità soprannaturali», oppure «segreti la cui conoscenza appartiene a Dio», o ancora il gesto di «Dio stesso che si rivela ai suoi servi, nonché «l'apparizione (parusia) del Cristo alla fine dei tempi, proprio nel senso di rivelazione finale del Cristo» (ivi: 182).

Secondo lo stesso studioso, da quel termine se ne deve opportunamente derivare e distinguere un altro, ch'è *l'apocalittica*, riferibile alla tendenza a una disposizione intellettuale che, originariamente, si esaurisce in «una nuova lettura dei testi» canonici e sacri – e che per noi, per estensione e più in generale, è anche vocata a un'interpretazione della realtà, sia storica che immediata, sia immaginifica che fattuale – orientata a rintracciare gli elementi annunciatori di una crisi terminale, nonché le risorse per comprenderla e per attraversarla rettamente.

Nel quadro delle riflessioni condotte da Di Nola, va rimarcato come *l'apocalittica* sia definibile, in prima battuta, come un fenomeno *storico* «che si sviluppa, nelle sue più eminenti manifestazioni, nell'arco dei tre secoli fra il II secolo a.C. e il I secolo d.C.», a partire da «una componente messianico-escatologica molto vivace» emersa innanzitutto in seno al giudaismo, e successivamente accentuatasi per dare voce alla «drammatica situazione di disgregazione culturale dipendente dagli avvenimenti politico-militari che pongono fine all'esistenza di Israele come stato autonomo» (ivi: 178-179). Difatti, quella nuova circostanza, drammatica e destabilizzante, nei confronti della quale le tradizioni di lettura consolidate – rispettivamente, quelle halakhica e midrashica – non riuscivano più a offrire interpretazioni sensate e soluzioni orientative soddisfacenti, ha reso necessario e fomentato lo sviluppo di un terzo paradigma di intelligenza degli arcani del mondo e delle sue vicissitudini:



quello, appunto, "apocalittico". Il suo ruolo di supplenza, giocato in una situazione di incertezza e di rischi straordinari, è consistito nel formulare, e conferire adeguata forza e coerenza a, un immaginario dentro il quale, prima di tutto, la speciale caratura dei problemi incombenti riuscisse a trovare finalmente una chiara rappresentazione e una definizione in qualche misura coerente. Ciò, infatti, costituiva il presupposto per la proposizione di soluzioni salvifiche più o meno innovative, e addirittura visionarie, e inoltre forniva l'apparato ideologico giustificativo per il ricorso alle risorse politicamente assai costose che sarebbe stato necessario mettere in campo per reinventare radicalmente le forme sociali e istituzionali usitate, in funzione della difesa di una comunità costretta a gestire i traumi e gli effetti derivanti dall'inopinato urto contro agenti portatori di «culture estranee e politicamente dominanti» (ivi: 179).

Dentro tale cornice, l'apocalittica storica si è esercitata nella trattazione e nello sviluppo di «particolari tematiche», «segni distintivi» e «di talune categorie religiose» – quali «escatologismo individuale e collettivo, messianismo, ultra-mondanismo, avvertimento della prossimità delle consumazioni finali, tensioni verso la speranza e verso il rinnovamento cosmico e umano, emergenza conflittuale delle tematiche nazionalistiche e di quelle universalistiche ecc.» – che, in vero, erano «già presenti nel profetismo ebraico posteriore all'esilio» (ibidem), ma che, una volta trasmessi al cristianesimo, da questo sono stati massimamente intensificati, e talora esasperati, e portati al compimento di un vero e proprio salto di qualità. Tant'è che il cristianesimo stesso – «con la sua dinamica di metanoia e di parusia e con la designazione di un Regno nel quale si consuma tutto il tempo possibile» – è addirittura definibile, nella sua essenza, come una sorta di «apocalisse permanente e strutturale» (ibidem).

Secondo Di Nola, la letteratura apocalittica apocrifia cristiana – la quale «dipende direttamente da quella profetico-apocalittica giudaica di origine palestinese ed ellenistica, con probabili e forse pesanti influenze persiane» (ivi: 182) –, sostanzialmente, dà sfogo a «un'ideologia spesso [...] maniacale» che esprime «la incapacità di sopportare la storia e di vincerla», la quale a sua volta si traduce in «un'estrema crudeltà nei riguardi della condizione umana» (ivi: 186), soprattutto in riferimento alle descrizioni del finale giudizio universale. «Frequente emerge il gusto del macabro e del terrore, quando gli autori delle Apocalissi si danno alla descrizione delle punizioni, in un ordine simmetrico e implacabile» (ibidem). In questa letteratura, «[t]utto viene trasferito nella parusia gloriosa del Cristo, tutto viene assoggettato ad una tensione extra-mondana che nega il reale quotidiano e lo svolgersi degli umani eventi», e d'altra parte Cristo si configura come *la negazione della negazione*, in quanto «distuttore del male, cioè del mondo» (ibidem).

Da questo punto di vista, leggendo in controtela il saggio di Di Nola, possiamo identificare i due piani su cui questo fenomeno di successione e persistenza si è articolato nel corso degli ultimi due millenni e più. Se da un lato abbiamo quello degli eventi storici consistenti degli urti e traumi che determinano le situazioni materiali, psicologiche ed emotive che predispongono i soggetti a certi contenuti e toni del pensiero; dall'altra abbiamo il piano costituito dall'"infrastruttura" dei testi che lungo quest'arco temporale si sono incaricati di registrare e trasmettere il complesso





repertorio consistente dei ricorrenti elementi emotivi, simbolici, immaginifici tematici e contenutistici che popolano l'apocalittica, strettamente legato al ventaglio dei diversi codici estetici nei quali quelle espressioni si sono di volta in volta fissate. Tali fattori contenutistici, testuali ed estetici, presi insieme, formano ciò che Di Nola denomina il *modulo apocalittico*, composto da sette principali tratti caratteristici, utile per verificare, con metodo, la qualità e la funzione apocalittica di una retorica o di un intero flusso narrativo – marginale o generale, soccombente o dominante. Di questi, di seguito, ne consideriamo i più rilevanti rispetto al nostro scopo. Il primo è relativo allo specifico *tono* del discorso apocalittico, consistente nella proposizione di motivi pseudo-profetici, escatologici, mistici, oracolari, divinatori e messianici. Il secondo ha a che fare, invece, con la posizione e il movimento che l'immaginario apocalittico assume e compie rispetto alla realtà: esso consiste, infatti, di espedienti ideologici che, in reazione alle situazioni di conflitto e crisi da cui traggono spunto, intentano e perseguono prospettive di "liberazione" attraverso la fuga dalle condizioni effettive e mondane subite, e la sottrazione all'ordine del tempo presente che ingabbia. In terzo luogo, e come corollario di quanto appena detto, le forme apocalittiche ingaggiano un rapporto, se non eversivo, certamente distruttivo rispetto alle strutture tradizionali e ai patrimoni culturali e istituzionali, che sono accusati di essere insufficienti e inadeguati per far fronte alla terribile situazione incombente, oppure, addirittura, dannose, acceleranti e complici concause della degenerazione in atto. In quarto luogo, l'apocalittica tende a risolvere questo bagaglio di tensioni dirompenti, non in senso progressivo, bensì in meccanismi lenitivi e acquietanti rispetto alle crisi culturali e materiali in atto. Ciò in ragione del fatto che quella, mentre da una parte effettivamente avversa le istituzioni esistenti, contemporaneamente, d'altronde, squalifica con essa anche tutta la dimensione mondana e immediata su cui quelle insistono, così da affogare l'atteggiamento destituente in forme diverse di auto-negazione auto-alienanti, e da rimettere la questione della "risoluzione" conflittuale dei rapporti di potere su piani fantasmagorici risolti da caos primigeni e salvifici "ritorni". In definitiva, l'apocalittica è un tono/linguaggio capace di *rivelare* e *tradurre* nella realtà immanente, misteri e presunte verità che proverrebbero da altri universi superiori; un movimento, quindi, di *fuga/sottrazione* da questo mondo inferiore, ingiusto e corrotto; la conseguente *squalificazione eversiva*, ma tendenzialmente *alienante*, delle istituzioni della mondanità; la predisposizione a un effetto acquietante che disinnesci il conflitto nell'aberrazione, oppure invece a un effetto di cooptazione che distrae e incanala lo stesso verso bersagli fittizi, che alimentano i presupposti di *passività* che favoriscono ogni moto controrivoluzionario.

Letti all'interno di questa prospettiva, i documenti e i testi "classici" dell'apocalittica smettono i panni d'inattualità di vane testimonianze di «distanti esercitazioni di monaci e di scrittori», per assumere invece la connotazione fondamentale di radici, scaturigini e repertori di immaginari ricchi di forme e soluzioni espressive, di elementi simbolici e cognitivi, e di profondi tratti intellettuali ed emotivi, *specializzati* nel dare voce alle diverse esperienze di «disagio del tempo» (ivi: 178). In quanto tali, quindi, essi sono suscettibili di riemergere continuamente nel corso della storia, e di essere, di volta in volta, ricreati, sollecitati, addomesticati e

indirizzati da parte delle diverse forze che animano le fitte trame di potere all'interno delle quali tali immaginari assolvono a una cruciale funzione. Soprattutto le apocalissi apocrife sono un fulgido esempio di questo rapporto di corrispondenza e richiamo che, nel tempo, gli stati emotivi profondi, e le istanze politiche a essi corrispondenti, reciprocamente intrattengono, attraverso il ruolo di catalizzazione e di mediazione svolto dalle forme "classiche". Specialmente il caso dei testi medievali, inoltre, è dimostrazione lampante dell'incidenza di tali dinamiche di nascondimento e di riemersione sulle diverse funzioni di potere, nella misura in cui quelli si incaricavano di trasferire le istanze apocalittiche ancor più direttamente «a livello omiletico, pastorale e predicatorio, [così] influenzando sui vissuti popolari e sulla grande arte che va dai Giudizi universali alle danze macabre di epoca posteriore» (ibidem).

La posta in gioco, dal punto di vista strategico proprio degli attori dominanti, in ognuna di queste epoche, è infatti quella di catturare gli stati emotivi più profondi corrispondenti al disagio del tempo, dando loro forma e proiezione lontane dai luoghi, dagli strumenti e dai tempi attraverso cui essi potrebbero trovare una risoluzione liberatoria, sensata e immediata. Dunque, l'apocalittica, da questo punto di vista intesa, è concepibile come il complesso movimento dialettico – di natura politica, artistica, emotiva e intellettuale – consistente, da una parte, della costruzione, dal basso, di altri luoghi o *alibi* di fuga e di destituzione; e dall'altra, della loro ricattura, dall'alto, all'interno dell'immaginario strategico più funzionale alla perpetuazione delle classi e degli assetti dominanti, obiettivo che si persegue, in buona misura, attraverso il governo delle forme, delle emozioni e del senso delle linee di trasformazione e di rivolgimento, da mantenere tutte raccolte in uno sforzo di soccorso e rinsaldamento del sistema.

Da qui la conformazione di un peculiare sentimento e visione della realtà specialmente animata dalla percezione di vivere l'imminenza del *tempo della catastrofica consumazione finale del tempo stesso*; dalla intenzione di rimozione degli schermi e delle barriere che impediscono la *manifesta e pubblica epifania dei segni che la rivelano*; e dall'interpretazione di tale *tempo della fine* che ci espone all'esperienza della *fine del tempo*, come di un *decisivo ricominciamento di una vita* – eppure – *senza tempo* da svolgersi all'interno di un *ordine di premi e pene semperiterne*, reso definitivo dalla somma giustezza del *divino giudizio universale*.

Il moto occidentale: saccheggio e cristianesimo

Postuliamo che le espressioni degli *immaginari dell'apocalisse* – in quanto prodotto specifico di fenomeni di *apocalissi dell'immaginario* di volta in volta usitato – siano legate a un rapporto di stretta correlazione alle più acute e profonde crisi strutturali ciclicamente generate da ciò che potremmo definire *il modo di produzione occidentale* – ch'è stato prima prevalentemente bellico-schiavistico¹, e successivamente, fino ai

¹ L'espressione "modo di produzione bellico" a cui qui ci ispiriamo, è usata da Luciano Canfora (2023) in riferimento alle pratiche di approvvigionamento di forza lavoro schiavile esogena a cui le società antiche greca e romana sistematicamente hanno fatto ricorso.





nostri giorni, bellico-capitalistico. Questo è mosso da una prima istanza – espansiva, *violenta* e (auto)distruttiva, consistente dell’organizzazione delle differenti forme ed episodi della *guerra di saccheggio* di volta in volta perpetrata nei confronti degli altri popoli del mondo a essi limitrofi, che hanno l’effetto “collaterale” di lasciare, ogni volta, sul campo – alle spalle della linea di avanzamento aggressivo – sempre nuovi *prodotti di “scarto” vittimari* – umani, sociali, culturali, ambientali – e che, a loro volta, come tossine, entrano in circolo pericolosamente all’interno della struttura di potere che così assiduamente li genera e ingloba. È a questo punto che quella prima istanza si combina metodicamente con una seconda – la quale, diremmo, sorge *dentro e contro* questo medesimo sistema di potere –, che ha natura *incorporante, acquietante e pacificatrice*, e di cui il cristianesimo espresso dall’ecclesia romana sembra rappresentare il modello paradigmatico, se non anche la matrice primigenia di ogni suo successivo – e più o meno secolarizzato e concorrente – omologo continuatore o calco. Essa si specializza precisamente nell’ufficio di *riassorbire*, di *rendere innocuo* e, anzi – di più – di *rifunzionalizzare* coerentemente rispetto agli obiettivi di riproduzione allargata delle istituzioni e delle logiche sistemiche, le forze derivanti dall’assoggettamento e dalla soggettivazione di quei tossici prodotti risultanti dalle stesse iniziative di violenta appropriazione. Ciò vale a propiziare un contro-movimento paradossale, che *commuta gli elementi di negatività* – effettiva e potenziale – di cui tali prodotti di scarto vittimari sarebbero *naturalmente* portatori, in una *seconda fonte di positività per la vitalità del sistema*, tale da rilanciarne, un’altra volta, ancora oltre, i moti di affermazione e d’espansione, verso *nuove rotte* e, a ben vedere, *impensabili* prima del, e a prescindere dal, darsi della dinamica del conflitto.

All’interno di questa più complessiva struttura dinamica – quindi, dicevamo –, è in particolare alle circostanze di *più acuta e profonda crisi*, ciclicamente proponentesi, che dobbiamo puntare per orientare il nostro sforzo di comprensione della speciale funzione, altamente strategica, che le espressioni apocalittiche dell’immaginario tendono periodicamente ad assumere nella storia d’Occidente. Ciò perché, mentre quelle crisi sottopongo inopinatamente gli apparati culturali o sub-culturali normalmente dediti alla comprensione e al fronteggiamento della complessità della realtà a serie di urti, traumi e stravolgimenti talmente vasti e laceranti da contribuire a infirmare gravemente e ulteriormente la struttura della società², le espressioni apocalittiche servono alle prospettive di rifondazione e rilancio di un dato assetto sistemico lo spazio immateriale, eppure effettivo, di speculazione, elaborazione ed esercizio delle più spericolate manovre. In definitiva, oggetto della nostra attenzione dovranno essere quelle circostanze in cui entrano in gioco *i processi più radicali e dirompenti* – diremmo ispirandoci alle categorie di Giovanni Arrighi (1994; 1999; 2008) – *di rifondazione della struttura sistemica*: processi talmente impattanti da configurare, di fatto, lo spartiacque tra *la fine di un mondo* – quello usitato e ormai consunto ch’era montato attorno all’affermazione di una egemonia a questo punto declinata –, e *il principio di una nuova epoca* – carica di imprevedibili prospettive di

² Riconduciamo le *apocalissi culturali* studiate da Ernesto De Martino (1977) all’interno di queste fasi e dinamiche catastrofiche della storia sociale.

sviluppo, ma anche di molteplici e ignoti rischi spaesanti. Ciò perché i più *grandi rivolgimenti storici*, in definitiva, sembrano ogni volta reclamare il ricorso impellente a *nuove immagini di mondo* in seno a cui – intanto che quelli si svolgono – ispirarsi e prepararsi al mutamento; immagini che fungano da *collettori di carni, risorse e senso* per l'azione e la reazione; immagini che sono scudi di Perseo, e campi strategici d'astrazione e proiezione, sulla superficie riflettente dei quali, innanzitutto, *sfogare, organizzare e perfezionare le istanze del dissenso e del consenso*.

D'altronde, è lo stesso Di Nola ad avvisarci del carattere eminentemente storico-immanente e, addirittura, profondamente sociale, dei concreti meccanismi della produzione degli immaginari apocalittici. Essi, infatti, danno espressione allo spirito *incarnato* dei tempi a cui appartengono, rappresentando «la testimonianza storica» di «[e]tà ammalate, pervase dalla sensazione della storia come negatività», e che, in quanto tali, proiettano il loro male presente [... e] i disagi dell'epoca» – frutto de «la prevaricazione dei violenti» e de «l'ossessionante persecuzione consumata dai principi e dai notabili, cui è dato di gestire il potere» (Di Nola, 1978: 187) – in una stratificata e controversa dimensione ultra-mondana di messianica liberazione, riscatto e giustizia nella vendetta. Ancora, è uno stato di «smarrimento dell'uomo» ciò che gli suscita una «intuizione catastrofica del proprio essere (collettivamente) al mondo» che, di volta in volta, trova sfogo nell'individuazione dei



vari segnali [... percepiti] come catastrofici [...], attraverso [cui] giustificare il suo malessere e il suo urto non sopportabile con la realtà. E in questo vissuto accede all'immagine di un crollo finale o anche alla raffigurazione di un rinnovamento cosmico-catartico. Questi elementi scandiscono, in ultima analisi, un contrasto uomo-cultura, poiché l'uomo si è costruita una casa non adatta alle sue esigenze, ai suoi sogni e alla sua vita (ivi: 176).

Questa dimensione collettiva e culturale delle crisi sociali e dei tracolli culturali ha anche un corrispettivo più particolare e mortifero, che traduce la catastrofe epocale al livello più immediatamente *singolare*³, che Di Nola non manca di notare:

E allora si spiegano [...] anche altri fenomeni di apocalissi individuali e di tentativi apocalittici di ristrutturazione dell'essere frammentato dalla prepotenza dell'aver, [...] il diffuso e crescente istinto di morte fra i giovani. L'urto con le strutture culturali alimenta apocalissi individuali, esperienze di fine del mondo consumate nel proprio io, in forme [...] riflettenti l'impossibilità di vivere in un mondo senza senso e la decisione di autocancellarsi storicamente per la impossibilità di dominare il reale e di ricostruirlo in modo comprensibile (ivi: 177).

Il moto occidentale ancora: rivoluzione e controrivoluzione

³ Cfr. Buscema (2019).



A questo punto, è importante sottolineare come tale fenomeno di produzione di un immaginario apocalittico, alimentato dalla combinazione tra crisi sociale e tracollo culturale, si innesti sull'altra dinamica, più materiale, che questa medesima tipologia congiunturale innesca. Ovvero, quella relativa ai disputati tentativi di radicale riconfigurazione che in tali circostanze si consumano anche e soprattutto nella dimensione più pratica e immediatamente effettiva, consistente delle relazioni di potere, implicanti la carne viva dei soggetti, e le loro concrete istanze di azione e d'inazione, che sono sempre racchiuse e leggibili all'interno dello spettro definito dai poli della *rivoluzione* e della *controrivoluzione*. A questo rispetto, chiamiamo in causa la categorizzazione stabilita per primo da Vincenzo Cuoco (1801) in riferimento alle vicende napoletane di fine '700, e poi mutuata e resa celebre dalle riflessioni appuntate da Antonio Gramsci (1977) dalle carceri fasciste negli anni Trenta del Novecento, stabilendo il seguente parallelismo. Così come, nella storia sociale e politica, sono riscontrabili due specie possibili di rivolgimenti popolari – ovvero, quelli che hanno forma *attiva* e quelli che, invece, hanno forma *passiva*⁴, a seconda che sia il popolo stesso a spingerli dal basso, oppure ch'esso li subisca per l'iniziativa proveniente dalle classi dominanti e dirigenti, dall'alto –, allo stesso modo, anche a proposito dei processi di *formazione dell'immaginario apocalittico*, e degli *usi* che sul piano storico, sociale e politico le diverse istanze ne promuovono e fanno, sembra potersi utilmente operare tale classificazione. Da una parte, avremo, quindi, le fasi e le istanze "apocalittiche" contraddistinte come *attive*, e di contro, dall'altra, quelle *passive*, a seconda delle direttrici di movimento – ascendenti o discendenti –, nonché delle funzioni – liberatorie oppure oppressive, profanatorie oppure sacralizzanti⁵ – ch'esse assumono e assolvono all'interno dei più complessivi giochi di potere di volta in volta in atto. Inoltre, sosteniamo l'idea che, dentro questa cornice, la posta in palio politica riguardante i processi di produzione e di significazione degli elementi di cui si compone l'immaginario apocalittico, dal punto di vista dei differenti soggetti partecipanti alla contesa, consista continuamente nel cercare di orientare a favore dei propri interessi e preferenze il senso prevalente dei flussi di commutazione, in chiave – come precisato – *attiva* o *passiva*, di quegli stessi elementi. Nell'un caso l'effetto della funzione apocalittica sarà la *profanazione* di parti importanti dell'impalcatura "immaginaria" dell'edificio del potere, così da aprire spazi a percorsi popolari autonomi di riscatto e di emancipazione; laddove, nell'altro caso, invece, l'effetto consisterà nella dinamica contrapposta di *consacrazione*, che procede richiudendo i soggetti entro protocolli liturgici eterodiretti di omologazione e di subordinazione, facendoli marciare dietro il miraggio della promessa e dell'attesa della salvezza dall'alto. Ciò perché la produzione di un immaginario apocalittico,

⁴ Le *rivoluzioni passive*, o *controrivoluzioni*, contraddistinguono quei processi, portati avanti anche con modi ed effetti di violenza sociale, di ammodernamento dello «Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino» (Gramsci, 1977: 504).

⁵ Per Agamben, «consacrare (*sacrare*) era il termine che designava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini. [...] Si può definire religione ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c'è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso. Il dispositivo che attua e regola la separazione è il sacrificio» (2005: 83-84).

nella misura in cui *annuncia* oppure *denuncia*, *minaccia* o al contrario *disvela*, le catastrofi attraverso cui si consuma l'esperienza vissuta, rielaborata e condivisa della fine di un tempo e di un mondo, è un processo sempre ambiguo e bifronte. Esso, da una parte, esprime dal basso, e in modo dirompente, un *bisogno incarnato di resistenza e di sovversione*, rispetto a strutture e forme diventate distruttive, opprimenti od obsolete; e così da prepararne, anche, al contempo, le condizioni di possibilità per un'autonoma soddisfazione dello stesso. Mentre, dall'altro, a esso corrisponde il tentativo di creazione e sollecitazione dall'alto di una specifica domanda sociale di difesa e di protezione, attraverso la costruzione di un'atmosfera artificiosa di diffuso terrore e, simultaneamente, dell'offerta di soluzioni posticce di ordine, benessere e redenzione; ciò che, in definitiva, di fatto, sortisce il rafforzamento delle posizioni dei soggetti dominanti, padroni del campo e, quindi, per questo capaci – secondo la ficcante definizione elaborata da Michel De Certeau (1990) – di azione strategica.

Questo movimento, nei termini propri dell'immaginario apocalittico, è condensato nella figura ambigua de «l'anticristo, rappresentato come [...] ingannatore e [...] falsario che avanza la sua carità per trasformarla, poi, in abominevole dominio e in distruzione» (Di Nola, 1978: 187). Immagine del male, cioè, che si presenta non già direttamente come male, bensì proprio come simulazione del Cristo della parusia finale: nelle vesti del bene e della salvezza.

La scommessa, per le élite di potere, è sempre quella di catturare, cooptare e riorientare le istanze di quel primo movimento *attivo* delle "apocalissi", e di renderle aberranti così da poterle rigiocare contro i bisogni espressi dai loro stessi attori promotori. Ciò in funzione della creazione delle condizioni pratiche per la continua riaffermazione di quel principio generale – una volta per tutte fissato nel III secolo dall'allora vescovo di Cartagine, Cipriano, in una sua epistola indirizzata a Papa Stefano – secondo cui non deve, e quindi non può, esserci "*salus extra ecclesiam*"⁶ per l'individuo, per il corpo sociale e, in definitiva, per l'umanità intera.

La prima apocalisse

Sebbene siano molteplici e disparati gli affluenti del fiume apocalittico che attraversa la cultura occidentale, così come i momenti della loro intersezione, confluenza e unione – attraverso cui ciascuno di essi a quello ha conferito il proprio carico originale di immagini, simboli, emozioni, narrazioni e significazioni *rivelatorie* della *fine* –, la congiuntura "genealogica" da considerare certamente più rilevante e determinante qui, ai fini dell'articolazione della nostra analisi, è senza dubbio quella consumatasi nei secoli a cavallo dell'anno zero. In particolare, ci riferiamo a quel complesso intreccio di processi e accadimenti che hanno creato i presupposti per, e che poi hanno quindi concorso a, la formazione del pensiero (anche) apocalittico

⁶ Il testo a cui facciamo riferimento è l'Epistola 72 vergata a seguito del Concilio tenutosi appunto a Cartagine nell'anno 256 d.C., e la completa espressione citata recita: *salus extra ecclesiam non est*.

cristiano, che la nostra proposta di periodizzazione colloca tra il 146-145 a.C. e il 325 e 380 d.C. Il primo riferimento indica il biennio in cui giungono a culminazione gli eventi che avrebbero determinato il catastrofico *tracollo culturale* del mondo mediterraneo: le iniziative militari attraverso cui Roma riuscì a estendervi e imporvi

il suo dominio [...], distruggendo Cartagine e Corinto, conquistando la Grecia e riducendo l'Egitto e la Siria alla condizione di Stati fantoccio. In quegli anni l'attività intellettuale dei maggiori centri ellenistici, come Alessandria d'Egitto, fu rapidamente spenta; la classe degli intellettuali fu decimata da uccisioni e riduzioni in schiavitù e privata delle risorse necessarie al proprio lavoro; gli studiosi che continuarono a svolgere un ruolo si trasformarono, per costrizione o per scelta, in cortigiani o precettori al servizio dei vincitori. Naturalmente la cesura culturale non fu istantanea [...], ma il crollo divenne totale verso la fine del II secolo a.C., quando si estinsero le generazioni formatesi prima del biennio di crisi (Russo, 2022: 13)



Il secondo doppio termine temporale indica, invece, da una parte l'anno (325) in cui l'imperatore Costantino, con successo, convocò e presiedette il primo Concilio ecumenico della cristianità, che ebbe luogo a Nicea; dall'altro l'episodio decisivo dell'emanazione dell'Editto di Tessalonica (380) con cui il cristianesimo *universale*, conforme al canone fissato nella suddetta occasione nicena, divenne religione di Stato, e unica confessione accettata all'interno dell'impero romano, a fronte della concomitante condanna e persecuzione istituzionale delle forme etichettate come eretiche e del paganesimo. In definitiva, quello che si compie attorno agli anni 325 e 380 è un doppio movimento verticale di reciproca integrazione e omologazione tra i portatori dello spirito cristiano e la struttura imperiale, consistente: da una parte, nella cooptazione dell'alto dei primi nella seconda; e dall'altra, viceversa, nell'ambiziosa infiltrazione della seconda, dal basso, a opera dei primi.

È questa concatenazione di eventi, da cui infuriano le diverse manifestazioni ed effetti del vasto e profondo processo di tracollo materiale, culturale e civile, a determinare la formazione in massa, all'interno delle regioni colpite dall'esercizio del lontano potere imperiale, di una nuova consistenza sociale e popolare, che spregiativamente Friedrich W. Nietzsche ha assimilato alla condizione de «"gli schiavi" o "la plebe" o "il gregge"» – che, ovviamente, non è già naturale, bensì violentemente prodotta dall'alto, e dal basso riprodotta dal complemento dell'acquiescente accettazione –, vista come matrice della condizione più generale «dell'uomo comune», nonché scaturigine della velenosa morale del *ressentiment* (Nietzsche, 1887: 24-25) e del suo processo di istituzionalizzazione. È questa la base materiale di comprensione del fenomeno che ha visto montare il *pensiero della fine* come serbatoio prima di sentimenti e istanze di emancipazione, e poi invece di controrivoluzione.

Il filosofo tedesco – profeta dell'avvento di un'epoca di nichilismo – ha percepito con nettezza il passaggio che in seno al cristianesimo si è consumato tra le dimensioni che qui abbiamo definito come apocalittica attiva e passiva. In particolare, egli sottolinea l'amaro paradosso consistente nel fatto che «la chiesa» –

compimento storico dello spirito cristiano, in realtà, invece fosse «proprio ciò contro cui Gesù predicò - e contro cui insegnò a lottare ai suoi discepoli». Infatti,

La *vita esemplare* sta nell'amore e nell'umiltà; nella pienezza del cuore, che non esclude nemmeno il più umile; nella rinuncia formale al voler aver ragione, al difendersi, al vincere nel senso del trionfo personale; nella fede nella beatitudine qui, sulla terra, malgrado povertà, ostacolo, e morte; nella riconciliazione, nell'assenza di ira, di disprezzo; nel non voler essere ricompensati; nel non essere vincolati a nessuno; nell'essere senza signori in senso spirituale, molto spirituale; in una vita molto orgogliosa, sotto la volontà di una vita grama e servizievole.

Dopo che la Chiesa lasciò cadere *tutta la prassi cristiana* e sanzionò propriamente la vita nello stato, quel genere di vita che Gesù aveva combattuto e condannato, dovette porre in qualcos'altro il senso del cristianesimo: nella *credenza* in cose incredibili, nel cerimoniale di preghiere, venerazione, festa ecc.. I concetti di "peccato", "remissione", "pena", "ricompensa" - tutti completamente irrilevanti e quasi esclusi nel primo cristianesimo - vengono ora in risalto. [...] [il cristianesimo è stato] trasformato da Paolo in una dottrina misterica pagana, che giunge ad accordarsi con l'intera *organizzazione statale*... e fa guerre, condanna, tortura, giura, odia. [...] L'attentato [di Gesù] contro *sacerdoti e teologi* sfociò, grazie a Paolo, in un nuovo clero e in una nuova teologia - in una classe *dominante* e in una *Chiesa*. L'attentato contro l'eccessiva importanza della "*persona*" sfociò in una fede nella "*persona eterna*" (nella cura per la "*salvezza eterna*"...), nella più paradossale esagerazione dell'egoismo personale» (Nietzsche, 1906: 91-94).



L'ultima apocalisse

L'ultima ondata di produzione di un immaginario apocalittico *attivo*, e quindi mosso dal basso, è montata in seno allo sviluppo dei movimenti radicali di protesta sociale, di critica del sistema capitalistico e di opposizione all'apparato statuale-militare, soprattutto successivo al secondo conflitto mondiale. In effetti, prima la Guerra fredda combattuta innanzitutto attraverso l'escalation della dotazione di armi atomico-nucleari da parte delle principali potenze geopolitiche; e poi la marcia della globalizzazione neoliberale per il mondo, con il suo violento corollario di operazioni militari portate avanti dalla "polizia imperiale", che ha avuto un effetto altamente distruttivo degli ecosistemi ecologici, sociali, politici e culturali di buona parte della popolazione mondiale, hanno animato una ricca filiera di espressioni del pensiero critico, che hanno variamente rimesso al centro delle loro riflessioni il tema della *fine del tempo* e del *tempo della fine*. Qui nominiamo solo impressionisticamente - senza pretesa di completezza né rigore - i lavori che, da questa esplicita prospettiva - in distinti campi, e con diversi accenti e gradi di contribuzione - hanno realizzato Günther Anders, Stanley Kubrick, Guy Debord, Giorgio Cesarano e Gianni Collu, Jean Baudrillard, André Gorz, Michel Serres, Giorgio Agamben. Accanto, in seno e soprattutto al disopra di questa ondata, tuttavia, nel corso degli ultimi lustri si è a poco a poco affermata, sempre più solidamente, un'istanza apocalittica *passiva*.

Il primo importante sintomo di ciò è stato riconoscibile nella tesi della *fine della storia* e dell'*ultimo uomo* espressa dal politologo Francis Fukuyama (1992), mirante a interpretare più o meno esplicitamente il collasso dell'Unione Sovietica e di ogni altra realistica possibilità di costituire forme di società sostenibili diverse da quelle liberal-democratiche e capitalistiche, come la realizzazione di un'apocalisse positiva e contemporaneamente, però, l'esaurimento di ogni forma di messianismo animato dalle classi popolari alla ricerca di proprie autonome forme di riscatto materiale e immateriale. Tuttavia, la tappa realmente cruciale all'interno di questo processo che segna l'affermazione di un principio di utilizzo in senso *passivo e controrivoluzionario* dell'immaginario apocalittico contemporaneo, è stata quella caratterizzata dalla violenta reazione dei vertici del sistema alle istanze di protesta mosse dal cosiddetto movimento dei movimenti. A questo proposito, la pietra miliare è l'11 settembre 2001: pezzo di disastrosa apocalissi *passiva* realizzata, e Armageddon concavo scavato nel ventre di Manhattan, la quale ha attivato una dinamica psico-politica che sarebbe poi stata "riprodotta", in scala riadattata, per le strade delle metropoli europee, e ancor di più in talune cerniere incandescenti dello scacchiere geopolitico mondiale, soprattutto nel corso del decennio successivo.

Da lì in poi, l'immaginario apocalittico e, in particolare, l'egemonia all'interno di esso sottratta ai movimenti sociali di critica e trasformazione dal basso, hanno rappresentato il terreno strategico fondamentale per l'esercizio di un arsenale di micidiali dispositivi di potere a cui i vertici sistemici hanno metodicamente attinto per alimentare pubblicamente un *ininterrotto circolo vizioso di riproduzione di catastrofi in scala sempre più allargata*, giustificato, nel suo incedere, proprio dalla necessità di evitare o di frenare solo presunte imminenti più immani catastrofi. Quelle più o meno effettivamente portate, di volta in volta, dal fantasma terroristico, e poi finanziario, e poi pandemico, e poi autocratico, e poi climatico...

I tratti marcatamente *apocalittici* assunti dalla retorica politica e mediatica dominante, nel corso degli ultimi anni, emergono con tutta evidenza dalla pragmatica e sbrigativa disposizione di questa alla *cancellazione della barriera distintiva tra i fatti mondani relativi all'esistenza quotidiana dei singoli individui da una parte, e gli esiti ultimi delle complessive vicende della storia, della vita umana e della Terra dall'altra*. Questa fallace scorciatoia che gli schemi apocalittici del pensiero inducono le narrative sistematicamente a imboccare, si risolve nella completa astrazione ed elisione del ruolo mediano, e quindi centrale, tra quelle due polarità, svolto – per altro, nel quadro di intricatissimi meccanismi d'interazione – dalle storiche strutture demografiche, dai modi dati di produzione, dai più potenti apparati statual-militari effettivamente in azione, dagli stili di vita e dalla distribuzione di potere e ricchezza che si dà concretamente tra le differenti classi sociali e aggregazioni geopolitiche, così come dalle più complesse e largamente indisponibili meccaniche macrofisiche di tipo astronomico, geologico, climatico, ecc. che rappresentano inesorabilmente il contenitore determinante le condizioni di possibilità entro cui le umane vicende sempre si muovono. In definitiva, la qualità *apocalittica* dei nostri tempi è, anche, e in misura importante, il riflesso del tentativo sistematico delle classi dominanti di forgiare il senso comune nella direzione di



esporre gli individui al centro di un sistema di *iper-significazione storico-politica* di pressoché ogni minimo dettaglio della loro vita, così da gravare i soggetti sociali, sul piano retorico, ideologico e dell'immaginario, e quindi della normatività politica e giuridica, di un *carico parossistico di responsabilità* relativo addirittura ai *destini complessivi e ultimi del mondo*. (È questo, in fondo, il *sensu* ultimo dei processi di cosiddetta *disintermediazione*, che in vero si nutrono della dinamica di *irretimento* degli individui all'interno delle nuove gabbie informatico-algoritmico-digitali, risultato dei paralleli processi di *iper-mediatizzazione*, per paradosso solo apparente).

Questa nuovissima *nuova ragione (della fine) del mondo* – potremmo definirla, parafrasando, e portando oltre sé stessa, la tesi cruciale del libro di Pierre Dardot e Christian Laval (2010) – che sta nascendo dalle ceneri di quella neoliberale – issando ipocritamente le bandiere dell'antropocene, laddove, a ben vedere, invece sventolano, del tutto spiegate, quelle sempre più nere del capitalocene (Moore, 2017) –, appare come il tentativo messo in atto dalle élite di potere, di catturare la *forma* delle espressioni – anche molto radicali – del pensiero critico apocalittico degli ultimi decenni, allo scopo – decisamente – di sacrificarne la *sostanza*. L'obiettivo è quello di convertire e commutare i soggetti, i temi e le energie "attivate" sul tema ecologico dall'impatto prodotto dagli stessi rivolgimenti portati dalla distruzione degli ambienti sociali, culturali e naturali dall'ultima ondata di globalizzazione e di guerre neoliberali, in risorse affluenti rispetto al corso di un'ennesima controrivoluzione promossa dai vertici sistemici e del capitale. Il risultato di questa ennesima operazione è l'imposizione di una caricaturale facciata pseudo-ecologista proprio al centro della nuova retorica ideologica rielaborata a partire dai capisaldi politici ed epistemici del paradigma di pensiero neoclassico, al fine di provare a rinsaldare e rilanciare gli elementi portanti degli assetti geopolitici e geoeconomici con baricentro occidentale. Particolare rilievo, a questo proposito, hanno le diverse strategie di *great reset* (Schwab e Malleret 2020) e di *green washing* (cfr. Klein 2015), attraverso cui gli eredi delle agenzie e delle strutture di governo del neoliberalismo tentano di rimediare a, e di trarre vantaggio da, i disastri creati dal *fallimentare trionfo campale* di questo stesso paradigma.

Come le vicende dell'ultimo lustro di storia ci hanno ripetutamente mostrato, le due ali – destra e sinistra – di questa *nuova ragione (della fine) del mondo*, sono sempre più impegnate a intrecciare l'una con l'altra una dinamica dialettica, spesso solo apparentemente conflittuale, che, tuttavia, oltre a sortire l'effetto della loro reciproca legittimazione, produce anche il complessivo consolidamento dei termini epistemici costitutivi ed essenziali del sistema, e a dare spinta alla nuova *convenzione* che tenta di riscattare questo dalle proprie laceranti contraddizioni, attraverso il compimento di un *ennesimo salto disperato di qualità*. Ciò è coerente con quanto Giorgio Cesarano e Gianni Collu riferiscono all'intera storia, e logica, del capitale, che mostra come

il processo abbia potuto crescere ed autonomizzarsi grazie ad un automatismo tipico dei sistemi autoregolantesi capaci di trascendere, per integrazioni e per retroazioni positive, dall'assetto tipico [...], a un assetto superiore virtualmente aperto, senza disfarsi della propria tendenza alla chiusura e al limite critico, ma



rinviano il proprio collasso sino a che non abbiano toccato il limite di saturazione d'ogni ulteriore trascendenza praticabile: il punto in cui si trovino dinanzi quale limite la contraddizione materiale stessa con la propria fonte d'energia. Stanti i termini delle contraddizioni in processo, la collisione tra crescita dello sviluppo e devalorizzazione da un lato, incremento di popolazione inutile e proletarizzazione generalizzata da un altro lato, avrebbero portato da tempo il capitale al collasso irreversibile se non fosse di volta in volta scattato, nell'imminenza delle crisi ultimative, un "salto di qualità" che gli ha consentito di eluderle, garantendo al sistema la possibilità di trascendere il proprio limite immediato e accedere, tramite una mediazione, a un livello superiore di organizzazione, dislocandovi daccapo tanto la propria spinta di sviluppo quanto le contraddizioni che vi inseriscono, ma in una dimensione spazio-temporale "nuova", dove il limite della crisi si ripresentava convenientemente rinviato (Cesarano e Collu, 1973: 35).



Infine, un ulteriore esito prevedibile derivante dall'affermazione di questa dinamica, alla luce dei drammi e delle tragedie montate nel corso degli ultimi anni, sembra essere l'accettazione di una prospettiva che, in nome delle battaglie (geo)politiche e sociali mascherate da pressanti urgenze, da intraprendere e da promuovere ulteriormente, obiettivamente *giustifica* l'exasperazione del ricorso – diretto o indiretto, ma viepiù strutturale e metodico – a forme di violenza sistemica verso i margini e il basso, dai tratti marcatamente autoritari, e finanche dispotici, sempre più incalzanti, innanzitutto da parte dei regimi politici, sedicenti liberal-democratici, d'Occidente (Sanguinetti, 2020). A proposito delle retoriche e delle pratiche di generosa salvazione sempre più premurosamente imposte dall'alto negli ultimi lustri, può ripetersi e applicarsi, per estensione, quella operazione che nel 1939 Simone Weil ha fatto, di riconduzione delle diverse e lontane esperienze dell'impero romano, del nazismo e dei progetti progressisti dell'*imperatore liberatore*, alle medesime velleità e istanze di formazione violenta dello strumento adeguato alla realizzazione del «dominio universale»:

Si pretende che Napoleone abbia propagato, con le armi in pugno, le idee di libertà e di uguaglianza della Rivoluzione francese; ma quel che ha principalmente propagato è l'idea dello Stato centralizzato, lo Stato come fonte unica di autorità ed esclusivo oggetto di abnegazione; lo Stato concepito in questo modo, inventato per così dire da Richelieu, portato a un più alto grado di perfezione da Luigi XIV, a un grado ancora più alto dalla Rivoluzione, poi da Napoleone, ha trovato oggi in Germania la sua forma suprema (Weil, 1939: 15).

Questa iper-responsabilizzazione retorica e – sempre più – anche amministrativa e legale, dell'individuo comune per i destini ultimi della vita sulla Terra, appare essere il mostruoso risultato della crisi tra il postulato metodologico fondamentale del pensiero liberale e neoliberale, da una parte, e il motto rivoluzionario sessantottino che giustamente rivendicava *il riconoscimento della natura "politica" del "personale"*. Da questa combinazione, tuttavia, è certamente la seconda prospettiva ad avere la peggio, nella misura in cui essa viene a "compiersi" in una modalità inattesa, perversa

e in vero sciagurata; e a risolversi in una condizione di cattura invece che di riscatto: qualcosa come un'ingiunzione a che *il personale sia apocalittico, e l'apocalittico, per converso, personale*. Negli ultimi anni, esempi di questa dinamica possono essere rintracciati nei più disparati campi. Qui segnaliamo due piani – certamente estremi, ma per questo altamente significativi – di espressione di questo stesso fenomeno, che sono: da una parte, taluni processi, più o meno genuini, di trasformazione in senso “responsabile” delle abitudini e forme degli stili di consumo alimentare, commerciale e del trasporto – invasi specialmente presso le fasce socio-economico e culturali medie della popolazione –, che arrivano a intaccare perfino alcune fondamenta della braudeliana “civiltà materiale”; dall'altra parte, quelle “politiche” pubbliche che, sfruttando tale ben situato spirito di premura, o all'uopo creando cornici rappresentative della realtà orientate in senso forzatamente emergenzialista – come nel caso, su tutti paradigmatico, della “cosiddetta” pandemia da CoViD-19 – si sono dedicate a un'attività di regolamentazione, tanto seriamente scrupolosa, quanto ridicolmente fallace, di aspetti e fattispecie minuziosissimi della vita individuale e degli scambi interpersonali.

Fare leva su questa doppia dimensione dell'*apocalittica* in quanto letteratura – che va intesa come un serbatoio di sedimentazione e di decantazione di una molteplicità di profondi significati simbolici e di stati emotivi a essi corrispondenti –, e delle *apocalissi* in quanto eventi storici straordinariamente dirompendi, ci consente di svincolare almeno parzialmente questi concetti dallo stretto riferimento storico più “puntuale”, circoscritto ai secoli a cavallo dell'anno zero. Seguendo ancora il ragionamento di Di Nola, infatti, è possibile non soltanto riconoscere un inequivocabile rapporto di «sequenza fra pensiero apocalittico [giudaico e] cristiano tardo-antico e apocalittica presente», ma anche individuare una sorta di «ininterrotta continuità» (Di Nola, 1978: 178) tra i suoi punti più salienti, ovunque essi appaiano nel tempo. Incluso il nostro presente, ch'è condizionato sempre più strutturalmente da quell'intima e pubblica infezione «fatta di immagini che offuscano il lucido ragionamento», ch'è «portata al suo estremo [compimento] dai media audiovisivi dei nostri giorni», che Slavoj Žižek (1997: 10) ha definito anzitempo *epidemia dell'immaginario* (e che più di recente si sarebbe parossisticamente realizzata, soprattutto a partire dall'imposizione violenta, e dall'alto, dell'*immaginario di una pandemia ampiamente “immaginarica”*).

A seguire, quindi, nelle pagine conclusive di questo saggio, verificheremo tale rapporto di parallelismo e di continuità, comparando una delle prose più emblematiche dell'immaginario apocalittico della letteratura apocrifia, da una parte – quella stratificatasi, verosimilmente in lingua greca in Egitto, soprattutto tra il II e il III secolo d.C., attorno alla figura di Paolo di Tarso –, con una esemplificazione della narrativa neo-apocalittica e pseudo-ecologista corrente, dall'altra.

«La creazione è soggetta al Signore, ma è solo il genere umano a peccare»



Il testo in questione riferisce dell'esperienza estatica di Paolo – santo e martire contemporaneo di Cristo –, il quale «sollevato al terzo cielo, [riceve direttamente] la parola del Signore». Questi gli ingiunge di parlare al suo popolo, ch'è definito negativamente, e moralisticamente, come tentatore delle condanne del Creatore, giacché esso agisce disobbedendo e sempre «aggiungendo peccato a peccato [...]». Voi dichiarate di essere i discendenti di Abramo, ma compite le opere di Satana». Di più: vi si afferma che, sebbene «la creazione intera [sia] assoggettata a Dio, [...] tuttavia soltanto il genere umano si copre di peccato. Esso ha avuto il dominio su tutto il creato, e pecca più che l'intera natura» (Paolo di Tarso in Di Nola, 2021: 37-38). È così che gli elementi astrali e atmosferici vengono assurti a impazienti giudici sanzionatori dell'umanità, e del suo dettagliato e livoroso catalogo di vizi, peccati e bassezze; essi rappresentano gli assistenti coadiuvanti dell'istanza divina di somma giustizia, collocata – come posata potenza onnisciente e frenante – sopra a ogni cosa:



E perciò numerose volte il sole, il grande lume, si è appellato al Signore e ha detto: "O Signore Iddio onnipotente, io vedo l'empietà e l'ingiustizia degli uomini. Concedimi di operare contro di loro secondo il mio potere, affinché riconoscano che tu sei il Dio unico". [...] E altre volte la luna e le stelle si appellarono al Signore e dissero: "O Signore Iddio onnipotente, a noi concedesti il dominio della notte. Fino a quando dovremo esser testimoni dell'empietà, delle fornicazioni e degli assassini che i figli degli uomini consumano? Concedici di operare contro di loro secondo i nostri poteri, affinché riconoscano che sei il Dio unico". [...] Più volte anche il mare levò la sua voce e disse: "O Signore Iddio onnipotente, gli uomini hanno contaminato il tuo nome santo in me. Concedimi di sollevarmi e di coprire ogni foresta, ogni albero, e l'intero mondo, fino a che avrò cancellato i figli degli uomini dinanzi al tuo volto, affinché riconoscano che sei il Dio unico". [...] Anche le acque si levarono ad accusare i figli degli uomini e dissero: "O Signore Iddio onnipotente, i figli degli uomini, tutti quanti, hanno contaminato il tuo nome santo". [...] Anche la terra gridò dinanzi a Dio contro i figli degli uomini e disse: "O Signore Iddio onnipotente, io sono in sofferenza più di tutta la tua creazione, poiché sopra di me si consumano le fornicazioni, gli adulteri, gli assassini, i furti, gli spergiuri, le stregonerie e gli incantesimi degli uomini, e tutte le altre perversità che compiono, così che il padre si leva contro il figlio, e il figlio contro il padre, e lo straniero contro lo straniero, e ciascuno tende a contaminare la moglie del suo vicino. Il padre sale sul letto del figlio e parimenti il figlio sale sul giaciglio del padre; e con tutti questi mali coloro che offrono sacrifici al tuo nome rendono impuro il tuo luogo santo. Perciò io sono in sofferenza più che l'intera creazione e non intendo concedere oltre le mie ricchezze e i miei frutti ai figli degli uomini. Permettami dunque di distruggere i miei frutti". E allora discese una voce e disse: "Tutte queste cose le conosco né vi è alcuno che potrebbe nascondersi nel suo peccato. La loro empietà la conosco, ma la mia santità li sopporterà fino a quando si volgeranno a me e si pentiranno. Se non ritorneranno a me, li convocherò in giudizio" (ivi: 38-39).

Il ruolo morale (moralistico!), e la concreta funzione di esercizio della giustizia, esercitati da parte degli elementi naturali, contro ogni cosa considerata vizio, offesa e perversione, continua anche in quelle pagine del testo relative alle fasi del giudizio

finale in cui si sviluppa la «sorte ultramondana dell'uomo», fatta innanzitutto di aria, acqua e fuoco:

E l'angelo mi disse: "Seguimi perché voglio mostrarti la sede dei giusti dove essi vanno quando sono morti. E dopo ti porterò alla fossa senza fondo per mostrarti le anime dei peccatori e il luogo in cui sono trascinati dopo la morte". Ed io seguii l'angelo, e mi sollevò nel cielo, e riuscii a guardare da sopra il firmamento, e vidi i poteri astrali; e ivi era la dimenticanza che inganna e trascina i cuori umani, e lo spirito di calunnia e lo spirito di fornicazione e lo spirito di collera e lo spirito di insolenza, e ivi erano i principi di perversione. Tali cose vidi al di sotto del firmamento celeste. [...] E mi rivolsi all'angelo e chiesi: "Cos'è mai quest'acqua?". Ed egli mi disse: "È l'oceano che circonda l'intera terra". E quando giunsi al di là dell'oceano, vidi che lì non v'era luce, ma tenebre, e dolore e tristezza, e sospirai. Vidi allora un fiume di fuoco ardente in cui era immersa una moltitudine di uomini e donne, alcuni fino alle ginocchia, altri fino all'ombelico, altri fino alle labbra e altri ancora fino ai capelli (ivi: 42 e 54).



L'impaziente e minacciosa annunciazione del giudizio e della punizione che dovranno abbattersi sugli esseri umani, a opera degli agenti astrali e atmosferici naturali, non è l'unico parallelismo che il testo offre rispetto alle condizioni della nostra apocalissi contemporanea. Un altro sorprendente elemento è rappresentato, infatti, all'interno del rapporto di sapere/potere più asimmetrico che possa immaginarsi – quello, appunto, tra noi e il Dio creatore –, dal ruolo giocato dagli "innocenti" messaggeri quotidiani di «fardelli di notizie» circa ogni finanche minutissimo dettaglio dell'umana condotta mondana – che ricorda tanto il ruolo dei nostri "angeli" digitali.

Perciò voi, figli degli uomini, benedite senza posa il Signore Iddio, ogni ora e ogni giorno, ma specialmente al tramonto del sole. Poiché proprio in quell'ora gli angeli si presentano a Dio per adorarlo e per esporre le azioni che ogni uomo ha compiuto quel giorno, buone o cattive che siano. E vi è un angelo che esce dall'uomo in cui dimora ed è pieno di gioia, mentre un altro ne esce triste nel volto. Quando dunque il sole tramonta, nella prima ora della notte, si presenta a Dio l'angelo di ogni nazione e di ogni uomo e donna, l'angelo che li protegge e sostiene, perché l'uomo è immagine di Dio. Parimenti nell'ora del mattino, che è a dodicesima ora della notte, gli angeli degli uomini e delle donne vanno a incontrare Dio e gli presentano tutte le opere che ogni creatura ha compiuto, buona o perversa che sia. ogni giorno e ogni notte gli angeli presentano dinanzi a Dio la relazione di tutti gli atti del genere umano. Perciò vi dico, o figli degli uomini, benedite il Signore Iddio senza posa in ogni giorno della vita vostra (ivi: 39-40).

C'est ne pas una inondation

Compiendo un salto ultramillenario, da un capo all'altro della retorica millenarista, quelli che seguono adesso sono gli stralci che consideriamo più attinenti e



significativi rispetto alla prospettiva assunta in questo saggio, di un racconto pubblicato dallo scrittore Stefano Massini, sulle pagine de *la Repubblica*, sabato 4 novembre del 2023, sull'alluvione occorso il giorno prima in Toscana, il cui titolo a caratteri cubitali recita: "Quelle tre ore di terrore. Così ho visto il fiume inghiottire la mia terra". È Campi Bisenzio il paesino teatro di questa piccola grande *apocalisse*, nel senso letterale del termine: l'evento di *rivelazione* che *manifesta*, attraverso la voce diretta degli elementi naturali, l'incombenza di un ordine superiore nascosto tra, o sovrapposto a, le umane cose. Essa si consuma nella testimonianza oggettiva dei segni esteriori dei *danni*, interpretati "veridicamente" come *dannazioni*, concomitante all'esperienza soggettiva e interiore consistente della sensazione d'estraneazione – «[o]ggi, [...] per la prima volta, [...] non riconosco i luoghi, [...] l'acqua copre tutto, a perdita d'occhio» –, tanto più stordente in ragione del fatto che accade proprio nel posto di cui l'autore dichiara di conoscere pressoché ogni angolo, essendovi nato, cresciuto e tuttora residente. L'incipit del testo fissa senza equivoci il proprio centro psico-emotivo d'attenzione nella sconvolgente presa d'atto di un'epifania improvvisa: «Adesso, a 48 anni, posso dire di avere visto in faccia il terrore» (sebbene l'autore, in un successivo passaggio, dichiara di essersi trasferito a Roma a trascorre in uno studio televisivo – d'altronde, *show must go on!* – le ore in cui i suoi compaesani vivevano sulla *loro* pelle il *suo* primo faccia a faccia col terrore). Il racconto poi prosegue in una prosa che fittamente mescola i dettagli del montare disastroso degli eventi materiali, con il resoconto delle reazioni psichiche e del controverso universo morale dello scrittore: la sua pentita e trasparente confessione del peccato di miscredenza negli *oracolari avvisi high-tech* (confronta figura degli angeli "informatore" nel brano di prosa succitato di Paolo) preventivamente diramati dalle autorità preposte; l'ammissione della sua malcelata tentazione di indulgere nello scabroso desiderio di godere in pieno autunno dei piaceri del riscaldamento climatico; l'angoscia provocata dal suo fallimentare ricorso ai consueti espedienti di auto-rassicurazione di fronte al pericolo.

Nelle sue parole: «La mia esperienza con il terrore è iniziata giovedì pomeriggio» quando si è materializzata

la più potente tempesta mai arrivata a queste latitudini [...] e dunque anche sul mio smartphone avevo visualizzato gli allarmi, gli inviti alla prudenza, i codici gialli e arancioni. Ma sono onesto, non ci avevo creduto più di tanto [...]. Che potrà mai essere? Quante volte ho visto piovere, anche violentemente? E poi è novembre, il mese del grigio plumbeo e dell'autunno bagnato, non mi sento di reclamare un ulteriore propaggine di estate, già anomala nel suo regalarmi passeggiate in maglietta fino a Ognissanti. Però. Però in effetti stavolta sembra davvero diverso. [...] Penso "è un temporale, adesso smetterà", ed è la rassicurazione che ha sempre funzionato, in quarant'anni dacché ci trasferimmo qui, come in una specie di formula magica da ripetere per esorcizzare la paura ancestrale di quando ti senti inerme, e come un mantra "adesso smette", "adesso smette", "adesso smette"... La bufera continua, invece. Per ore, continua (Massini, 2023).

La bufera nasce e cresce come esito di una tetra sinfonia orchestrata dagli agenti atmosferici, tali da intessere una tragedia che appare l'assaggio di un finale giudizio universale intentato contro gli ignari umani, colpevoli innanzitutto di indolente e ipocrita incoscienza, che è l'effetto – pare intendersi dal seguente riferimento allegorico all'uso maldestro del pennello da bambino – di uno stato ancora di minorità dell'umanità nell'antropocene, che fa recedere il progresso all'indietro e risvegliare la bestialità della natura:

un vento furioso inizia ad abbattersi sulla zona, contro il cielo che si è fatto a ovest di una cupezza innaturale fra il nero inchiostro e una sfumatura che non so descrivere se non con il ricordo di quando, a undici anni, nell'ora di educazione artistica, sbagliai a dosare le tempere e mi venne fuori sul foglio un cielo assurdo, color melanzana, incredibile. Ecco, sì: incredibile. Infatti. Più o meno un'ora dopo inizia il diluvio. Violentissimo. [...] . Ed io inizio a preoccuparmi perché questa zona, lo so, è un reticolo di acque di ogni tipo, stiamo in un triangolo fra l'Arno e il Bisenzio, disseminato di canali e di forre, un intrecciarsi di argini e di torrenti che fino dall'era dei Medici è stato addomesticato dall'uomo come una belva finalmente imbrigliata. Resisterà? [...] Alle 2,30 esco di nuovo a piedi, intorno a casa mia la gente è per strada e nel buio sentiamo il rumore del fiume come fosse veramente un animale senza briglia, libero di azzannare (ibidem).



Tale presunta limpidezza semantica attribuita alla diretta voce degli elementi, di cui lo scrittore si fa veridico interprete – e che, come abbiamo visto, era stata annunciata dalle notifiche emanate dalle *app* "oracolari" delle agenzie governative – trova nei dispositivi tecnologici di rilevazione quantitativa e nei nuovi *media* ulteriori due momenti di consacrazione e di rifugio e consolazione *hi-tech* – «quando vedrò il grafico idrometrico, ormai a notte tarda, avrò la conferma di un evento sconvolgente, con le acque che si quintuplicano in 3 ore [...]. La notte sarà lunga, attaccati sui social mentre la pioggia non accenna a demordere» –, confermando così la nostra più generale impressione circa lo "strano" ruolo che questo tempo sta assegnando agli strumenti e ai prodotti di punta dell'esercizio della razionalità anche tecno-scientifica: quello di fomentare il processo di affermazione, a sempre più livelli, di un'inquietante irrazionalità preconcetta.

A questo punto, illuminata dalla «luce grigia del giorno», arriva il momento di commiserazione delle vittime, solo apparentemente innocenti, anche quando si presentano dietro le vesti della disperata vecchina incolpevole, ma anche di individuazione di un labilissimo segnale di speranza, riposta implicitamente nel bambino non ancora educato, come tutti gli altri umani, a perpetrare il male sul mondo, ch'è *cinese*, eppure – forse – degno di noi (pare essere il messaggio) nella misura in cui sembra voler farsi eroe dei *nostri* eroi-feticcio, salvatore dei *nostri* salvatori di plastica, protagonista della *nostra* lotta di riscatto in stile Marvel:

Per aiutare i volontari [sic!], mi faccio spazio fra i negozi alluvionati, ed è lì che un bambino cinese di tre o quattro anni, con un paio di stivali che gli coprono tutta la gamba, mi sorride e mi mostra i suoi giochi, tutti macchiati di fango, ammassati per strada fuori dalla porta di casa. In mano con orgoglio, tiene

l'Uomo Ragno e sorride come se ci tenesse a far vedere a chiunque passi che "io l'ho salvato". Poco distante, una signora anziana, in vestaglia e ciabatte, tiene in braccio il cagnolino e mi descrive da fuori casa sua, tutta al piano terra, invasa da almeno due metri d'acqua in cui galleggia di tutto. Mi dice, nel tipico accento locale "oh che s'è fatto noialtri di male?... (*ibidem*).

Il tema dello scontro di civiltà (Huntington 1996) – che sembra fare capolino sempre più insistentemente dietro ogni discorso pseudo-ecologista, e che è stato appena evocato subliminalmente dalla figura muta ma sorridente del piccolo orientale in cui si vogliono intravedere i segni dell'omologazione ai criteri occidentali... – si fa più netto nei passaggi immediatamente successivi, in cui la logica diventa astiosa e manichea, apertamente bellicista e stigmatizzante, qualunquista e francamente ridicola – si direbbe – se non fosse soprattutto ingiuriosa per tutte le vittime delle troppe guerre veramente in atto sulla Terra e per le popolazioni non occidentali:



Eh già. Penso che adesso immancabilmente si cercheranno le colpe, le omissioni, insomma tutto ciò che attiene a "che s'è fatto noialtri di male". Ma da quella lista di lacune e di errori, mancherà comunque la fetta più grossa di responsabilità, quella che accomuna tutti quanti nella sufficienza se non nel menefreghismo nei confronti di un'emergenza climatica che distrugge come un esercito nemico. Mi aggiro fra i vicoli e le piazze di questa cittadina che mi ha visto crescere, e ho davanti agli occhi una devastazione che non è così diversa da quella che mi arriva dai teatri di guerra, solo che l'Ucraina e la Palestina si meritano indignazione e scandolo, muovendo magari in noi tifoserie contrapposte, mentre nessuna reale mobilitazione scatta nel contrastare un avversario che certo non ha bandiera e non tiene conferenze stampa, ma ci flagella con missili e razzi sebbene di fango e d'acqua. Per cui sì, confesso di essermi anche posto questa domanda: se ad aver così infierito sulla mia città fosse stato, stanotte, un drone iraniano o un commando mercenario agli ordini di Putin, cosa accadrebbe adesso? Noi grideremmo per rabbia che dobbiamo reagire, reclameremmo giustizia e avremmo qui le massime istituzioni del Belpaese a farsi riprendere dalle telecamere mentre promettono "non tollereremo che accada ancora". Viceversa, siccome la distruzione l'ha portata il ciclone Ciaran, saremo formidabili a ricostruire (la gente qui non si rassegna mai) senza percepire chi sia realmente il nemico che ci ha umiliati e sopraffatti in neppure 24 ore, alimentandosi con le nostre politiche kamikaze, con un perpetrato abuso nel rapporto col territorio, con uno stupro generico e depenalizzato del pianeta, di cui in fondo siamo tutti complici nelle scelte di ogni giorno, a partire dal sottoscritto (*ibidem*).

Questo climax ascendente di autocommiserazione, e di sprezzante umiliazione verso il basso, prepara il proprio sbocco in una proposta sconcia e indecente, innanzitutto perché esplicitamente rivelatrice dei metodi e delle intenzioni dell'operazione retorica e politica neo-apocalittica a cui l'autore dell'articolo partecipa:

Quindi, in sintesi, a che serve questo mio dolore davanti al disastro? È pura ipocrisia, se non determina almeno l'insorgere tardivo di una consapevolezza. [...] E allora, mentre scrivo per voi questa testimonianza della rovina, mi viene in mente una provocazione, certamente estrema ma credo più che mai indifferibile: così come abbiamo messo sui pacchetti di sigarette le immagini choc dei polmoni marci e delle tracheotomie, così decidiamoci a trasformare in gigantografie le istantanee di queste apocalissi climatiche, mettendole in bella mostra nei centri dello shopping e sopra i bus, nelle metropolitane, sui banner online. Non esiste strumento più potente del terrore per mettere in moto la percezione di un rischio che seriamente minaccia tutti quanti. Stavolta è toccato a noi, [...] dunque facciamo in modo che questo fango non resti soltanto memoria di un incubo per chi lo ha vissuto, ma si declini in cemento di un nuovo edificio collettivo di coscienza ambientale (*ibidem*).

Amen. Lo sfacciato riferimento finale, da parte del nostro autore neo-apocalittico, a un deliberato uso della strategia del terrore nel governo dell'immaginario pubblico sulle questioni climatiche, si trova in assoluta consonanza con ciò che asserisce Di Nola riflettendo sul «conclusivo significato» che i testi apocalittici apocrifi assumono in seno alla sua analisi. Infatti, *mutatis mutandis*, oggi come allora,

[e]ssi non restano al puro livello del gusto erudito, sigillati nel chiuso delle sette o nei chiostrì monastici. Ispirano, invece, una larga ondata di cultura del terrore, anche perché sono alla base di quei Giudizi universali che dominano l'iconografia delle chiese gotiche e romaniche [...]. Le plebi erano tempestate dall'annuncio della fine imminente in duplice forma: la predicazione e l'iconografia che aveva la funzione di trasmettere in segnale palpabile, visibile ed orrifico la parola. [...] Mezzo, quindi, di violento esercizio del potere ecclesiastico sono state queste apocalissi, anche quando assegnano ai regni infernali re, potentati, vescovi e preti. Lo sono state perché comunicavano l'effimerità del mondo presente che deve consumarsi in favilla e, quindi, distraevano le folle dalla concretezza di una storia quotidiana impietosa e accettata come non modificabile; e perché confortavano potentemente il dettato secondo il quale "extra ecclesia nulla salus", affidando alla chiesa, ai suoi precetti, alle sue strutture la qualità di vindice e giudice della sorte dell'uomo e del cosmo (Di Nola, 1978: 188-189).

Questa funzione di «violento esercizio del potere ecclesiastico» che, addirittura, arriva fino alla esplicita rivendicazione, e alla sfacciata auto-legittimazione, del ricorso all'efficacissima arma «del terrore per mettere in moto la percezione di un rischio che seriamente minaccia tutti quanti», è l'antica struttura portante, e ormai ben poco nascosta, della retorica di cui è fradicio l'"esemplare" testo sull'alluvione appena considerato, e che – come visto – più in generale, è un cardine della retorica apocalittica. Quella che postula che il profeta, apostolo, messia od oracolo abilitato dall'ecclesia, abbia la capacità esclusiva di carpire la profonda significazione ultraterrena dei segni espressi dai meri agenti atmosferici, dagli elementi naturali, dagli stessi toni cromatici del cielo. Sintomo di un triste tempo in cui un Potere sempre più maiuscolo e debordante, e sempre meno contraddetto, parla pretendendo di usare la voce pressoché di ogni persona o cosa. Quasi aspirando a



Carmelo Buscema
(Non) temerai i terrori della notte

rifondare i termini della "Protezione divina" invocata dalla timorata voce che pronuncia il Salmo 91 della Bibbia – che presta il titolo a questo saggio. Quella voce che, per placare il carico di terrificanti incubi con cui si presenta la nostra notte di cupa incertezza che si prolunga nella vana ed esiziale attesa dell'oracolo di salvezza, invita ad «abita[re] al riparo dell'Altissimo [...] all'ombra dell'Onnipotente», e a rivolgergli accecata fede che soltanto può offrire «scudo e corazza», cosicché:

Non temerai i terrori della notte
né la freccia che vola di giorno,
la peste che vaga nelle tenebre,
lo sterminio che devasta a mezzogiorno.
Mille cadranno al tuo fianco
e diecimila alla tua destra,
ma nulla ti potrà colpire [...],
nessun colpo cadrà sulla tua tenda.
Egli per te darà ordine ai suoi angeli
di custodirti in tutte le vie.
Sulle mani essi ti porteranno,
perché il tuo piede non inciampi nella pietra. [...]
"Lo libererò, perché a me si è legato,
lo porrò al sicuro, perché ha conosciuto il mio nome.
Mi invocherà e io gli darò risposta [...]
Lo sazierò di lunghi giorni
e gli farò vedere la mia salvezza" (Sal 91,1-16).



Carmelo Buscema
(*Non*) *temerai i terrori della notte*

Bibliography

- Agamben G. (2005), *Profanazioni*, Roma, Nottetempo.
- Arrighi G. (2008), *Adam Smith a Pechino*, Milano, Feltrinelli.
- Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo*, Milano, il Saggiatore.
- Arrighi G. e Silver B. (1999), *Caos e governo del mondo*, Torino, Bruno Mondadori.
- Benjamin W. (1921), *Capitalismo come religione*, Genova, Il melangolo, 2013.
- Braudel F. (1977), *La dinamica del capitalismo*, Bologna, il Mulino.
- Buscema C. (2023), "Caos è governo del mondo. Guerra al virus e virus della guerra", in Paolucci G. (a cura di), *Il governo della pandemia*, Napoli, Editoriale scientifica.
- Buscema C. (2019), *Contro il suicidio, contro il terrore. Saggio sul neoliberalismo letale*, Milano, Mimesis.
- Buscema C. (2012), *Epocalisse finanziaria. Rivelazioni (e rivoluzione) nel mondo digitalizzato*, Milano, Mimesis.
- Camatte J. (2020), "Instaurazione del rischio di estinzione", *Il Covile*, 30 aprile 2020.
- Canfora L. (2023), *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma. Il modo di produzione bellico*, Palermo, Sellerio editore.
- Cesarano G., Collu G. (1973), *Apocalisse e rivoluzione*, Bari, Dedalo.
- Cuoco V. (1801), *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli (1799)*, Napoli, Lombardi.
- Dardot P., Laval C. (2010), *La nouvelle raison du monde*, Paris, La découverte.
- Debord G. (1971), *Il pianeta malato*, Milano, nottetempo.
- Debord G. (1967), *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini + Castoldi.
- De Certeau M. (1990), *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni lavoro, 2001.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.



Carmelo Buscema
(Non) temerai i terrori della notte

Di Nola A. M. (1978), "Postfazione", in Di Nola A. M. (a cura di), *Apocalissi apocrife*, Milano, SE, 2021, 173-189.

Di Nola A. M. (2021) (a cura di), *Apocalissi apocrife*, Milano, SE.

Fukuyama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press.

Gramsci A. (1977), *Quaderni dal carcere. Volume primo*, Torino, Einaudi.

Hartog F. (2007), *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio.

Huntington S. P. (1996), *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.

Jongen M. (a cura di) (2007), *Il capitalismo divino*, Milano, Mimesis, 2010.

Klein N. (2015), *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Bologna, Rizzoli.

Massini S. (2023), "Quelle tre ore di terrore. Così ho visto il fiume inghiottire la mia terra", *la Repubblica*, 4 novembre 2023.

Moore J. W. (2017), *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, Ombre corte.

Nietzsche F. W. (1906), "La volontà di potenza", in Nietzsche F. W. (1993), *Aforismi*, Roma, Newton Compton.

Sanguinetti G. (2020), "Il dispotismo occidentale", *Effimera*, 1 aprile 2020.

Schwab C., Malleret T. (2020), *Covid-19: The Great Reset*, Geneva, World Economic Forum.

Serres M. (2009), *Temps des crises*, Paris, Le Pommier.

Weil S. (1939), *Le origini dell'hitlerismo*, Milano, Meltemi, 2017.

Žižek S. (1997), *L'epidemia dell'immaginario*, Roma, Meltemi, 2004.





Présence du monstre dans les campagnes de Greenpeace. Les cas « monster boats » et « plastic monsters »

Erwan Moreau

Moreau.erwan.pro@gmail.com

Department of Sociology | University Paul-Valéry - Montpellier



Abstract

Presence of monster in Greenpeace campaigns. The « monster boats » and « plastic monsters » case

Whether used to represent the doom itself or its causes and consequences, the monster is an important figure in the imaginary of apocalypse and catastrophe. In this article, we will study the use of the monster figure in Greenpeace's communication, particularly during two recent campaigns. The aim is to explore the use of the monster figure in the imaginary of ecological catastrophe of one of the largest environmental protection INGO in contemporary history.

Keywords

Monsters | Greenpeace | Ecology | Imaginary | Communication

Lors de précédents travaux¹, nous avons étudié la figure du monster afin de démontrer l'inconsistance de la thèse selon laquelle celle-ci est « insaisissable » sur le plan de la signification. Pour ce faire, nous nous sommes efforcés de montrer que, derrière l'hétérogénéité de ses référents, le signifiant « monstrueux » cache une homogénéité de ses signifiés et que, par conséquent, une définition à minima pouvait en être donnée qui ait valeur dans les différents contextes où celui-ci se trouve employé. Au final, c'est la locution contre-nature qui, pour des raisons à la fois sémantiques et épistémologiques, a su retenir notre attention. L'étude pragmatique de l'hypothèse du contre-nature aboutie aux thèses suivantes :

- 1- À chaque fois que, dans une proposition ayant la forme de la proposition « X est monstrueux », le contre-nature que dénote le terme monstrueux fait référence à une nature comprise comme la totalité des phénomènes biologiques et physiques, alors la vériconditionnalité est atteinte si et seulement si X fait référence à un être, objet ou état de choses n'ayant pas d'existence à l'intérieur de l'ensemble formé par la totalité des phénomènes biologiques ou physiques ;
- 2- À chaque fois que, dans une proposition ayant la forme de la proposition « X est monstrueux », X fait référence à un être, objet ou état de choses ayant une existence à l'intérieur de la réalité matérielle concrète qu'incarne l'ensemble des phénomènes biologiques ou physiques, alors la vériconditionnalité est atteinte si et seulement si le contre-nature que dénote le mot monstrueux fait référence à une nature comprise comme une réalité sensible issue de la structuration du flux d'expériences apparentée à la connaissance.

À la lecture de ces deux thèses, on ne peut s'empêcher de penser aux propos de Georges Canguilhem pour qui « La vie est pauvre en monster alors que le fantastique est monde ». Aussi, qualifier de monstrueux des productions biologiques ou physiques issues du monde réel, c'est se référer implicitement à une nature fantasmée. Comme le pensait Goethe : « *Auch das Unnatürlichste ist Natur* ».

Par le passé, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle le monster était « une figure eschatologique ». Par cette expression, nous voulions simplement dire qu'il était lié à un imaginaire de la fin, de la ruine, de la catastrophe, de l'apocalypse. Inutile ici de revenir sur la place prépondérante qu'occupe le monster dans les récits apocalyptiques. Il est vrai que, si on en croit une interprétation herméneutique datant de l'Antiquité, il y a dans la figure du monster quelque chose qui relève du dévoilement : *monstrum*, « présage » ; *moneo*, « faire penser à ». Il y a également dans la figure du monster quelque chose qui relève de la terreur — voire du sublime — dans le fait d'incarner une contradiction au regard de notre réalité sensible. À l'opposé de l'appel à la nature du romantisme, Gilbert Durand considère que le

¹ Erwan Moreau, *Le monster, figure du contre-nature. Construction et représentation sociale du monstrueux*. Thèse de doctorat en Sociologie, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2022.

premier mythe du décadentisme est celui « de la perversion, de la contre-nature » (Durand, 1986: 16) En ce sens, si les décadents « fin-de-siècle » étaient autant attirés par la figure du monstre, ce n'était pas tant par pur esthétisme que du fait de leurs penchants millénaristes. Pour ces différentes raisons, si apocalypse il y a, alors on peut s'attendre à y croiser la figure du monstre ; et réciproquement, si monstre il y a, on peut s'attendre à trouver des éléments caractéristiques d'une interprétation, si ce n'est apocalyptique, tout du moins catastrophiste des événements.

Depuis ses premières campagnes² jusqu'aux plus récentes³, Greenpeace a régulièrement employé la figure du monstre au sein de son discours et de sa communication. Dans la suite de cet article, nous allons nous intéresser à deux campagnes de Greenpeace dans lesquelles la figure du monstre a été sciemment employée : les campagnes *Monster Boats* (2012) et *Plastic Monsters* (2019).

Avec 3 millions d'adhérents cotisants, un budget de presque 100 millions d'euros et environ 3500 employés répartis dans 27 sièges nationaux à travers le monde, Greenpeace est aujourd'hui l'une des plus grandes ONGI au monde, capable de rivaliser avec les plus grandes multinationales comme BP, ExxonMobil, Nestlé, Coca-Cola, Adidas, Nike, etc. Fondée en septembre 1971, suite à l'émergence de la *pop-ecology* durant les années 60, Greenpeace s'est rapidement construit une notoriété à travers ses actions coup de poing « mediagénique » relayées par les médias nationaux et internationaux (Hansen, 1993). C'est au cours des années 80, grâce au nombre croissant de nouveaux adhérents cotisants, que Greenpeace va devenir la multinationale environnementale que l'on connaît aujourd'hui⁴. Jusqu'à lors considérée par les médias et le public comme une organisation d'éco-warriors antimilitaristes et anticapitalistes célèbre pour ses actions choques plutôt que pour la fiabilité de ses arguments, Greenpeace va travailler sur sa stratégie de communication, notamment avec la création en 1987 d'une unité scientifique au London's Queen Mary College par le Dr. Paul Johnston⁵.

C'est finalement durant les années 2000, avec la création de Facebook en 2004 et la remise du prix Nobel de la paix 2007 à Al Gore et au GIEC pour leurs engagements contre le réchauffement climatique que Greenpeace va petit à petit adopter la stratégie de communication qu'on lui connaît aujourd'hui fondée sur le *smart power* : une ONGI puissante qui, dans le cadre de ses campagnes nationales et internationales, mène des enquêtes, publie des rapports, crée des contenus multimédias (y compris pédagogiques) et accompagne les actions coup-de-poing qui ont fait sa réputation médiatique d'événements culturels grands publics.



² David Fraser McTaggart, *Outrage! the ordeal of Greenpeace III*, Vancouver, J. J. Douglas Ltd., 1973, p. 74, p. 170.

³ Greenpeace Thaïlande (2023), *The Mercury Monster*, Greenpeace Thailand, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.greenpeace.org/static/planet4-thailand-stateless/2023/04/1865d75c-2504_final-comic-02_compressed.pdf

⁴ Anders Hansen (1993), « Greenpeace And Press Coverage of Environmental issues », in *The Mass Media And Environmental Issues*, New York, Leicester University Press, p. 153.

⁵ <https://www.greenpeace.to/greenpeace/> (consulté le 12 septembre 2023).

1. « monster boats »

Les mers et les océans sont omniprésents dans l'imaginaire de Greenpeace et ce pour au moins deux raisons. La première est que les mers et les océans abritent environ 70% des êtres vivants de la planète et qu'ils contiennent plus de 99% de l'eau terrestre, élément indispensable à la vie. De fait, les mers et océans sont les principaux lieux où se déploie l'action de protection de l'environnement menée par Greenpeace. La seconde est l'histoire de l'ONGI elle-même, qui tire son nom du bateau affrété en septembre 1971 pour manifester contre les essais nucléaires sous-marins perpétrés par les États-Unis. De plus, c'est un autre bateau qui deviendra l'emblème de Greenpeace : le *Rainbow Warrior I* qui, après sa destruction par les services de l'État français, sera remplacé par le *Rainbow Warrior II*, lequel aura pour successeur le *Rainbow Warrior III* en 2011. À ses côtés, on retrouve trois autres navires : l'*Esperanza*, l'*Arctic Sunrise*, le *Witness* et le *Beluga II*. Il n'est donc pas étonnant que les principales monstruosité auxquelles a eu à faire Greenpeace soient celles qui parcourent les mers et les océans : pollutions diverses, plates-formes pétrolières, minages des fonds marins, etc. Parmi toutes ces monstruosité, la surpêche est de loin la plus grande menace pour les fonds marins⁶. C'est donc en toute logique qu'elle fait l'objet de nombreuses campagnes de la part de Greenpeace.

Suite à la publication en 2005 de trois rapports révélant l'incapacité des organisations régionales de gestion de la pêche (RFMOs) à endiguer la surpêche⁷, Greenpeace lance, l'année suivante, plusieurs campagnes de lutte contre la surpêche⁸ causée par la technique de pêche hauturière au chalutage de fond⁹ et la



⁶ Callum M. Roberts, Leanne Mason, Julie P. Hawkins (2006), *Roadmap to Recovery: Global Network of marine reserves*, Amsterdam, Greenpeace International, p. 17, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200402050933/>

<http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/planet-2/report/2008/5/roadmap-to-recovery.pdf> ; Andrew Rosenberg, Marjorie Mooney-Seus, Chris Ninnis (2005), *Bycatch on the High Seas: A Review of the Effectiveness of the Northwest Atlantic Fisheries Organization*, Tampa, WWF, consulté le 12 septembre 2023 à http://awsassets.wwf.ca/downloads/wwf_northwestatlantic_bycatchonthehighseas.pdf ; A.W. May, Dawn A. Russel, Derrick H. Rowe, *Breaking New Ground: An Action Plan for Rebuilding The Grand Banks Fisheries. Report of the Advisory Panel on the Sustainable Management of Straddling Fish Stocks in the Northwest Atlantic*, Gouvernement de Terre-Neuve et Labrador, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.gov.nl.ca/ffa/files/publications-archives-pdf-breakingnewgroundadvisory2005.pdf> ; Greenpeace International, *NAFO 'fiddling while Rome burns' with their reform agenda*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à https://savethehighseas.org/wp-content/uploads/2017/05/GP_PR_NAFO_260905.pdf.

⁷ Bunny McDiarmid, Martini Gotje, Karen Sack, *NAFO Case Study (2005). The Northwest Atlantic Fisheries Organisation: a case study in how RFMOs regularly fail to manage our Oceans*, Greenpeace, consulté le 12 septembre 2023 à <https://savethehighseas.org/wp-content/uploads/2017/05/NAFO-Case-Study.pdf>.

⁸ Greenpeace (2006), *Where Have All The Tuna Gone ?*, Greenpeace international, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200506002506/http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/planet-2/report/2007/8/tuna-gone.pdf> ; Greenpeace (2006), *The mismanagement of the bluefin tuna fishery in the Mediterranean: Observations from the Greenpeace ships MY Esperanza and MY Rainbow Warrior during 2006. Greenpeace submission to the 15th special meeting of the ICCAT Commission*, Dubrovnik, Greenpeace, consulté le 12 septembre 2023 à <https://archivo-es.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/other/la-desastrosa-gesti-n-del-at-n.pdf>.



prolifération des bateaux de pêche pirates (IUU fishing boats)¹⁰. Parallèlement, l'ONGI lance un projet de réseau mondial de réserves marines¹¹, plus particulièrement en mer méditerranée¹² ainsi qu'en mer baltique¹³. Un an plus tard, en 2007, la même année que la publication de deux rapports, l'un sur la politique commune de pêche (PCP) de l'UE¹⁴ et l'autre sur les pratiques des RFMOs¹⁵, Greenpeace publie deux rapports conséquents sur la surpêche¹⁶, un rapport sur les conséquences de la libéralisation du commerce de la pêche¹⁷ et établit une liste noire des bateaux pirates ainsi qu'un site dédié¹⁸.

L'année suivante, en 2008, la campagne consacrée à la protection des baleines occupe une place importante dans l'agenda de l'ONGI¹⁹, notamment grâce à l'expédition, retransmise quotidiennement sur la BBC, contre les navires *Yushin Maru* et *Kyo Maru* — n°1 de la flotte baleinière japonaise — et le navire-usine à prétention scientifique *Nisshin Maru*. Cette campagne a suscité un engagement à grande échelle



⁹ Greenpeace (2006), *Murky Waters: hauling in the net on Europe's high seas bottom trawling fleet*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://archivos.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/other/murki-waters.pdf> ; Greenpeace (2006), *Blame Canada! And Espana!*, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.youtube.com/watch?v=4atozOKpSF0>.

¹⁰ Greenpeace (2006), *Greenpeace Case Study on IUU fishing # 3*, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200510083420/http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/planet-2/report/2007/8/caught-red-handed.pdf>.

¹¹ Callum M. Roberts, Leanne Mason, Julie P. Hawkins (2006), *Roadmap to Recovery: Global Network of marine reserves*, op. cit.

¹² Greenpeace (2006), *Réserves marines pour la mer Méditerranée*, Greenpeace, consulté le 12 septembre 2023 à <https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2017/02/reserves-marines-pour-la-medit.pdf>.

¹³ Greenpeace (2006), *The Baltic Sea. A Roadmap to Recovery*. Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200507132938/http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/planet-2/report/2007/8/baltic-recovery.pdf>

¹⁴ Michael Sissenwine, David Symes (2007), *Reflections on the Common Fisheries Policy*, Rapport à la direction générale des affaires maritimes et de la pêche de la commission européenne, consulté le 12 septembre 2023 à <https://archivo-es.greenpeace.org/espana/PageFiles/182401/reflections-on-the-common-fish.pdf>.

¹⁵ Michael W. Lodge, David Anderson, Terje Lobach, Gordon Munro, Keith Sainsbury, Anna Willock (2007), *Recommended Best Practices for Regional Fisheries Management Organizations*, Londres, The Royal Institute Of International Affairs, Chatham House, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.oecd.org/sd-roundtable/papersandpublications/39374297.pdf>.

¹⁶ Greenpeace International (2007), *Trading Away Our Oceans*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/usa/wp-content/uploads/legacy/Global/usa/report/2007/11/trading-away-our-oceans.pdf> ; Greenpeace International (2007), *Taking Tuna Out Of The Can*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200509163120/http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/planet-2/report/2007/12/taking-tuna-out-of-the-can.pdf>.

¹⁷ Greenpeace International (2007), *Trading Away Our Oceans. Why trade liberalization of fisheries must be abandoned*, Amsterdam, Greenpeace international, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.wto.org/english/forums_e/ngo_e/posp66_greenpeace_ocean_e.pdf.

¹⁸ <https://web.archive.org/web/20070304082449/http://blacklist.greenpeace.org/> (consulté le 12 septembre 2023).

¹⁹ Greenpeace International (2009), *Annual Report 2008*, Amsterdam, Greenpeace International, p. 13, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.greenpeace.org/static/planet4-international-stateless/2018/11/99f47c4f-greenpeace_international_annualreport2008.pdf.



du public, notamment sur les réseaux sociaux comme Reddit. D'autre part, deux membres de la cellule japonaise de Greenpeace ont révélé ce qui apparaissait à l'époque comme un scandale de détournement de viande de baleine. L'affaire a eu de grandes répercussions et a suscité de nombreux débats au Japon²⁰. Le procès des « Tokyo Two » et la campagne pour la mise en place de réserves marines continueront d'occuper une grande partie des agendas 2009²¹ et 2010²² consacrés à la protection des océans. Dans le cadre de la réforme annoncée de la PCP de l'UE, Greenpeace publie également en 2010 un court rapport dans lequel elle pointe du doigt les pratiques de la flotte européenne et espagnole²³.

En 2011, Greenpeace accentue sa campagne contre la surpêche dans le but d'envoyer un message fort en prévision de la réforme annoncée de la PCP de l'UE²⁴. Durant l'automne, les navires de la flotte de Greenpeace *Esperanza* et *Arctic Sunrise* effectuent respectivement des campagnes dans l'océan Pacifique²⁵ et dans l'atlantique nord²⁶. À la même période, durant le mois de novembre, l'Agence



²⁰ Greenpeace Japan (2008), *Japan's Stolen Whale Meat Scandal. Part Two: The Cover Up*. Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://archivo-es.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/oceanos/escandalo-de-la-carne-robada-e.pdf>.

²¹ Greenpeace International (2010), *Annual Report 2009*, Amsterdam, Greenpeace International, p. 12, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.greenpeace.org/static/planet4-international-stateless/2018/11/1f27c590-greenpeace_international_annualreport2009.pdf; Greenpeace International (2009), *High Seas Mediterranean Marine Reserves: a case study for the Southern Balearics and the Sicilian Channel*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.to/publications/mediterranean-cbd-report-august-2009.pdf>; Greenpeace International (2009), *High Seas Mediterranean Marine Reserves: a case study for the Southern Balearics and the Sicilian Channel. A briefing to the CBD's Expert workshop on scientific and technical guidance on the use of biogeographic classification systems and identification of marine areas beyond national jurisdiction in need of protection*, Ottawa, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.cbd.int/doc/meetings/mar/ewbcsima-01/other/ewbcsima-01-greenpeace-en.pdf>.

²² Greenpeace International (2011), *Annual Report 2010*, Amsterdam, Greenpeace International, p. 11, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.greenpeace.org/static/planet4-international-stateless/2018/11/1f27c590-greenpeace_international_annualreport2009.pdf; Richard Page (2010), *Emergency Oceans Rescue Plan: Implementing the Marine Reserves. Roadmap to Recovery*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/static/planet4-international-stateless/2010/10/cd7382f4-emergency-oceans-rescue-plan-final-lr.pdf>.

²³ Greenpeace International (2010), *España. The Destructive Practices of Spain Fishing Armada*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200408105227/http://p3-raw.greenpeace.org/international/Global/international/publications/oceans/2010/spain-CFP.pdf> ; Farah Obaldullah, Yvette Osinga (2010), *How Africa is feeding Europe: EU (over)fishing in West Africa*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/import/oceana/oceana0001.pdf>.

²⁴ Greenpeace Europe (2011), *Surpêche : l'Europe doit changer de cap*, Bruxelles, Greenpeace Europe, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200507093840/http://p3-raw.greenpeace.org/eu-unit/Global/eu-unit/reports-briefings/2011%20pubs/7/110713%20CFP%20booklet%20FRENCH.pdf>.

²⁵ Anthony Downs, Karli Thomas, Lagi Toribau (2012), *Defending Our Pacific. Summary of Findings From the Esperanza's expedition, September - December 2011*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MZIF26C420>.

²⁶ Greenpeace France (2011), *SOS Océans — les coulisses : conversation avec l'équipage*, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.fr/sos-oceans-les-coulisses-conversation-avec-lequipage/>.



Profundo et Greenpeace publient un rapport²⁷ dans lequel ils révèlent les sommes allouées par l'Union européenne à la Pelagic Freezer-trawler Association (PFA), un consortium de trois compagnies néerlandaises réunissant une flotte de trente-quatre super-chalutiers parmi les plus grands au monde (comme le *Margiris*, le *Annelies Ilena*, le *Dirk Dirk*, le *Maartje Theadora* ou encore le *Helen Mary*) et ayant tous pour pavillon des *distant-water fishing nations* (DWFNs). La veille du soir de Noël, à l'occasion de la publication du rapport Profundo/Greenpeace, des militants de Greenpeace mènent des actions simultanées sur plusieurs des « navires monstrueux » de la PFA.

« The Friday before Christmas we revealed the hidden costs of European fisheries at two ports, IJmuiden in the Netherlands and Bremerhaven in Germany, by targeting some of the enormous supertrawlers represented by the Pelagic Freezer-trawler Association (PFA). Activists painted the different amounts of taxpayer's money used to keep these monstrous vessels in business on the hull of the ships. These huge floating fish factories catch, process and freeze giant quantities of fish: up to 300,000 kilograms per day; yet they continue to receive huge subsidies. For example, the huge 144-metre-long vessel Annelies Ilena cost European taxpayers 28 million euro in the last five years²⁸. »

Entre l'automne 2011 et février 2012, trois dossiers d'investigation approfondie sont publiés par plusieurs cellules de Greenpeace Europe²⁹ sur les thèmes de la surpêche, de la pêche illégale et des réseaux d'influence de la PCP. Toujours durant le mois de février 2012, *l'Arctic Sunrise* est cette fois mobilisé dans les eaux sénégalaises³⁰ et mauritaniennes³¹ afin d'accompagner les pêcheurs locaux dans leur



²⁷ Profundo (2011), *Direct and Indirect EU Support for the Members of the Pelagic Freezer-Trawler Association (PFA)*. À *Research Paper Prepared for Stichting Greenpeace Nederland*, Amsterdam, Profundo, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/static/planet4-netherlands-stateless/2018/06/Direct-and-indirect-EU-support-PFA.pdf>.

²⁸ Pavel Klinckhamers (2011), « What? You didn't know your tax money is used to destroy our oceans? », blogpost, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200404103321/http://p3-raw.greenpeace.org/international/en/news/Blogs/makingwaves/what-you-didnt-know-your-tax-money-is-used-to/blog/38550/>.

²⁹ Greenpeace Royaume-Unis (2011), *SOS Oceans. Immersion. Dossier d'investigation n°1*, Paris, Greenpeace France, consulté le 12 septembre 2023 à https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2017/02/SOS_Oceans_Immersion_Investigation.pdf ; Greenpeace France, Greenpeace Espagne (2011), *SOS Oceans. Immersion. Dossier d'investigation n°2*, Paris, Greenpeace France, consulté le 12 septembre 2023 à <https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2017/02/SOS-Oceans-Immersion-Partie-2.pdf> ; Greenpeace UK, Greenpeace Pays-Bas (2012), *SOS Oceans. Immersion. Dossier d'investigation n°3*, Paris, Greenpeace France, consulté le 12 septembre 2023 à <https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2017/02/sos-oceans-immersions-3.pdf>

³⁰ Greenpeace (2012), « Save our Seas! Greenpeace and Senegalese fishermen unite to tackle overfishing », article, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200331215428/http://p3-raw.greenpeace.org/africa/en/News/news/Greenpeace-and-Senegalese-fishermen-unite-to-tackle-overfishing/>.

³¹ Willie MacKenzie (2012), « Arctic Sunrise captures EU trawlers plundering African seas », blogspot, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200408102538/http://p3-raw.greenpeace.org/international/en/news/Blogs/makingwaves/arctic-sunrise-captures-eu-trawlers-plunderin/blog/39260/>.



lutte contre la surpêche pratiquée par les flottes étrangères sur place. Trois mois plus tard, le ministre des Affaires maritimes et de la Pêche sénégalais annonce l'annulation des autorisations de pêche de vingt-neuf super-chalutiers étrangers³² (une annulation similaire visant des navires de pêche européens avait déjà eu lieu en 2006).

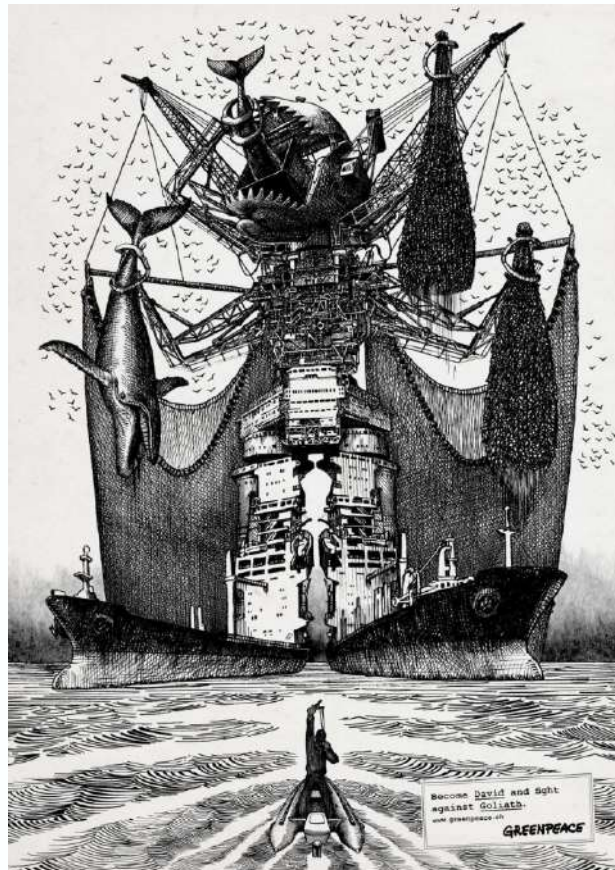


FIG. 1 – « Become David and fight against Goliath », illustration d'Anatojil Pickmann pour la campagne de Greenpeace, FCB agency, 2012 (source : adsofttheworld.com).

Au début du mois de juin 2012, Greenpeace met en place une campagne contre la venue du super-chalutier *Margiris* en Australie. Dès son départ des Pays-Bas, des militants de Greenpeace installent un campement suspendu sur la ligne d'amarrage du *Margiris*, retardant ainsi son départ d'une semaine. Durant le trajet du super-chalutier, une pétition « *No Super Trawlers* » ainsi qu'un collectif « *Stop Super Trawlers* » sont mis en place. À l'arrivée du *Margiris* dans les mers australiennes, des

³² Greenpeace (2012), "Senegal cancels fishing licenses for 29 foreign trawlers. Our congratulations to the Fisheries Minister", article, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20191002004547/https://www.greenpeace.org/archive-africa/en/News/news/Senegal-cancels-fishing-licenses-for-29-foreign-trawlers-our-congratulations-to-the-Fisheries-Minister/>.

centaines de bateaux de plaisance se réunissent en signe de protestation. Le 30 août, Greenpeace Australie intercepte le « *monster ship* » avant son arrivée au Port Lincoln et demande au gouvernement australien d'annuler la licence de pêche accordée au *Margiris*³³. Moins de deux semaines plus tard, le 11 septembre, le gouvernement australien annule pour deux ans la licence du « *monster ship* » *Margiris*³⁴. Le même mois, le *Rainbow Warrior* commence sa campagne dans l'océan Indien³⁵, suivit en novembre par celle de *l'Esperanza* dans l'océan Pacifique³⁶. Les expressions « *monster boat* » et « *monster ship* » utilisées à plusieurs reprises durant la campagne contre la venue du *Margiris* en Australie se retrouvent employées dans le rapport annuel 2012 de l'ONGI en référence aux super-chalutiers³⁷. En février 2013, Willie Mckenzie, responsable de la campagne de protection des océans pour Greenpeace International, explique, dans un billet publié sur le site de Greenpeace Australie, l'origine de l'expression « *monster boats* ».



Many of my colleagues call these big fishing vessels monster boats, and it's easy to see why. With some of them over 100 m long, they are vast vacuum cleaners emptying patches of ocean far from where they are (often nominally) registered or owned³⁸.

Au printemps 2013, le *Rainbow Warrior* part en expédition dans l'océan Indien afin de lutter contre différentes pratiques responsables de la surpêche (transbordement, bateaux pirates IUU, méthodes de pêche, non-respect des quotas)³⁹. En mai de la même année, l'ONGI publie deux rapports : l'un sur l'absence de coordination entre

³³ Greenpeace (2012), « Greenpeace intercepts super trawler Margiris in southern Australia », communiqué de presse, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200413213221/http://p3-raw.greenpeace.org/international/en/press/releases/2012/Greenpeace-intercepts-super-trawler-Margiris-in-southern-Australia/>.

³⁴ Greenpeace Australie (2012), « Australian win back their oceans », communiqué de presse, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org.au/news/australians-win-back-their-oceans/>. Voir aussi : Greenpeace Australie (2012), « How Australians banded together to stop the super trawler », article, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org.au/blog/how-australians-banded-together-to-stop-the-super-trawler/>.

³⁵ Sari Tolvanen, Helene Bours (2013), *Rainbow Warrior Indian Ocean Expedition 2012. Summary of Findings 8 Septembre - 11 Novembre 2012*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MZIFV9H011>.

³⁶ Chow Weng Ping, Duncan Williams, Karli Thomas, Mark Dia, Farah Obaidullah, Sari Tolvanen (2013), *Esperanza Defending Ou Pacific Expedition 2012. Summary of findings 4 - 24 November 2012*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MZIFV9HQM9>.

³⁷ Greenpeace International (2013), *Annual Report 2012*, Amsterdam, Greenpeace International, pp. 10-11, pp. 25-26, consulté le 12 septembre 2023 à https://www.greenpeace.org/static/planet4-international-stateless/2018/11/609378ae-greenpeace_international_annualreport2012.pdf.

³⁸ Willie Mckenzie (2013), « The floating factories finishing of our fish », blogpost, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org.au/blog/the-floating-factories-finishing-off-our-fish/>.

³⁹ Olivier Knowles, Helene Bours (2013), *Esperanza Idian Ocean Expedition 2013. Summary of Findings 18 Marsh - 17 May 2013*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MDHUWBVIT4>.



les différentes RFMOs en vue d'une politique commune de protection des océans et l'urgence d'établir un accord sur la biodiversité en haute mer intégré à la *Convention des Nations unies sur le droit de la mer* (UNCLOS)⁴⁰ ; l'autre sur les diverses menaces qui touchent les écosystèmes marins, dont la surpêche⁴¹. En septembre, quasiment un an jour pour jour après l'interdiction du *Margiris* dans les eaux australiennes, des militants de Greenpeace se réunissent pour protester contre la présence du « *monster boat* » dans les eaux chiliennes⁴². Quelque jour plus tard, c'est au tour des pêcheurs mauritaniens de protester contre le retour des *monster boats* à travers l'envoi d'un communiqué aux différents gouvernements d'Afrique de l'Ouest leur demandant l'interdiction définitive des bateaux monstres dans leurs eaux⁴³. En novembre, Greenpeace publie pas moins de trois nouveaux rapports sur le thème de la surpêche : le premier qui revient en détail sur la présence dans les eaux d'Afrique de l'Ouest de super-chalutiers en provenance de pays de l'UE⁴⁴ ; le second qui traite de l'impasse que constitue la méthode de pêche à la canne en l'absence de réglementations⁴⁵ ; et le troisième⁴⁶ qui présente les recommandations faites par Greenpeace à l'occasion de la dixième assemblée de la *Western and Central Pacific Fisheries Commission* (WCPFC)⁴⁷. Toutefois, l'arrestation par le gouvernement russe des trente membres d'équipage de l'*Arctic Sunrise* en septembre 2013⁴⁸ aura pour conséquence de perturber l'agenda 2014 de la campagne de protection des océans.



⁴⁰ Greenpeace International (2013), *The Need For A High Seas Biodiversity Agreement. No More "Wild West" Oceans*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MDHUWBLBLB>.

⁴¹ Greenpeace International (2013), *Oceans In The Balance. The Crisis Facing Our Waters*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/C.aspx?VP3=pdfviewer&rid=27MDHUWGARW3>.

⁴² Farah Obaidullah, (2013), *Not here, not anywhere*, blogpost, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200415100805/http://p3-raw.greenpeace.org/international/en/news/Blogs/makingwaves/Margiris-Trawler-Action-Chile/blog/46453/>

⁴³ Greenpeace Australie (2013), "West African Communities Rally to Protest Monster Boats", blogpost, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org.au/blog/west-african-communities-rally-to-protest-monster-boats/>.

⁴⁴ Greenpeace Nordic (2013), *Exporting Exploitation. How Retired EU Fishing Vessels Are Devastating West African Fish Stocks And Undermining The Rights Of Local People*, Stockholm, Greenpeace Nordic, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.de/publikationen/131201-gp-ueberfischung-report-es.pdf>.

⁴⁵ Helene Bours, Jeonghee Han, Wakao Hanaoka, Sarah King, Oliver Knowles, Eleanor Partridge, Karli Thomas, Sari Tolvanen, Casson Trenor (2013), *Out Of Line. The Failure Of The Global Tuna Longline Fisheries*, Amsterdam, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/static/planet4-new-zealand-stateless/2013/11/340b476f-outoflinereport-greenpeace.pdf>.

⁴⁶ Greenpeace (2013), *Fewer Boats, More Fish. Towards Comprehensive Fishing Capacity Management In The Western And Central Pacific Tuna Fisheries*, Ultimo, Greenpeace Australia Pacific, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/static/planet4-aotearoa-stateless/2013/11/b677d34d-fewerboatsmorefish.pdf>.

⁴⁷ Greenpeace (2013), *Greenpeace Briefing To The 10th Regular Meeting Of WCPFC*, Cairns, WCPFC, rapport, consulté le 12 septembre 2023 à <https://meetings.wcpfc.int/node/8537>.

⁴⁸ Greenpeace (2014), "Update From The Arctic Sunrise Activists", article, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wayback.archive-it.org/9650/20200408213630/http://p3-raw.greenpeace.org/international/en/news/features/From-peaceful-action-to-dramatic-seizure-a-timeline-of-events-since-the-Arctic-Sunrise-took-action-September-18-CET/>.

Malgré ces événements, c'est en novembre 2014 que la cellule européenne de Greenpeace engagée dans la campagne de protection des océans publie un rapport de près de cent pages intitulé *Monster Boats: The Scourge Of The Oceans*⁴⁹ dans lequel sont présentés les vingt super-chalutiers de l'Union européenne parmi les plus démesurés et les plus destructeurs de tous les océans. Parmi eux, on retrouve six navires de la Pelagic Freezer-trawler Association dont les fameux *Margiris*, *Annelies Ilena*, *Helen Mary*, *Maartje Theodora* de la PFA ou encore le *Albacora Uno* et le *Albatun Tres* de la compagnie espagnole *Albacora*. Comme en témoignent les intitulés des chapitres, ce rapport aborde les différentes problématiques causées par de tels monstres : "*Monster boats-exposing what is wrong with our fishing model*", "*Monster boats, the ultimate predators of the ocean*", "*Fat-cats of globalised fishing-owners of the monster boats*", "*When monster boat owners are too close to politicians*", etc. Au total l'expression "*monster boats*" y est employée à trente-six reprises. De plus, le rapport est accompagné d'un documentaire sur les pêcheurs des îles Kiribati, situées dans l'océan Pacifique, victimes directes de ces bateaux monstres⁵⁰. Un mois après la parution du rapport, la cellule anglaise de Greenpeace réalise un reportage intitulé *On The Trail Of Monster Boats* qui documente les activités de pêche saisonnières de la PFA dans la Manche et leurs dégâts sur la pêche locale⁵¹.

Le 31 août 2016, contre toute attente, Sylvia Borren, directrice générale de Greenpeace, signe, avant son départ de l'ONGI, un *mémoire d'entente pour une pêche pélagique durable* entre la Pelagic Freezer-trawler Association et Greenpeace⁵². Par la suite, ce MoU sera à plusieurs reprises mis en avant par la PFA comme gage de sa bonne conduite⁵³. Par la suite, les expressions « *monster boats* » et « *monster*



⁴⁹ Greenpeace European Ocean's Team (2014), *Monster Boats: The Scourge Of The Oceans*, Amsterdam, Greenpeace Netherlands, https://www.greenpeace.org/static/planet4-denmark-stateless/2018/10/34d6b397-34d6b397_gp_monsterboats_report_lores.pdf.

⁵⁰ Greenpeace (2014), « *Monster Boats: The Scourge Of The Oceans* », médias (photos et vidéos), consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/Detail/27MZIF3HUEW3>.

⁵¹ Greenpeace (2014), « *Documentation Of Fishing Activities In The English Channel* », médias (photos et vidéos), consulté le 12 septembre 2023 à <https://media.greenpeace.org/Detail/27MZIF3VFX1L>.

⁵² W. van der Zwan (2016), *Pelagic fishing fleet and Greenpeace join forces for sustainable fisheries*, communiqué de presse, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wvanderzwan.nl/pelagic-fishing-fleet-and-greenpeace-join-forces-for-sustainable-fisheries>; Greenpeace NL (2016), *Verdere verduurzaming visserij*, Amsterdam, Greenpeace NL, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/nl/natuur/5506/pelagische-visserijvloot-en-greenpeace-trekken-samen-op-voor-verdere-verduurzaming-visserij>; Greenpeace, *Pelagic Freezer-trawler Association (2016), Memorandum of understanding on pelagic fisheries*, La Haye, consulté le 12 septembre 2023 à <https://wvanderzwan.nl/wp-content/uploads/2016/09/20160831-MoU-Greenpeace-PFA-agreed-text-FINAL.pdf>.

⁵³ Gerard Von Balsfoort (2017), *Super-trawlers: destructive or sustainable?*, audition au parlement européen, commission PECH, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.europarl.europa.eu/cmsdata/129422/VAN%20BALSFOORT.pdf>; L. Borges, C. Seip-Markensteijn, A. Karstegl (2020), *Marine Stewardship Council (MSC) Final Report European South Pacific mid water trawl jack mackerel fishery on behalf of Dutch Pelagic BV*, Hampshire, Control Union Pesca Ltd., p. 56, consulté le 12 septembre 2023 à <https://cert.msc.org/FileLoader/FileLinkDownload.aspx/GetFile?encryptedKey=cOYjSDENiQd+ow60NHguXK3wAxk9KZPBoldRuWxdR7dC0aVohAUu7ZQPfGrzXXV>; « PFA calls for Greenpeace Joint-Collaboration on



ships » seront employées à de rares occasions par l'ONGI. C'est finalement le 19 juin 2023 que les efforts de Greenpeace pour l'instauration d'un réseau mondial de réserves marines seront entendus⁵⁴ avec l'adoption du *Traité des Nations Unies sur la haute mer*, aussi connu sous le nom *Biodiversity Beyond National Jurisdiction treaty* (BBNJ), qui rend notamment possible la création d'aires marines protégées dans les eaux internationales, permettant ainsi de protéger 30% des océans d'ici 2030.

Comme en témoigne la chronologie que nous venons de présenter, la figure du « *monster boat* » est apparue soudainement au cours de la campagne de Greenpeace sur la protection des océans, suite à l'arrivée du *Margiris* dans les eaux australiennes. Cette référence à la figure du monstre s'est d'abord opérée sur un mode émotionnel face au gigantisme et à déprédation de ces super-chalutiers éprouvés par les pêcheurs et militants de Greenpeace. C'est seulement dans un second temps qu'un usage rationnel de l'expression sera mis en place à travers le rapport *Monster Boats*. Dans ce rapport la figure du monstre ne semble plus surgir de façon spontanée. Le monstre devient un élément de langage sciemment utilisé pour nommer l'adversaire, ses traits, son comportement.



2. « plastic monsters »

Avant 2018, les différentes campagnes de Greenpeace étaient divisées en six axes : nucléaire et énergies ; pollution et déchets toxiques ; agriculture et alimentation ; protection des forêts ; protection des océans ; protection de l'Arctique. Suite à la parution de son rapport annuel en 2018, ces différents axes ont été subsumés sous le seul et unique axe de l'urgence climatique. Malgré cela, la lutte contre les diverses formes de pollution a toujours été un axe majeur de l'action menée par Greenpeace. Parmi les différentes formes de pollution existantes, la pollution aux déchets plastiques est l'une des plus importantes à la fois par son ampleur et par sa gravité, car elle est avant tout causée par la surconsommation et ses conséquences sur les écosystèmes, notamment marins, sont dévastatrices. Dans les lignes qui suivent, nous allons retracer l'une des campagnes les plus importantes menées par Greenpeace pour lutter contre la pollution aux emballages plastiques.

Tout commence en en mars 2016 lorsqu'une artiste anonyme ouvre son compte Instagram *@_plasticmonster_* sur lequel elle poste des photos de ses sculptures de monstres fabriquées à partir de déchets en plastique trouvés sur les plages bretonnes. En septembre 2016, à l'autre bout du monde, dans le quartier des affaires de Sydney en Australie, des militants de Greenpeace mettent en scène un combat opposant une tortue et un « *plastic-bag monster* » à l'occasion de la remise d'une

Pelagic Fisheries » (2020), The Fishing Daily, consulté le 12 septembre 2023 à <https://thefishingdaily.com/latest-news/pfa-calls-for-greenpeace-joint-collaboration-on-pelagic-fisheries/>.

⁵⁴ James Hanson (2023), « How we got an Global Ocean Treaty – and what comes next », article, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/international/story/60272/how-we-got-global-ocean-treaty-what-comes-next/>.

pétition de plus de 20 000 signatures demandant l'interdiction des sacs en plastique à usage unique en Nouvelle-Galles du Sud⁵⁵.

L'année suivante, en mai 2017, Greenpeace Philippines installe, sur une plage de Cavite, une sculpture de baleine taille réelle faite en déchets plastiques⁵⁶. Au cours de la même année, des audits seront réalisés sur place afin de déterminer les compagnies impliquées dans la pollution aux déchets plastiques. Un an plus tard, à l'occasion du *World Cleanup Day* et suite à la pollution aux emballages plastiques causée par le passage du super typhon Manghikut à Manille⁵⁷, une campagne de récolte des déchets est organisée par Greenpeace Philippine. À cette occasion, un audit semblable à ceux réalisés l'année précédente est mené. Un mois plus tard, en octobre 2018, Greenpeace Vancouver fabrique un « *plastic monster* » en forme de serpent à l'occasion du lancement de la campagne *Break Free From Plastics*⁵⁸.

À la fin de l'année 2018, suite aux différents audits réalisés entre 2017 et 2018 dans 42 pays différents par Greenpeace et le mouvement international #BreakFreeFromPlastic, ce dernier publie son rapport intitulé *Branded. In search of the World's Top Corporate Plastic Polluters*⁵⁹ dans lequel on apprend notamment que les géants Coca-Cola, PepsiCo, Neslé ou encore Unilever sont parmi les compagnies qui participent le plus à la pollution aux emballages plastiques. Le 19 décembre 2018, après d'intenses mois de négociations, l'Union européenne adopte plusieurs lois visant à réduire les plastiques à usage unique dans l'UE, notamment l'interdiction de certains produits plastiques à usage unique (comme les coton-tiges, les pailles, les gobelets, la vaisselle, etc.) et l'obligation pour les grandes entreprises comme Nestlé, Coca-Cola, PepsiCo ou Unilever, à participer financièrement au traitement des déchets plastiques.

29 janvier 2019, Graham Forbes, directeur de la campagne mondiale *Plastic-Free-Futur* de Greenpeace, écrit un article pour annoncer une tournée internationale des bateaux de l'ONGI dans le cadre d'une campagne de sensibilisation à la pollution causée par les emballages plastiques. Forbes commence son article par ces mots : « *Corporations have created a plastic monster* ». Il lance alors un appel aux sympathisants du monde entier afin de demander aux géants comme Nestlé, Unilever ou encore Coca-Cola, de respecter leurs engagements à réduire la production d'emballages plastiques. Forbes finit son article par ces mots : « *These companies have created a monster, and we are not willing to allow the plastic monster to*



⁵⁵ Greenpeace Australia (2016), *Plastic bag monster terrorises turtle in Martin Place as environmentalists call for NSW to ban plastic bags*, Greenpeace Australia, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org.au/news/plastic-bag-monster-terrorises-turtle-in-martin-place-as-environmentalists-call-for-nsw-to-ban-plastic-bags/>.

⁵⁶ <https://media.greenpeace.org/collection/27MZIFJJUL372> (consulté le 12 septembre 2023).

⁵⁷ <https://media.greenpeace.org/asset-management/27MZIFJWQ25P8> (consulté le 12 septembre 2023)

⁵⁸ Sofia Rodriguez Engelbrecht (2019), « Vancouver Local Group Making Waves », *Greenpeace Canada*, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/canada/en/volunteer-blog/26214/vancouver-local-group-making-waves-will-you-join-us>.

⁵⁹ BreakFreeFromPlastic (2018), *Branded. In search of the World's Top Corporate Plastic Polluters*, consulté le 12 septembre 2023 https://brandaudit.breakfreefromplastic.org/wp-content/uploads/2022/11/BRANDED-Report-2018_compressed.pdf

*grow any more. We need concrete plans for reduction, and we need them now. We need corporations to slay the plastic monster*⁶⁰ ». À la suite de cet appel, le Rainbow Warrior quitte la mer méditerranée en direction des Philippines⁶¹.

Durant le mois de février de la même année, Greenpeace lance sa campagne *Don't Feed The Plastic Monster* à laquelle participe l'agence de communication H0rse⁶². C'est notamment à elle que l'on doit la création de plusieurs autocollants Instagram permettant d'ajouter des attributs typiques des monstres (dents pointues, doigts crochus, queue de serpent, nageoire de monstre de marin, etc.) sur une photo (en l'occurrence une photo d'un déchet plastique) afin de créer son propre *plastic monster*⁶³. Parallèlement, Greenpeace publie un fascicule intitulé *How To Make a Plastic Monster*⁶⁴ dans lequel elle invite, à la manière d'un DIY, à fabriquer soi-même son *plastic monster* — si besoin à l'aide d'autocollants créés par l'agence H0rse présents à la fin du fascicule. À noter que parmi les photos qui illustrent ce fascicule, on retrouve une création du compte Instagram @_plasticmonster_. L'idée derrière la création de ces *plastic monsters* est qu'ils soient partagés massivement sur les réseaux sociaux via le hashtag #plasticmonster et ce afin de sensibiliser un maximum de personne à la pollution causée par les déchets plastiques.



⁶⁰ Graham Forbes (2019), « Greenpeace ships are setting sail to tackle the global plastic pollution crisis », *Greenpeace International*, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/international/story/20554/our-ships-are-setting-sail-to-tackle-the-global-plastic-pollution-crisis>.

⁶¹ <https://media.greenpeace.org/asset-management/27MZIFJW3JS0V> (consulté le 12 septembre 2023)

⁶² <https://www.h0rse.com/greenpeace-plastic-monster/> (consulté le 12 septembre 2023).

⁶³ <https://www.h0rse.com/greenpeace-make-your-own-plastic-monster/> (consulté le 12 septembre 2023).

⁶⁴ Greenpeace International (2019), *How to Make a Plastic Monster*, Greenpeace, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/usa/wp-content/uploads/2019/03/PlasticMonster.pdf>. Voir également le toolkit et les contenus pédagogiques à destination des enseignants publié par Greenpeace Netherlands (2020), *Plastic Monster Toolkit*, Amsterdam, Greenpeace Netherlands, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/static/planet4-netherlands-stateless/2020/02/75ed4370-plastic-monster-toolkit.pdf>.

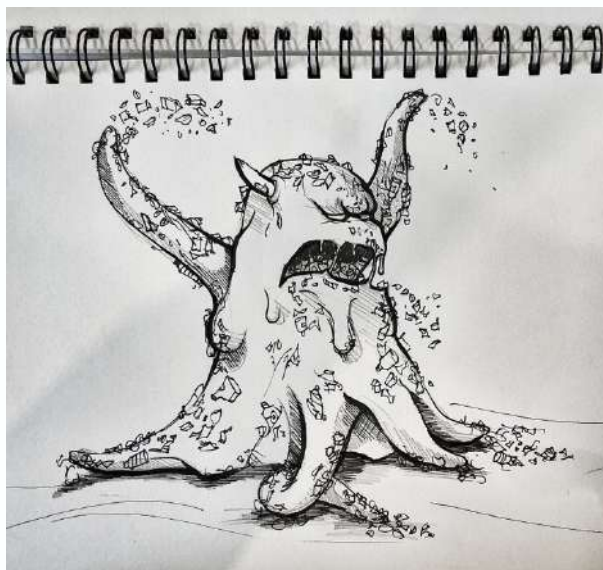


FIG. 2 – Dessin préliminaire du Plastic Monster (Source: h0rse.com)

Le 7 mars 2019, une première version du rapport de l'Alliance mondiale pour les alternatives aux incinérateurs (GAIA) sur la pollution causée par les déchets plastiques est publiée⁶⁵. On y apprend que le groupe Nestlé est une nouvelle fois pointé du doigt comme étant l'un des principaux responsables de ce type de pollution. Pour la sortie du rapport, Greenpeace International publie sur son site un article⁶⁶ dans lequel elle officialise le lancement du hashtag #plasticmonster et invite les militants et sympathisants à signer la pétition pour un futur sans plastique⁶⁷.

Le 21 mars, le navire de Greenpeace *Beluga II* ainsi que la péniche *Iris*, entament le *Plastic Monster Ship Tour*⁶⁸, une tournée européenne le long du Rhin avec pour étapes Rotterdam, Nimègue, Cologne, Bâle et Lausanne⁶⁹. Pour l'occasion, la péniche *Iris* est transformée en « *Plastic Monster Ship* » avec à sa proue une sculpture de monstre géant fabriquée à partir de déchets plastiques récoltés par le *Rainbow Warrior* au cours de sa dernière expédition aux Philippines. Lors de la première étape à Rotterdam, une « *Plastic Monster Rave* » est organisée devant le siège social d'Unilever.

Le convoi fait ensuite étape à Nimègue le 24 mars, à Cologne cinq jours plus tard, à Bâle le 6 avril et enfin, le 12 avril, à Lausanne. À chacune de ces étapes, les militants

⁶⁵ GAIA (2019), *Plastic Exposed. How Waste Assessment and Brand Audits are Helping Philippine Cities Fight Plastic Pollution*, Barangay Central Quezon City, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.noburn.org/wp-content/uploads/2021/11/Plastics-Exposed-2nd-Edition-Online-Version.pdf>.

⁶⁶ Capucine Dayen, « Nestlé and Unilever identified as top plastic polluters in Philippines waste audits. Here's what that looks like », Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/international/story/21282/nestle-and-unilever-identified-as-top-plastic-polluters-in-philippines-waste-audits-heres-what-that-looks-like/>.

⁶⁷ <https://www.greenpeace.org/international/act/break-free-from-plastic/> (consulté le 12 septembre 2023).

⁶⁸ <https://www.greenpeace.org/nl/plasticmonster/> (consulté le 12 septembre 2023).

⁶⁹ <https://media.greenpeace.org/collection/27MZIFJWANC6L> (consulté le 12 septembre 2023).



de Greenpeace organisent un « *Monster Plastival* » durant lequel le public est sensibilisé aux dangers de la pollution aux emballages plastiques et peut assister au défilé du « Plastic Monster » géant créé pour l'occasion.

Le 10 avril, deux jours avant l'arrivée du convoi à Lausanne, plusieurs militants et sympathisants de Greenpeace manifestaient devant le siège social de Nestlé aux Philippines. Le 11 avril, la veille de l'arrivée, une vingtaine de militants de Greenpeace interviennent lors de l'assemblée générale annuelle du groupe Nestlé qui se déroule au siège mondial de la multinationale à Lausanne⁷⁰. À cette occasion, Jennifer Morgan, directrice générale de Greenpeace International, prend la parole devant les dirigeants et actionnaires de Nestlé afin de dénoncer le rôle joué par la multinationale dans la prolifération des déchets plastiques. Au cours de l'allocution du PDG de Nestlé Mark Schneider, ce dernier déclare : « *We have a strong commitment to the environment. Tackling plastic pollution is an urgent priority for us*⁷¹ ». Le même jour, Greenpeace publie sa vidéo de campagne intitulée *Nestlé's Plastic Monster*⁷² dans laquelle on assiste à la rencontre entre un dirigeant de Nestlé et le *plastic monster* qui hante un distributeur rempli des très controversées bouteilles de 24cl produites par la multinationale. Parallèlement, Greenpeace Suisse publie une note de synthèse à propos du rôle joué par Nestlé dans la pollution aux emballages plastiques⁷³.

Le 15 avril, le navire de Greenpeace *Beluga II* fait une halte à Frankfurt pour une journée portes ouvertes dédiée aux problématiques environnementales engendrées par les déchets plastiques. Le même jour, Greenpeace International publie sur son site le droit de réponse de Nestlé analysé et commenté par l'ONGI environnementale⁷⁴.

Le mardi 16 avril 2019, marque le climax de la campagne *plastic monster* avec des actions simultanées aux quatre coins du monde⁷⁵. Ainsi, à Lausanne, au siège mondial de la compagnie Nestlé, Greenpeace installe deux monstres géants en déchets plastiques (dont un de presque 20 mètres de long). À Nairobi, au Kenya, des militants de Greenpeace Afrique déposent une sculpture de monstre en emballages plastiques devant le siège social de Nestlé. À cette occasion, Renee Olende, responsable de la campagne *Plastic-Free-Futur* pour Greenpeace Afrique, adresse une



⁷⁰ <https://media.greenpeace.org/asset-management/27MZIFJWGOL2A> (consulté le 12 septembre 2023).

⁷¹ Nestlé (2019), *Press Release. Nestlé S.A. Annual General Meeting*, Vevey, Nestlé, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.nestle.com/sites/default/files/asset-library/documents/media/press-release/2019-april/2019-agm-en.pdf>.

⁷² <https://media.greenpeace.org/asset-management/27MZIFJWG2YKL> (consulté le 12 septembre 2023).

⁷³ Greenpeace Switzerland (2019), *Nestlé. À Giant Plastic Problem*, Greenpeace, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.ch/wp-content/uploads/2019/04/Nestle%CC%81-A-giant-plastic-problem.pdf>.

⁷⁴ Greenpeace International, *Nestlé wanted us to post their statement. Here it is... with a few clarifications*, Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/international/story/21771/nestle-wanted-us-to-post-their-statement-here-it-is-with-a-few-clarifications/>.

⁷⁵ <https://media.greenpeace.org/collection/27MZIFJWG2RA3> (consulté le 12 septembre 2023).



lettre au directeur général de Nestlé East Africa⁷⁶. À Arlington, aux États-Unis, les militants Greenpeace USA et la compagnie de marionnette *Paperhand Puppet Intervention* font venir un monstre en déchets plastiques de plus de quatre mètres de haut devant le siège social de Nestlé en Virginie⁷⁷. À Toronto, les militants de Greenpeace Canada déposent un monstre en emballages plastiques devant une usine Nestlé. Toujours durant cette même journée du 16 avril, des actions « *stop plastic* » ont lieu au siège social de Nestlé à Ljubljana, en Slovénie, ainsi qu'en Italie, à l'usine San Pellegrino — marques appartenant à la compagnie Nestlé. Au cours de la même semaine, les actions menées par Greenpeace se multiplieront à l'international : le 17 avril une action « *stop plastic* » est organisée devant le siège social de Nestlé à Varsovie ; trois jours plus tard, un atelier « *plastic monster* » est organisé dans les rues de la capitale du Luxembourg ; le lendemain, le 21 avril, une sculpture géante en emballages plastiques représentant le logo de l'entreprise Nestlé est installée devant son siège social à Mexico ; enfin, le 22 avril, des militants de Greenpeace, dont l'un déguisé en « *goblin plastic monster* », manifestent devant le siège social de Nestlé en Malaisie.

Le 30 avril, Graham Forbes, à l'initiative de la campagne *Plastic-Free-Futur*, publie sur le site de Greenpeace International un nouvel article intitulé « *NESTLÉ: We Won't Stop Till You Drop Plastic*⁷⁸ » qui vient clôturer la campagne du mois écoulé. Dans ce dernier, Forbes revient sur les résultats de la campagne *Plastic-Free-Futur* débutée en janvier dernier, notamment sur les engagements pris par Nestlé suite aux nombreuses actions menées par Greenpeace au cours du mois écoulé. Il conclut son article en insistant sur le fait que les engagements pris par la multinationale doivent à présent se transformer en actes.

Entre le mois d'avril et de mai 2019, Greenpeace Pays-Bas publie sur la plateforme Spotify une série de six podcasts réunis sous le nom *De Plastic Podcast*⁷⁹. Le 28 août, Greenpeace Afrique et l'artiste performeur Luke Rudman présentent un défilé de douze modèles sur le thème des *plastic monsters* à l'Université Nelson Mandela de Port Elizabeth en Afrique du Sud⁸⁰. Le 30 septembre, Greenpeace USA publie un rapport mettant en garde les consommateurs contre les soi-disant solutions annoncées par les multinationales pour s'attaquer à la crise de la pollution plastique⁸¹. Le 11 novembre, des militants Greenpeace Colombie manifestent accompagnés d'un monstre en plastique afin de demander à l'enseigne de



⁷⁶ <https://www.greenpeace.org/static/planet4-africa-stateless/2019/04/f7e635f2-nestle.pdf> (consulté le 12 septembre 2023).

⁷⁷ Kaitlin Grable (2019), « The Making of a Plastic Monster », Greenpeace USA, consulté le 12 septembre 2019 à <https://www.greenpeace.org/usa/the-making-of-the-monster/>.

⁷⁸ Graham Forbes (2019), « NESTLÉ: We Won't Stop Till You Drop Plastic », Greenpeace International, consulté le 12 septembre 2019 à <https://www.greenpeace.org/international/story/21906/nestle-we-wont-stop-till-you-drop-plastic>.

⁷⁹ Greenpeace Netherlands, *De Plastic Podcast*, consulté le 12 septembre 2023 à <https://open.spotify.com/show/0UOMNb1xuDUJlPwP17VR7M>.

⁸⁰ Luke Rudman (2019), « It's a monster, a plastic monster! », Greenpeace Africa, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/afrika/en/blogs/8038/its-a-monster-a-plastic-monster/>.

⁸¹ <https://www.greenpeace.org/usa/wp-content/uploads/2019/09/report-throwing-away-the-future-false-solutions-plastic-pollution-2019.pdf> (consulté le 12 septembre 2023).

supermarchés Exito de stopper de nourrir le *plastic monster*⁸². Le 23 avril 2020 se déroule l'assemblée générale de Nestlé qui, en raison du COVID-19, a lieu en visioconférence. Malgré les événements, les militants de Greenpeace Suisse envoient un clip vidéo animé aux dirigeants et actionnaires de la multinationale avec la demande suivante : « *Nestlé, stop feeding the plastic monster*⁸³ ».

À la suite de la campagne *Dont' Feed The Plastic Monster* et dans la continuité des campagnes *Plastic Free Futur* et *#BreakFreeFromPlastic*, la multinationale Nestlé, la plus pointée du doigt dans les différents rapports sur la pollution aux emballages plastiques, indique désormais sur son site travailler activement à trouver des solutions pérennes afin de limiter l'impact de ses emballages sur l'environnement⁸⁴. Elle s'engage par ailleurs auprès de différentes organisations ayant pour but la lutte contre la pollution plastique — comme en 2019 lorsque la multinationale se joint à l'initiative pour une nouvelle économie plastique initiée par la fondation Ellen MacArthur⁸⁵. Enfin, mars 2022 marque une date historique dans la lutte contre les déchets plastiques avec l'adoption lors de l'Assemblée des Nations Unies pour l'Environnement à Nairobi de la résolution 5/14 qui vise à négocier, d'ici 2024, un instrument international juridiquement contraignant concernant la pollution plastique, y compris dans l'environnement marin⁸⁶.

À l'inverse de la campagne de Greenpeace contre les navires-usines et les super-chalutiers, la campagne « *plastic monster* » semble avoir débuté par un usage rationnel et militant de la figure du monstre. En effet, dès les premiers instants de cette campagne, la figure du monstre a constitué un élément central de la communication de l'ONGI, que ce soit au niveau du discours que des images.



Conclusion

Les campagnes « *monster boats* » et « *plastic monsters* » se distinguent l'une de l'autre. Dans la première, l'usage qui est fait de la figure du monstre est avant tout émotionnel et repose sur le sentiment de monstrueux qu'évoquent à la fois le gigantisme et la déprédation des super-chalutiers-usines parmi les différentes communautés de pêcheurs, que ce soit en Europe, en Afrique ou en Australie. C'est seulement dans un second temps qu'un usage réfléchi et militant de l'expression sera mis en place, comme à travers le rapport *Monster Boats*. À l'inverse, lors de la campagne « *plastic monsters* », l'usage de la figure du monstre semble résulter d'une stratégie de communication clairement définie dès le départ avec pour objectif de

⁸² Greenpeace Colombia (2019), « Monstruo plástico "devora" Bogotá », Greenpeace Colombia, consulté le 12 septembre 2023 à <https://www.greenpeace.org/colombia/noticia/issues/contaminacion/monstruo-plastico-devora-bogota/>

⁸³ <https://media.greenpeace.org/collection/27MDHUQ86NU> (consulté le 12 septembre 2023).

⁸⁴ <https://www.nestle.com/ask-nestle/environment/answers/tackling-packaging-waste-plastic-bottles> (consulté le 12 septembre 2023).

⁸⁵ <https://www.nestle.com/sustainability/waste-reduction/actions-plastic-pollution> (consulté le 12 septembre 2023).

⁸⁶ <https://www.unep.org/inc-plastic-pollution> (consulté le 19 septembre 2023).

sensibiliser un jeune public, notamment au moyen de contenu sur les réseaux sociaux, d'évènements culturels d'atelier créatif et de supports pédagogiques.

Outre ces campagnes, Greenpeace a également employé la figure du monstre à l'occasion de deux autres campagnes : la campagne « *little monsters* » (2014) contre la présence de toxines dans les vêtements pour enfants des grandes marques ; et la campagne « *monster machines* » (2019) contre l'extraction minière en eau profonde. Là encore, une distinction similaire peut être observée entre usage rationnel et référence émotionnelle. Dans la campagne « *little monsters* », l'usage de la figure du monstre fait partie intégrante d'une stratégie de communication à destination des plus jeunes visant à les sensibiliser à la pollution textile. À l'inverse, dans la campagne « *monster machines* », la figure du monstre surgit du discours des militants en proie aux ravages causés par l'extraction minière en eau profonde.



Bibliography

Anderson Alison (1993), « Source-media relations: the production of the environmental agenda », in. Hansen A. (ed.), *The Mass Media And Environmental Issues*, New York, Leicester University Press, pp. 51-68.

Draper E. (1987), « The Greenpeace media machine », *New Internationalist*, n° 171, pp. 8-9.

Durand G. (1986), « Les mythèmes du décadentisme », in. *Décadence et Apocalypse*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, pp. 11-22.

Eyerman R., Jamison A. (1989), "Environmental knowledge as an organizational weapon: the case of Greenpeace", *Social Science Information*, 1, n°28, pp. 99-119.

Hansen A. (1993), « Greenpeace and press coverage of environmental issues », in. *The Mass Media And Environmental Issues*, New York, Leicester University Press, pp. 150-178.

McTaggart D. F., *Outrage! the ordeal of Greenpeace III*, Vancouver, J. J. Douglas Ltd., 1973.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY



Frankenfoods: ibridi mostruosi nell'immaginario dell'ecocatastrofe

Sara Amato

sara.amato4ss@gmail.com

La Sapienza Università di Roma | Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche



Jakub Pichalski

pjanonimo@gmail.com

La Sapienza Università di Roma | Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche

Abstract

Frankenfoods: Monstrous Hybrids in the Ecocatastrophe Imaginary

Opposition to GMOs and discussions about in vitro meat in Italy make agrifood biotechnology a privileged field of observation of the intricate relationship between technoscience, nature and society in the imaginary of environmental apocalypse. The term "Frankenfood" evokes fear of the technoscientific power that transcends the natural processes of reproduction, introducing hybrid and unknown elements that challenge the traditional conception of nature as a benevolent force, thus provoking apocalyptic scenarios. This article explores the "socio-technical imaginaries" related to food biotechnology in the context of the ecological crisis, examining studies related to the public perception of in vitro meat. These include optimistic views on safety and environmental sustainability. More often, however, they express concerns related to their artificiality or unnaturalness. They offer valuable insights into the role of technoscience in shaping the narrative of environmental apocalypse.

Keywords

Food Biotechnology | In Vitro Meat | Ecological Crisis | Apocalyptic Imaginary | Frankenfood



Ciò che rende molto poco plausibile l'idea di una scelta a favore o contro l'antropocentrismo è che ci sia *un centro*, o meglio due, l'uomo e la natura, tra i quali si dovrebbe necessariamente operare una scelta. E la cosa ancora più bizzarra è che questo cerchio abbia dei bordi così ben definiti da lasciare tutto il resto al di fuori. Come se ci fosse un fuori!

Bruno Latour (2017)

1. Introduzione



150

Nell'attuale congiuntura storico-geologica, caratterizzata dall'innalzamento delle temperature globali, da frequenti periodi di siccità e da una deplezione inesorabile delle risorse idriche, oltre che da ulteriori segnali del *Global warming*, emerge chiaramente come le pressioni ambientali connesse alla produzione alimentare abbiano ormai superato i limiti di sostenibilità. Il tradizionale sistema di produzione intensiva di carne ha rivelato impatti ambientali complessi, associati a problematiche di benessere animale e a serie questioni di sanità pubblica, tra cui il manifestarsi di epidemie zoonotiche e la minaccia della resistenza agli antibiotici. L'inarrestabile crescita demografica su scala globale – con la prospettiva allarmante di dover soddisfare le esigenze alimentari di oltre nove miliardi di individui entro il 2050 secondo le stime delle Nazioni Unite – pone una sfida di portata cruciale al comparto alimentare: qualora tali proiezioni si avverassero, si delineerebbe una considerevole espansione della domanda di carne a livello mondiale – con la necessità di un incremento produttivo del 74% (FAO e WHO, 2023) – specialmente nelle regioni altamente industrializzate. Tale aumento comporterebbe inevitabilmente una crescita delle emissioni di gas serra, cui il sistema di allevamento intensivo contribuisce in maniera marcatamente significativa, rappresentando già il 14,5% delle emissioni totali (Mancini e Antonioli, 2020). L'equazione si complica ulteriormente con la prevista crescita della popolazione animale, in particolare dei ruminanti come bovini e ovini, i quali, attraverso il processo di fermentazione enterica, concorrono all'emissione di ulteriori quantità di CO₂ e metano nel nostro delicato ecosistema (Yusuf et al., 2012). Non va sottovalutato, infine, il timore manifestato dagli esperti ecotrofolologi in merito agli effetti negativi sulla salute umana derivanti da un eccessivo consumo di carne rossa (Apostolidis e McLeay, 2016). L'epocale disastro ambientale prospettato sta spingendo le nostre società verso la ricerca di modalità etiche e sostenibili di produzione agroalimentare e dunque la contemplazione di alternative agli allevamenti intensivi (Rombach et al., 2022). Questo implica la promozione di logiche di economia circolare, prerequisito imperativo per agevolare la transizione verso un sistema agroalimentare e un paradigma di consumo improntati alla tanto auspicata sostenibilità, pietra angolare





per il raggiungimento degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (SDGs) delineati dalle Nazioni Unite (Mancini e Antonioli, 2020). Tuttavia, nonostante la svolta *green* con l'avvento di quella che il sociologo Antonio Camorrino (2015) ha definito lyotardianamente la "grande narrazione ecologista" – di cui gli obiettivi sovranazionali citati sono una chiara manifestazione –, il nostro Paese si è recentemente distinto per la posizione fortemente ostile e restrittiva nei confronti della nuova frontiera della biotecnologia agroalimentare: la carne in vitro (*in vitro meat*, IVM).

Comunemente conosciuta come "carne sintetica", la carne coltivata in laboratorio (*cultivated meat*) è una tecnologia ottenuta mediante l'applicazione combinata di tecniche di ingegneria tissutale rigenerativa e di agricoltura cellulare¹, la cui crescente attrattiva e popolarità derivano non soltanto dalle sue caratteristiche tecniche innovative, ma soprattutto dalla sua promessa di apportare un contributo fondamentale in un contesto di dilagante ansia ecologica. Ciononostante, nel 2023 il Governo italiano, guidato da una coalizione di indirizzo politico conservatore e tradizionalista, ha approvato con *procedura d'urgenza* un disegno di legge che vieta la produzione, la commercializzazione, la distribuzione e il consumo di questo innovativo prodotto alimentare². L'atteggiamento di chiusura nei confronti dell'IVM si pone in linea di continuità con le posizioni già manifestate in passato, non soltanto in Italia, rispetto agli organismi geneticamente modificati (OGM). Originariamente applicata agli alimenti GM, l'etichetta "Frankenfood", attribuita poi estensivamente ai prodotti delle più recenti biotecnologie alimentari come l'IVM, riflette il sentimento di repulsione generato dalla percezione della loro intrinseca mostruosità: nell'immaginario collettivo i Frankenfood, così come la creatura letteraria di Mary Wollstonecraft Shelley, rappresentano il carattere orrifico dei processi di manipolazione della Natura ad opera della Tecnoscienza³. La messa in scena degli aspetti perversi del Mito del Progresso – tra cui figura senz'altro la crisi ecologica – alimenta la percezione diffusa nell'opinione pubblica di una corruzione della purezza del *kosmos* naturale indotta dalla tracotanza della potenza tecnologica (incarnata in maniera paradigmatica dalla figura di Victor Frankenstein, non a caso definito dall'autrice "Moderno Prometeo").

¹ La carne in vitro viene prodotta attraverso la generazione di biomassa commestibile interamente in laboratorio, mediante coltura in vitro di cellule staminali prelevate dall'interno del muscolo dell'animale vivo (Mattick et al. 2005).

² Il disegno di legge, presentato dal Ministro dell'Agricoltura Francesco Lollobrigida, è stato inizialmente approvato dalla Camera il 28 marzo 2023 e successivamente dal Senato il 19 luglio 2023. Tale provvedimento si porrebbe in aperto contrasto con le normative comunitarie sulla libera circolazione di beni e servizi, nel caso in cui l'Autorità Europea per la Sicurezza Alimentare (EFSA) dovesse autorizzare l'uso della carne coltivata nei paesi membri dell'Unione Europea. Difatti, più recentemente, il 13 ottobre 2023, è stato ritirato, verosimilmente (sebbene il Ministro Lollobrigida smentisca tali supposizioni) al fine di evitare l'inevitabile bocciatura da parte della Commissione Europea (Capone e Carretta, 2023).

³ Il termine "Tecnoscienza" – introdotto da Bruno Latour nel suo libro del 1987, *Science in Action*, per definire "l'insieme dei prodotti tanto dei processi scientifici quanto di quelli tecnologici caratteristici della società contemporanea, eliminando così la distinzione concettuale tra le scoperte scientifiche e i fatti scientifici (intesi come forme astratte di conoscenza) e la creazione di strumenti e artefatti tecnologici, solitamente attribuiti al lavoro degli ingegneri" – mette in evidenza l'interdipendenza e l'indivisibilità tra gli sviluppi scientifici e la tecnologia (Magaudda, 2020: 36).

Il caso della Frankenmeat si configura come laboratorio privilegiato di osservazione del rapporto complesso tra tecnoscienza, società e immaginario collettivo nello scenario di un'imminente apocalisse ambientale. Adottando un approccio che coniuga i *Science and Technology Studies* (STS) con gli strumenti interpretativi forniti dalla sociologia dell'immaginario, abbiamo tentato di ricostruire gli immaginari socio-tecnici predominanti che sottendono il dibattito relativo all'IVM nel contesto dell'attuale crisi ambientale. Dato l'interscambio simbolico tra la percezione soggettiva e le narrazioni immaginarie legate alla Tecnoscienza, abbiamo individuato i fattori principali (psicologici e socio-culturali) che partecipano alla modellazione delle percezioni dei potenziali consumatori di carne in vitro tramite un'analisi – sia verticale che orizzontale - dei diversi studi scientifici provenienti da più ambiti disciplinari e pubblicati tra il 2019 e il 2023. È a partire dal corpus di articoli esaminati che ci è stato possibile tracciare i confini, spesso permeabili, degli immaginari socio-tecnici orbitanti attorno al tema dell'IVM.

Definibili come “visioni di futuri desiderabili, detenute collettivamente, stabilizzate istituzionalmente e rappresentate pubblicamente, animate da una comprensione condivisa delle forme della vita sociale e dell'ordine sociale, raggiungibili attraverso, e di sostegno a, i progressi della scienza e della tecnologia”⁴ (Jasanoff, 2015: 4), gli immaginari socio-tecnici concorrono alla definizione dei rischi e dei benefici delle biotecnologie, in quanto vettori di trasformazione ambientale, influenzando sulla loro eventuale accettazione. Se le narrazioni e i discorsi guidano le interpretazioni e inquadrano i confini del pensabile, allora la comprensione degli immaginari socio-tecnici della carne in vitro permette di cogliere le tensioni collettive presenti nel dibattito pubblico in merito alla questione ecologica che modellano e legittimano le pratiche sociali, nello scambio continuo e reciproco tra immaginario e realtà sociale. A seconda dell'immagine veicolata, le stesse biotecnologie possono essere percepite come soluzione alle crisi su scala globale o come ulteriore *driver* di effetti catastrofici, in grado di minare soprattutto l'impianto di significati socialmente e culturalmente sedimentati.

Se di per sé l'immagine della carne è inserita, trasversalmente alle culture umane e dunque archetipicamente, in una costellazione simbolica radicata nelle dimensioni del peccato e della punizione, della colpa e della catastrofe (Durand, 1972)⁵, questa connotazione si manifesta in tutta la sua potenza nel caso della carne in vitro, in cui l'infrazione commessa è nei confronti della percepita sacralità della Natura.

2. Il caso di studio: origini, contesto e visioni della carne in vitro

⁴ Traduzione nostra.

⁵ Scrive Gilbert Durand (1972: 111): “La manducazione della carne animale è sempre unita all'idea di peccato o almeno di divieto. Il divieto del *Levitico* relativo al sangue mestruale è seguito, a distanza di alcuni versetti, da un divieto relativo alla consumazione del sangue: ‘Perché l'anima della carne è nel sangue’. È la rottura di questo divieto che provocherebbe la seconda catastrofe biblica, il diluvio”.





L'incombenza della catastrofe ambientale, resa *visibile* dagli strumenti tecnici e narrativi del sistema tecnoscientifico, impone una pressante necessità: lo sviluppo urgente di dispositivi *salvifici* in grado di far fronte, sia tecnicamente che simbolicamente, alla crisi reale e immaginaria del nostro ecosistema. Per rispondere a tale emergenza collettiva di natura socio-ambientale, sono emerse diverse soluzioni biotecnologiche, tra cui gli ormai noti OGM, e più recentemente, la carne prodotta in vitro. Le prime anticipazioni del concetto di carne coltivata sono riconducibili al saggio del 1931 scritto da Winston Churchill per il *The Strand Magazine*, intitolato "Fifty Years Hence". In quest'opera, lo statista britannico immaginava un futuro in cui si sarebbe evitata "l'assurdità" – da lui così definita – di allevare un intero pollo al solo scopo di consumarne il petto e l'ala, suggerendo invece la possibilità di far crescere separatamente le parti desiderate in un ambiente appositamente progettato. Tali visioni, rivelatesi poi profetiche alla luce della crescente consapevolezza dell'impatto negativo degli allevamenti intensivi sull'ambiente e sul benessere animale, hanno aperto la strada al ripensamento delle nostre pratiche alimentari. La ricerca scientifica, infatti, ha avuto un concreto inizio esattamente quarant'anni dopo, con le prime coltivazioni in vitro di cellule animali, dentro e fuori i laboratori scientifici, e la registrazione dei primi brevetti⁶.

Un momento cruciale per la ricerca in questo campo coincide con la produzione del primo hamburger di manzo "sintetico" da 85 grammi, avviata nel 2011 e completata nel 2013 da Mark Post, uno studioso olandese dell'Università di Maastricht, successivamente co-fondatore dell'azienda di tecnologia alimentare *Mosa Meat*. Se questo primo progetto ha richiesto un investimento di circa 330.000 dollari⁷, con l'aumento esponenziale della potenza e complessità tecnologica, soltanto tre anni dopo, un'azienda statunitense è riuscita a produrre una polpetta in vitro spendendo 1.200 dollari (Castle, 2022; Tiberius et al., 2019; Fernandes et al., 2019; González e Koltrowitz, 2019).

Nel contesto delle recenti evoluzioni tecnologiche, molte delle iniziative più audaci hanno avuto luogo al di fuori del territorio europeo, nella forma di dimostrazioni

⁶ Nel 1971, Russell Ross condusse un esperimento pionieristico in cui riuscì a coltivare cellule dell'aorta di una cavia, ottenendo miofibrille dopo otto settimane di coltura. Successivamente, vennero condotti da altri ricercatori esperimenti per coltivare cellule di pesce rosso al fine di produrre filetti di pesce. Durante lo stesso periodo, lo scienziato olandese Willem Van Eelen, ottenne un brevetto per la produzione di carne commestibile, utilizzando una combinazione di collagene e cellule muscolari, il tutto senza la necessità di sacrificare gli animali (Kantono et al., 2022). Tra i primi esperimenti sulla carne in vitro, meritano una particolare menzione alcuni emersi al di fuori dei contesti accademici e scientifici tradizionali. L'arte, con la sua capacità di anticipare le innovazioni sociali e tecnologiche, ha svolto un ruolo fondamentale in questa fase. Gli artisti Oron Catts e Ionat Zurr hanno esplorato le applicazioni artistiche e culinarie della coltura cellulare fin dal 1996. I progetti, esposti durante l'evento "L'Art Biotech" a Nantes, in Francia, hanno contribuito alla ricerca sulla carne coltivata, non solo per i risultati scientifici raggiunti, ma anche per il modo in cui hanno promosso il dibattito pubblico su queste questioni (Castle, 2022: 152).

⁷ Il potenziale economico delle alternative alla carne prodotta tramite le metodologie tradizionali, che siano di origine vegetale o coltivate in laboratorio, ha attirato l'attenzione di alcuni degli imprenditori più ricchi del mondo. Tra questi, possiamo citare Bill Gates, che ha investito in aziende come *Impossible Foods* e *Beyond Meat*, Sergey Brin di Google, che ha investito in *Mosa Meat*, e Jeffrey Bezos di Amazon, che ha investito in *NotCo*.



spettacolarizzate, sebbene non ancora completamente integrate nelle prassi produttive e commerciali esistenti. Nel dicembre 2020, la start-up californiana *Eat Just* ha presentato il suo pollo coltivato in laboratorio in esclusiva ad un club privato a Singapore e nello stesso periodo, la start-up israeliana *SuperMeat* ha inaugurato "The Chicken", un ristorante sperimentale a Tel Aviv nato per promuovere la propria variante di carne di pollo coltivata in vitro (Castle, 2022). In Europa, attualmente si attende l'esito della valutazione da parte dell'Autorità Europea per la Sicurezza Alimentare (EFSA), in seguito alla richiesta presentata dalla *The Cultivated B*, una società biotecnologica tedesca che a settembre 2023 ha avviato il processo per l'approvazione di un *novel food* ibrido, composto da carne coltivata e componenti di origine vegetale⁸. Tale evento segna un'importante svolta nel settore poiché potrebbe favorire lo sviluppo di una produzione commerciale su larga scala di prodotti alimentari a base di carne animale innovativi e maggiormente sostenibili. Il processo di autorizzazione dei nuovi alimenti dell'EFSA è però noto per la sua rigidità e richiede un'approfondita valutazione della sicurezza e del valore nutrizionale dei prodotti, il cui esito avrà non solo un impatto significativo sul futuro del settore europeo della carne coltivata ma stabilirà anche un modello di riferimento per le future approvazioni normative a livello globale.

Nel corso di circa un decennio, il nuovo alimento *biotech* ha catturato l'attenzione di una variegata schiera di attori sociali, i quali, benché spesso manifestino posizioni contrastanti, hanno ritrovato un interesse condiviso nell'esplorare le sue potenzialità. I molteplici attori coinvolti nel dibattito sono motivati da diverse ragioni: la comunità scientifica è interessata all'aspetto tecnologico e alle potenzialità di riduzione dell'impatto ambientale causato dall'industria zootecnica; gli imprenditori tentano di cogliere le opportunità economiche aperte dal settore emergente; gli ambientalisti accolgono con favore la possibilità di ridurre le emissioni di gas serra e promuovere la sostenibilità ambientale; gli animalisti pongono al centro il benessere degli animali non umani. Per tale convergenza di interessi, la storia dell'IVM si discosta da quella degli OGM, storicamente considerati una grave minaccia per la biodiversità e oggetto di una forte opposizione da parte del movimento ambientalista e del pubblico in generale (Schurman, 2004). Il quadro normativo europeo è attualmente disciplinato dal Regolamento (UE) 2015/2283 sui *novel food*⁹, il cui obiettivo è garantire la sicurezza alimentare e la corretta etichettatura dei nuovi alimenti affinché non ingannino i consumatori e non risultino svantaggiosi dal punto di vista nutrizionale rispetto a quelli tradizionali (Mancini e Antonioli, 2019). Tuttavia, nel caso in cui i prodotti a base di carne coltivata dovessero contenere ingredienti geneticamente modificati, sarebbero soggetti al regolamento (CE) n. 1829/2003 sugli alimenti e

⁸ Il prodotto per il quale la TCB chiede la certificazione EFSA è una salsiccia ibrida, composta da ingredienti vegani e da una quantità significativa di carne coltivata. Il prodotto è stato sviluppato in collaborazione con l'azienda *The Family Butchers*, cfr. <https://www.thecultivatedb.com/the-cultivated-b-initiated-pre-submission-process-towards-efsa-certification-for-cultivated-sausage/>

⁹ I *novel food* sono definiti dal Regolamento (UE) 2015/2283 come alimenti che non sono stati utilizzati per il consumo umano in modo significativo all'interno dell'UE prima del 15 maggio 1997, data in cui è entrato in vigore il primo regolamento che li disciplina (Mancini e Antonioli, 2019).



mangimi GM, il che comporterebbe valutazioni dettagliate dei rischi, nonché considerazioni sull'accettazione da parte del pubblico (Froggart e Wellesley, 2019). Va notato infatti che la probabilità di approvazione in Europa per i prodotti di carne coltivata contenenti componenti geneticamente modificati è notevolmente inferiore a causa delle restrizioni già esistenti sugli alimenti OGM e delle percezioni negative del pubblico riguardo a questa tecnologia¹⁰. Ai fini del presente contributo, è utile qui delineare, seppure in maniera essenziale, la relazione di reciproca influenza tra opinione pubblica e immaginario, concetto che, seguendo la definizione fornita da Jedlowski (2008), può essere inteso come un insieme di simboli, rappresentazioni e immagini che partecipano alla costruzione del senso comune. Vi è un intricato rapporto dialettico tra l'immaginario sociale e le pratiche comuni in cui il sapere, che dona significato e guida le azioni, è esso stesso veicolato e diffuso dalle pratiche (Taylor, 2005: 34). Pertanto, l'immaginario è contemporaneamente il campo di significazione che fa da matrice alla costruzione sociale della realtà e il risultato del complesso di immagini mentali, rappresentazioni sociali o universi simbolici che orientano idee, atteggiamenti e azioni, operando una concreta riduzione della complessità del caos dell'esistenza (Marzo e Mori, 2019; Pecchinenda, 2009; Berger e Luckmann, 2019). È da questo substrato simbolico che il pubblico attinge i suoi significati – condivisi a livello collettivo – e allo stesso tempo partecipa attivamente all'incessante processo di ridefinizione dell'immaginario.

È ormai ampiamente riconosciuta la necessità di comprendere la percezione – intesa come il complesso delle valutazioni cognitive e delle risposte emotive – e l'atteggiamento, positivo o negativo, che il pubblico ha rispetto alle innovazioni tecnologiche, al fine di sviluppare strategie di comunicazione e di governance efficaci basate su un approccio consapevole, tali da orientare l'agire sociale. La lettura dei più recenti studi, diffusi tra il 2019 e il 2023, che analizzano la percezione della carne in vitro da parte del pubblico, ha permesso di identificare i principali fattori che influiscono sull'accettazione o il rifiuto di questa biotecnologia. In linea con le osservazioni di alcune rassegne recenti (Siddiqui et al., 2022; Kantono et al., 2021; Chriki e Hocquette, 2020), la percezione del pubblico appare alquanto eterogenea, priva di forme di polarizzazione estrema e influenzata da molteplici fattori socio-culturali e psicologici. Tra i fattori socio-culturali rientrano quegli elementi che vanno oltre le proprietà costitutive della carne coltivata in laboratorio, come gli impatti socio-economici di questa tecnologia (sia positivi che negativi), considerazioni religiose ed etiche, il contesto geografico di provenienza e le caratteristiche socio-demografiche ed economiche del pubblico¹¹. Tuttavia, sono i fattori psicologici ad esercitare l'impatto più significativo: la tendenza alla neofobia alimentare, la

¹⁰ È importante notare che, anche se la carne in vitro sarà approvata dall'UE, le ispezioni e l'applicazione delle norme richieste saranno effettuate dagli stati membri, obbligando i produttori europei a considerare sia la legislazione europea che quella nazionale (Bryant, 2020).

¹¹ Tra gli studi esaminati, per un approfondimento su questo tema si rimanda principalmente a: Baum et al., 2022; Hensen et al., 2021; Newton e Blaustein-Rejto, 2021; Mancini e Antonioli, 2020; Bryant et al., 2020; Dupont e Fiebelkorn, 2020; Tomiyama et al., 2020; Weinrich et al., 2020; Chriki e Hocquette, 2020; Tiberius et al., 2019.

sensibilità al disgusto e la fiducia nei confronti dell'apparato scientifico e dell'industria agro-alimentare, tutti elementi connessi alla percezione di naturalità/innaturalità e strettamente condizionati dagli attributi intrinseci della carne in vitro, quali, ad esempio, il sapore, l'odore o la texture¹².

Nonostante l'eterogeneità e la complessità insita nel fenomeno esaminato, è stato possibile tracciare gli immaginari socio-tecnici predominanti, quelle forme della vita e dell'ordine sociale immaginate collettivamente, riflesse nella progettazione e realizzazione di progetti scientifici e/o tecnologici (Jasanoff e Kim, 2009), le quali sottendono la percezione pubblica, contribuendo a modellare le opinioni, gli atteggiamenti e l'agire individuale e collettivo nei confronti degli oggetti e delle pratiche tecnoscientifiche. La revisione delle ricerche recenti si è rivelata fondamentale per produrre una riflessione metodologicamente orientata: dopo aver individuato gli elementi di maggiore rilevanza – non tanto dal punto di vista strettamente quantitativo, ma piuttosto in virtù della loro frequente ricorrenza e trasversalità tra gli studi esaminati – si è proceduto alla loro codifica e categorizzazione¹³ a partire dal sentimento e dall'atteggiamento nei confronti della carne coltivata. In linea con le riflessioni degli studiosi Maria Cecilia Mancini e Federico Antonioli (2019: 101), gli attributi estrinseci di un prodotto – come, ad esempio, le esternalità del processo produttivo sull'ambiente, il benessere animale o il potenziale impatto sulla sicurezza alimentare nei paesi in via di sviluppo – rivestono un ruolo determinante nell'indirizzare le decisioni e le attitudini dei consumatori dei paesi sviluppati. Questi fattori esercitano tendenzialmente un effetto positivo sull'accettazione da parte del pubblico; al contrario, le qualità intrinseche sono spesso invocate per giustificare posizioni di rifiuto.

Avendo identificato gli aspetti chiave che fungono sia da stimoli cognitivi che da cornice di giustificazione e di senso rispetto alle posizioni assunte dai soggetti, abbiamo ricostruito due immaginari socio-tecnici legati alla carne in vitro, che saranno oggetto di riflessione del prossimo paragrafo. Le narrazioni, tra loro antinomiche, presentano il *novel food* sotto due luci differenti: da un lato, un immaginario, definibile come "apocalittico" utilizzando le categorie di Umberto Eco (1964), rappresenta l'IVM come ontologicamente dannosa per la salute umana e l'ambiente a causa della sua intima e profonda connessione con l'artificialità; dall'altro, emerge un immaginario "integrato" che descrive l'alimento *biotech* come una "soluzione tecno-utopica" (Castle, 2022: 150) di salvezza per l'umanità e il pianeta dall'imminente e immanente apocalisse antropica.

3. Immaginari socio-tecnici dell'IVM: tra apocalittici e integrati

3.1 Il peccato originale della carne in vitro: disgusto, neofobia, innaturalità

¹² Per ulteriori approfondimenti: Rombach et al., 2022; Asioli et al., 2021; Tomiyama et al., 2020; Siegrist e Hartmann, 2020; Bryant, 2020; Weinrich et al., 2020; Wilks et al., 2019; Bryant et al., 2019.

¹³ È importante sottolineare che ogni atto di categorizzazione implica una semplificazione necessaria, finalizzata esclusivamente a fini analitici.





Dagli studi passati in rassegna sulla percezione pubblica della carne in vitro emerge, in maniera abbastanza trasversale, un elemento che testimonia il potere del virtuale sul reale: l'accettazione o il rifiuto delle biotecnologie alimentari attengono soprattutto a una questione di definizioni. D'altronde, che l'etichetta applicata a un fenomeno o un prodotto specifico eserciti un'influenza sulla nostra disposizione nei confronti dello stesso ha ormai acquisito lo status riconosciuto di assioma teorico in ambito sociologico, a partire dal noto teorema di Thomas (di fatto non dimostrabile) per cui "se gli uomini definiscono come reale una situazione, essa lo sarà nelle sue conseguenze". Per i nostri fini, basti ricordare il peso che Ulrich Beck attribuisce – nella visualizzazione dei nuovi tipi di rischio, tra i quali il mutamento climatico ha senz'altro riservato un posto d'onore – ai processi di definizione sociale dei fattori potenzialmente nocivi per la collettività, nel quadro di una pluralità di rapporti di definizione su scala globale, nazionale e sovranazionale, che drammatizzano o minimizzano la "realtà" di un dato rischio (Beck, 2011: 52). Ebbene, il grado di "rischiosità" della biotecnologia alimentare qui presa in esame dipende anche, e in modo significativo secondo alcune ricerche (Bryant e Barnett, 2019; Friedrich, 2021), dalla denominazione adottata: così molte delle scelte lessicali più diffuse per indicare l'IVM, tra cui "carne in vitro", "carne sintetica", "carne artificiale", "carne coltivata in laboratorio" e "carne coltivata", sortiscono l'effetto di incrementare la diffidenza e la percezione di insicurezza nei confronti della stessa. Il sospetto ingenerato nel pubblico dalla carne in vitro risulta, allo stesso tempo, meno di "superficie" di quanto possa apparire: le radici di questa apprensione diffusa sono da ricercarsi ancora una volta – neanche a dirlo – nelle profondità dell'immaginario collettivo. Questa fattispecie di innovazione tecnologica va a incidere infatti su una delle aree più "intime" del mondo animale umano e non umano, costituita dall'alimentazione. L'atto di ingerire e digerire un alimento – animale o vegetale – è tanto una funzione fisiologica, innegabilmente legata alla materialità, quanto una pratica intrisa di immaginario: non è certo un caso che uno dei padri fondatori degli studi sull'immaginario facesse derivare la struttura simbolica di ordine *mistico* dalla dominante di nutrizione, il riflesso digestivo (Durand, 1972: 46-48). Per cui non deve stupire che dal corpus di indagini scientifiche volte a cogliere il grado di accettazione dell'IVM emerga una serie di fattori d'attrito tra cui figurano la neofobia alimentare, l'attaccamento alla carne prodotta con modalità tradizionali, il timore di rischi per la sicurezza alimentare e, soprattutto, il disgusto. Tutte queste ragioni, quasi invariabilmente, risultano tra loro connesse e in ultima analisi integrate all'interno di una disposizione emotiva comune, ovvero l'insicurezza determinata dalla contaminazione del prodotto alimentare con il mondo dei laboratori scientifici e, dunque, con la percezione di innaturalità (Siegrist e Hartmann, 2020; Laestadius e Caldwell, 2015). Se è vero che il disgusto rappresenta una reazione emotiva di avversione multisensoriale verso stimoli potenzialmente nocivi per il nostro organismo, la quale avrebbe assolto per la specie umana una funzione di protezione e adattamento del sistema immunitario (Terrizzi et al., 2013), è altrettanto vero che



questa emozione di base si scatena nel momento in cui si ha a che fare con agenti di contaminazione, reali o avvertiti come tali (Siegrist et al., 2020; Rozin e Fallon, 1987).

Il “peccato originale” della carne in vitro risiederebbe dunque nella lacerazione dei confini tra naturale e artificiale, tra il calore della terra e le pareti fredde e asettiche dei laboratori di ricerca. Ciò che sgomenta di questo potenziale alimento è la sua “innaturalità”, la percezione di un prodotto ultra-processato che oltrepassa e trasgredisce le leggi della Natura (Bryant e Barnett, 2019; Verbeke et al., 2015), in un effetto di intima corruzione per mano della Scienza. Ritornando al livello delle denominazioni, etichette come “carne coltivata in laboratorio”, “carne artificiale” e “carne sintetica” trasmettono la sensazione “rivoltante” di avere a che fare con qualcosa di intrinsecamente impuro, secondo una logica antinomica “naturale/innaturale”: nella loro ricerca sul ruolo del lessico nella percezione dei consumatori, Christopher Bryant e Julie Barnett (2019) descrivono l’effetto di repulsione provocato da specifici nomi facendo ricorso al concetto di “ancoraggio delle antinomie” (Höijer, 2011), che troverebbe la sua ragion d’essere in un principio di dialogicità, ovvero nel pensare e rappresentare il mondo per mezzo di distinzioni, opposizioni e polarità. Dal punto di vista della sociologia del profondo, è abbastanza “chiaro” che qui ci troviamo in territorio *diurno*, improntato alla distinzione categorica e alla tecnica diaretica (Durand, 1972: 179).

In un periodo in cui la cultura gastronomica è solcata da tensioni contraddittorie che da un lato premono verso la ricerca della genuinità, con un ritorno maffesoliano alla Terra, al territorio e ai legami che con esso e in esso si costituiscono (basti pensare alle correnti *bio* e *slow food*), e dall’altro accelerano nella direzione di forme di artificializzazione estrema, su un piano estetico e tecnico (esemplari le sperimentazioni della gastronomia molecolare)¹⁴, l’IVM nasce e si forma come un affluente in grado di agitare lo scenario grazie alle contraddizioni che a sua volta contiene e trasporta con sé. Urge considerare che, a fronte dell’irresistibile attrazione esercitata dalla promessa di un rinnovato stato fusionale tra umano e cosmo offerto dalla natura (Camorrino, 2018), forse mai come oggi quest’ultima rimane occulta nelle sue manifestazioni più pure e incontaminate. Per quanto riguarda i cibi che costituiscono la nostra dieta quotidiana (o meno), essi, prima di giungere sulle nostre tavole e sui banconi alimentari, passano per articolati processi di trasformazione in cui l’artificio – anche soltanto inteso ai minimi termini, come atto di manipolazione della materia prima mediante strumenti o agenti esterni – è connaturato nella produzione (Marrone, 2011). Anche fuori dalle sale da pranzo e dal settore agro-alimentare, la questione non cambia, come appare ormai assodato nel campo delle scienze sociali (Beck, 2011: 135), per cui la contrapposizione natura/umano si configura sempre più come un costrutto discorsivo, un artificio retorico, laddove la natura in sé, ancora prima che luogo fisico, è essenzialmente un luogo comune, un *tropos* (Haraway, 2019).

¹⁴ Nel testo “Il cibo immaginato tra produzione e consumo. Prospettive socio-antropologiche a confronto” (2016), le autrici Valentina Grassi e Debora Viviani offrono un quadro delle tendenze gastronomiche più recenti, mostrando la coesistenza delle dimensioni diurna e notturna nella società postmoderna.

Da alcuni studi (Bryant, 2020; Dilworth e McGregor, 2015), emerge l'ipotesi secondo cui stakeholder come le lobby agricole potrebbero capitalizzare sulla narrazione per cui la carne coltivata sarebbe un rischio per la sicurezza alimentare, a causa della sua artificialità, con l'obiettivo di minare l'accettazione dei consumatori.

È possibile trovare un riscontro empirico di questa prefigurazione nella campagna promossa in Italia a partire dal 2022 da Coldiretti (associazione di rappresentanza degli agricoltori e allevatori italiani) contro la carne coltivata in laboratorio, tradottasi poi nella petizione che ha condotto al ddl approvato dal Consiglio dei Ministri nel luglio 2023. Che le risposte corporee basate su idee profondamente radicate di cibo e natura non siano facili da superare è qualcosa che gli addetti alle pubbliche relazioni della principale organizzazione agricola italiana sanno bene, come risulta dai contenuti mediali pubblicati sul sito e sulle principali piattaforme social presidiate da Coldiretti (Fig. 1), in cui compaiono riferimenti espliciti alle mostruosità innaturali che verrebbero liberate dai laboratori scientifici (Coldiretti, 2021). Esemplificativo del tipo di comunicazione impiegata è uno dei manifesti fatti circolare durante gli eventi ufficiali e sulla rete per promuovere la battaglia contro il "cibo Frankenstein" (Coldiretti, 2022): attraverso una rappresentazione fortemente polarizzata, a livello iconografico e cromatico, delle modalità di produzione di carne "naturale" e "sintetica" (luce solare/oscurità; spazi verdi e aperti/laboratorio tetro e angusto; espressione serena dei lavoratori agricoli/aria depressa degli scienziati), vengono trasmessi messaggi di allarme per l'avvento del cibo sintetico, descritto come «prodotto in un bioreattore da cellule impazzite», «pericoloso» e fattore «che spezza lo straordinario legame che unisce cibo e natura». Se si aggiunge che in alcune varianti della stessa locandina, sulle tute degli scienziati raffigurati e in prossimità del termine "bioreattore" compare il pittogramma indicante il pericolo di radiazioni, diventa evidente che la strategia di comunicazione implementata abbia lo scopo di "parlare alla pancia" dei consumatori, rivolgendosi al fondo istintuale ed emotivo – tramite il ricorso alle già citate antinomie – e identificando quale bersaglio polemico l'apparato tecnoscientifico, colpevole di aver cagionato la frattura simbolica tra umanità e cosmo e aver arrecato al pianeta e alle specie che lo abitano effetti dannosi e catastrofici su larga scala (di cui i disastri nucleari, che si tratti di ordigni atomici o di reattori fuori controllo, rappresentano un *exemplum* di carattere ormai semi-archetipico).





FIG. 1 – Dettaglio del manifesto Coldiretti per la petizione contro il cibo “sintetico”
(Fonte: coldiretti.it)

Sembra possibile ravvisare qui una versione particolare del fenomeno che Camorrimo definisce come “geodicea”, per cui, appellandosi alla natura quale nuova “corte cosmica” (in sostituzione di divinità ormai obsolete) di cui si reputano autentici portavoce, un “gruppo di “chosen ones” [...] si “autoesonerano” dalla critica, inchiodando l’Altro alle sue colpe in nome di una supposta superiorità morale” (Camorrimo, 2020: 18). Si tratta a ben vedere del classico meccanismo delegittimante di annichilazione – che nega la realtà di qualunque interpretazione del mondo che non rientri nel proprio universo di significati (Berger e Luckmann, 2019) – applicato attingendo a un serbatoio di immagini apocalittiche, predizione dello scenario rovinoso susseguente all’implementazione di biotecnologie giudicate incompatibili con la tradizione e l’ecosistema.

L’atteggiamento di avversione nei confronti della carne in vitro, dal lato della percezione pubblica così come da quello degli stakeholder dell’industria agro-alimentare, nelle sue varie manifestazioni di repulsione e disgusto, fa riferimento a un sistema immaginario di antitesi polemica e di separazione, che vede rigidamente contrapposti natura e artificio, tradizione e innovazione tecnologica, purezza e contaminazione. All’interno di questo universo di senso, in caso di violazione dei confini tra mondi percepiti come distinti, l’esito più probabile è una catastrofe sul piano ambientale, sociale e simbolico. Eppure, con buona pace di coloro che difendono a spada tratta – per utilizzare un’immagine tipicamente schizomorfa – i valori della natura, il nostro pianeta appare da tempo popolato da attori e attanti

ibridi che con molta fatica possono essere inseriti in rassicuranti classificazioni dicotomiche del tipo natura/cultura (Latour, 2009; Haraway, 2018, 2019).

Nella neofobia alimentare e nell'attaccamento alle modalità tradizionali di produzione della carne, possiamo scorgere infine uno degli elementi più tipici dell'architettura immaginale apocalittica: l'ansia da de-domesticizzazione (De Martino, 2019). Nella narrazione che annuncia l'IVM come imminente fattore germinale di futuri calamitosi, è compreso il timore di perdere un mondo di tradizioni gastronomiche e culturali (in maniera palese, anche se non esclusiva, nel contesto italiano), di smarrire i riferimenti valoriali condivisi intersoggettivamente che soli rendono il proprio mondo "familiare", "domestico", "normale". Lo spettro della carne in vitro figura allora come lugubre premonitore non già della fine del mondo, quanto piuttosto della fine di *un* mondo, un *quid* capace di disfare ciò che è stato in precedenza configurato e privato di senso quanto è stato oggetto di significazione collettiva. Nei termini di Ernesto De Martino, profondo conoscitore dell'apocalittica occidentale, fine del mondo come perdita della propria "patria culturale".

3.2 Soluzioni tecno-utopiche di salvezza planetaria

A fare da contraltare all'immaginario "apocalittico" appena illustrato, vi è una narrazione che attribuisce alla carne coltivata il potenziale non solo di rispondere all'urgenza della catastrofe ambientale, ma anche di inaugurare un solido e concreto paradigma eco-sostenibile. L'immaginario socio-tecnico "integrato", ampiamente supportato dalla ricerca scientifica, promuove la progettazione di soluzioni innovative e sostenibili per affrontare le sfide connesse alla produzione e al consumo di carne nell'epoca contemporanea, ma soprattutto una visione della carne in vitro come panacea per la crisi ecologica globale. Configurandosi come perfetta contro-narrazione del paradigma alimentare tradizionale – sempre più spesso associato a significative esternalità negative per l'ambiente, tra cui l'esaurimento delle risorse idriche, la deforestazione, la perdita di biodiversità e il cambiamento climatico (Rombach et al, 2022) – questo discorso propone e promuove la carne coltivata in vitro come un'alternativa eticamente ed ecologicamente sostenibile. Sembra infatti che l'aumento di consapevolezza in merito alle attuali condizioni di produzione, con particolare enfasi sui rischi e sugli impatti negativi, alimenti questa visione in modo più incisivo di quanto facciano le informazioni tecniche sull'IVM. Queste ultime, percepite come estremamente complesse, contribuiscono inavvertitamente a rafforzare l'associazione negativa che il pubblico stabilisce tra la carne coltivata, il suo processo di produzione e la nozione di artificialità, elementi fortemente concepiti come innaturali (Tomiya et al., 2020; Bryant et al., 2019). D'altro canto, resta vero che le valutazioni del pubblico trovano ancoraggio nei discorsi sui vantaggi per l'ambiente e la salute umana potenzialmente ottenibili dall'adozione di questa biotecnologia: la significativa riduzione dell'impronta di carbonio e delle emissioni di gas serra, con conseguente mitigazione del cambiamento climatico; il miglioramento del benessere degli animali; una maggiore garanzia di sicurezza alimentare derivante





dal controllo rigoroso del processo produttivo; la riduzione dell'uso di antibiotici e agenti patogeni (Tuomisto, 2019; Jairath et al., 2021). Sono questi gli aspetti che rendono appetibile il nuovo alimento, offrendo al pubblico una ricetta innovativa contro la crisi ambientale¹⁵. La prospettiva di una rivoluzione *green*, che costituisce il fulcro di questa particolare narrazione, ha il suo maggiore impulso nel fattore tecnologico dell'IVM. Nella sezione conclusiva di questa trattazione, accenneremo a questa interessante commistione tra i principi ecologici e il medium tecnologico attraverso il quale prende forma questa visione; in questa sede, invece, ci soffermeremo sulla complessa dimensione extra-razionale che sottende la tessitura concettuale di tale immaginario. Come già indicato, le valutazioni del pubblico attingono a un ampio bacino di significati e spiegazioni scientifiche, donando a questa narrazione una veste essenzialmente razionale, in quanto presuppone che le scelte di consumo avvengano in modo sostanzialmente logico, fondandosi su una chiara distinzione cartesiana tra l'oggetto di percezione, ossia la carne prodotta in vitro, e il soggetto valutante, cioè il pubblico. Ciononostante, va sottolineato che l'appello alla presunta razionalità dei consumatori è finalizzato a fronteggiare una questione fondamentale diversa, di ordine mistico-religioso: la prospettiva di una catastrofe apocalittica che mina l'ordine naturale e cosmico. Dimensione che incarna, senza dubbio, una profonda ansia e una paura ancestrale che da sempre hanno costituito il centro di speculazioni e riflessioni all'interno della dottrina religiosa. Il discorso escatologico, emigrato a partire dall'era moderna dalla sfera religiosa a quella tecnico-razionale per effetto del processo di razionalizzazione e di "immanentizzazione dell'ethos magico-mistico" (Camorrino, 2016), si è progressivamente riversato in altri ambiti dell'esistenza, cosicché la tecnologia si ritrova a ricoprire il ruolo precedentemente assunto dal dispositivo religioso. Tale prospettiva, evoca nuovamente le riflessioni di Camorrino (2016), il quale afferma la natura intimamente religiosa dell'immaginario tecnologico contemporaneo. Se la componente mistica, in passato relegata alla sfera divina religiosa e scientifica, è ormai trasferita alla sfera tecnica, l'immaginario tecnologico si configura nella contemporaneità come rifugio di senso – e nel caso specifico della carne coltivata, anche come guida pratica – per contrastare "l'ansietà escatologica" (Kermode, 1972).

In una società che vive la progressiva dissoluzione dei solidi ancoraggi metafisici, in cui la tecnologia e la "tecn-icologia"¹⁶ (Caronia, 1986) hanno invaso l'immaginario collettivo, l'aspirazione alla salvezza, sia essa rivolta all'umanità o al pianeta stesso, può essere realizzata unicamente attraverso l'adattamento dei comportamenti individuali e collettivi ai principi del nuovo paradigma tecno-utopico (Camorrino, 2016: 44-48). Quest'ultimo trae il suo potere di fascinazione "dalla sua capacità di

¹⁵ La crescente diffusione e popolarità di questa nuova narrazione è attribuibile, in termini concreti, all'aumento della consapevolezza del pubblico. Di recente, sono emersi dati che indicano che i consumatori sono adeguatamente informati sul tema del benessere animale e condannano senza riserve la produzione intensiva di animali, considerata un comportamento eticamente sbagliato e ingiustificabile. Ciononostante, la comprensione delle ripercussioni ambientali associate alla produzione di carne rimane relativamente limitata (Rombach et al., 2022).

¹⁶ Antonio Caronia con il termine "tecn-icologia" si riferisce alle "immagini sulla tecnica" che hanno popolato l'immaginario collettivo in concomitanza dello sviluppo dell'industria culturale.

trasfondere negli esseri umani un vigoroso sentimento di onniscienza e onnipotenza: in potentia la futura realizzazione di un ulteriore e più sofisticato ritrovato tecnico costringe ciascuno alla paziente e speranzosa attesa della sua personale salvezza, oggi dalla noia e dalla ignoranza, domani dalla malattia e dalla morte” (lvi: 51).

La carne coltivata in vitro, quale esemplare simbolico della potenza tecnoscientifica, si presta, in ultima istanza, a soddisfare il costante desiderio umano di emulare il Dio Creatore, idea perfettamente cristallizzata nei miti di Faust e Frankenstein (Abruzzese e Borrelli, 2003). Un’analisi dettagliata dei fattori extra-razionali che permeano l’immaginario tecnologico contemporaneo esula dagli scopi della nostra riflessione. Ciò che ci interessa mettere in evidenza in questa sede è come oggi la Tecnoscienza, sia nell’immaginario collettivo che nella vita quotidiana, rivesta una posizione ambivalente, se non ambigua, che sembra riflettere la dissoluzione di un universo simbolico prevalentemente tecnoscientifico, a favore di un più eterogeneo ventaglio di narrazioni e costellazioni di significato, che orientano le percezioni del pubblico in merito a questioni complesse, come il tema biotecnologico, illustrato nella presente esplorazione sulla carne in vitro.



4. Conclusioni: al di là dell’Eden, tracce ibride sulla Terra

Nel Ventunesimo secolo inoltrato scienza e tecnica appaiono mostruose, in senso etimologico e dunque duplice, in quanto latrici di “meraviglie” grazie ai loro straordinari prodigi e di “ammonimenti” sul lato oscuro dei loro progressi (Abruzzese e Borrelli, 2003). E tale carattere fenotipico si trasmette, con fisionomie singolari, ai loro prodotti: creature e creatori sono uniti nella mostruosità, nella prospettiva di trascendere i processi naturali o considerati tali di (ri)produzione. Probabilmente la carne in vitro partecipa in maniera emblematica dei tratti al contempo prodigiosi e perversi tipicamente associati alla tracotanza prometeica della tecnoscienza.

Nel contesto di una imminente e immanente catastrofe ecologica – una catastrofe da effetti collaterali la cui *visualizzazione* collettiva ad alta definizione è consentita dallo stesso dispositivo tecnoscientifico – l’IVM è stata presentata sulla scena mediatica contemporanea come biotecnologia alimentare in grado di far fronte all’emergenza ambientale planetaria, della quale il settore zootecnico è ritenuto uno dei principali responsabili. Qui scatta il cortocircuito a livello immaginario, dal momento che le ricette tecnologiche proposte per contrastare la crisi ecologica globale vengono percepite esse stesse quali potenziali *driver* di effetti catastrofici, in quanto manifestazione allarmante della logica del *teukein* – prendendo in prestito uno degli elementi del castello concettuale di Cornelius Castoriadis (1995) – per cui lo sviluppo tecnico permette non soltanto di ampliare la gamma di mezzi a disposizione dell’umanità per perseguire qualsiasi scopo ma anche di ri-determinare l’insieme degli stessi scopi perseguibili e dei significati socialmente costruiti e condivisi (Severino, 2007; Magatti, 2016).

Di fatto, l’innovazione rappresentata dalla carne in vitro sottostà al noto dilemma di David Collingridge, che implica problemi di controllo e di informazione in merito

alle nuove tecnologie implementate, poiché da un lato è impossibile valutarne appieno l'impatto (in termini di *bads* e *goods*) prima del loro sviluppo e diffusione mentre dall'altro risulta estremamente complicato controllarne e correggerne gli effetti una volta realizzate e fatte circolare (Caianello, 2022). I processi decisionali che hanno luogo in ambito tecnoscientifico vengono sempre e irrimediabilmente condotti in condizioni di incertezza, dove il non-sapere fa sì che nella valutazione dei rischi intervengano fattori estranei al criterio del calcolo scientifico, di ordine sociale, culturale, politico ed economico (Beck, 2011). Appare dunque evidente come la prospettiva dell'introduzione di un prodotto come la carne coltivata in laboratorio abbia provocato spaccature in seno all'opinione pubblica di tutto il mondo, tra tendenze biotecnofile e schieramenti biotecnofobi.

Dagli immaginari socio-tecnici che abbiamo tentato di rintracciare e sondare in questa nostra indagine, sono emerse due narrazioni idealtipiche – per definizione mai o difficilmente rinvenibili concretamente in forma pura all'interno della realtà sociale – che descrivono gli effetti dell'IVM sul mondo in maniera antitetica.

Una visione "integrata" ampiamente sostenuta dalla comunità scientifica propone la carne in vitro come (contro)narrazione eco-compatibile rispetto alle problematiche di natura ambientale associate alla produzione e al consumo di carne tradizionale. Questa prospettiva enfatizza le esternalità positive della carne coltivata, quali la riduzione dell'impatto ambientale, il rispetto degli animali e una maggiore garanzia di sicurezza alimentare, dando luogo a un immaginario socio-tecnico apparentemente volto a sollecitare le *scelte razionali* dei consumatori, presumibilmente orientate verso la massimizzazione dei benefici collettivi. Eppure, da un'ottica di matrice fenomenologica, il senso dell'IVM non si riduce ad un calcolo costi-benefici, ma si confronta con una dimensione extra-razionale intimamente connessa ad ancestrali paure escatologiche, in passato radicate nel contesto religioso, ma che ora trovano una sorta di rifugio nella sfera tecnologica. L'apparato tecnoscientifico si presenta, dunque, come una fonte di senso – nonché come una guida pratica – per affrontare l'angoscia insita nell'idea della fine, mentre la carne in vitro assume una profonda valenza simbolica che riflette la potenza tecnologica e incarna l'aspirazione umana all'immortalità, in continuità con i miti di Faust e Frankenstein, configurandosi come strumento tecno-utopico di salvezza dalla possibile apocalisse ecologica.

Nella narrazione "apocalittica", le reazioni di disgusto e neofobia alimentare scaturiscono a ben vedere da quello che viene percepito come un atto di imperdonabile *hybris* da parte dell'homo technologicus (Longo, 2001), ovvero la rottura dei confini tra natura e artificio in una sfera, quale è quella alimentare, che tocca fisicamente e simbolicamente la nostra intimità e ci pone in condizioni di profonda connessione con la realtà – con l'identità – della sostanza che ingeriamo e digeriamo¹⁷. Come risulta dal corpus di studi sulla percezione pubblica dell'IVM presi



¹⁷ Scrive Durand (1972: 257): "Ogni alimentazione è transustanziazione. È per questa ragione che Bachelard può molto profondamente affermare che 'il reale è dapprima un alimento'. Intendiamo con ciò che l'atto alimentare conferma la realtà delle sostanze [...]. L'affermazione della sostanza, della sua indistruttibile intimità sussistente al di là degli accidenti, non può avvenire che attraverso la presa di coscienza dell'assimilazione digestiva".

in esame nel corso della nostra indagine, il sospetto e la repulsione ingenerati (e talvolta indotti, come abbiamo visto, dagli stakeholder del settore agroalimentare) nei potenziali consumatori dal nuovo prodotto destinato all'uso alimentare – la cui “natura” non è chiaramente distinguibile o viene avvertita come contaminata da agenti “innaturali” – costituiscono risposte cognitive ed emotive fortemente correlate alla con-fusione di piani avvertiti come separati. In maniera trasversale alle varie ricerche che sono state svolte sul tema, traspaiono con frequenza manifestazioni di un processo cognitivo che potremmo definire “bias di naturalità” (Wilks et al., 2019), da cui la tendenza a prediligere cibi “naturali”, in cui la manipolazione umana appare assente o ridotta al minimo. Tale disposizione da parte dei consumatori è in linea con i trend gastronomici indirizzati verso il *bio* e l'*organic food*, a testimonianza di una rinnovata sensibilità ecologica tesa a contrastare l'intossicazione antropica del pianeta¹⁸.

Tuttavia, la distinzione categorica tra dimensione naturale e dimensione artificiale non regge – come si è avuto modo di dimostrare – né all'interno che al di fuori del settore alimentare. Il discorso sull'esistenza di una “natura” nettamente contrapposta alla “cultura” attualmente attraversa una fase critica, come Bruno Latour (2009; 2020) ha avuto largamente modo di dimostrare nel corso delle sue trattazioni in cui porta a galla la dilagante presenza di attori e attanti “ibridi”, non ascrivibili in maniera assoluta a un ambito piuttosto che un altro¹⁹. Allo stesso tempo la nostra epoca consente di sperimentare – come forse mai avvenuto prima – l'inconsistenza di una netta distinzione tra storia umana e storia naturale, nella misura in cui i cambiamenti climatici in atto danno luogo a una variazione di scala nel nostro pensiero, il quale ha oggi bisogno di una visione planetaria, attenta alla complessità globale (Chakrabarty, 2009). È in questo senso che la carne in vitro incarna una funzione “apocalittica”, in grado di “svelare”, etimologicamente, aspetti e temi che riguardano il nostro tempo e sono già presenti tra noi, benché non immediatamente visibili, che si tratti dell'insussistenza di scissioni diairetiche di carattere tassonomico o dell'imminenza di scenari catastrofici su scala globale, determinati dall'aumento della domanda alimentare e dalle sfide lanciate dal riscaldamento ambientale.



¹⁸ Si veda il Rapporto IFOAM del 2023 sui trend di produzione e consumo alimentare di tipo biologico “The World of Organic Agriculture Statistics and Emerging Trends 2023”.

¹⁹ Ulrich Beck, nella trattazione dei rischi associati alla crisi ecologica globale, facendo esplicito riferimento alle trattazioni di Bruno Latour e Donna Haraway, dichiara la necessità teorica di abbandonare il dualismo natura/società per poter analizzare in maniera adeguata la società mondiale del rischio (Beck, 2011: 148).

Bibliography

- Abruzzese A.; Borrelli D. (2000), *L'industria culturale. Tracce e immagini di un privilegio*, Roma, Carocci, 2003.
- Apostolidis C., McLeay F. (2016), "Should we stop meating like this? Reducing meat consumption through substitution", *Food policy*, 65: 74-89.
- Asioli D., Bazzani C., Nayga R. M. Jr. (2021), "Are consumers willing to pay for invitro meat? An investigation of naming effects", *Journal of Agricultural Economics*, 1-20. <https://doi.org/10.1111/1477-9552.12467>.
- Baum C. M., Verbeke W., De Steur H. (2022), "Turning your weakness into my strength: How counter-messaging on conventional meat influences acceptance of cultured meat", *Food Quality and Preference*, 97, 104485, <https://doi.org/10.1016/j.foodqual.2021.104485>
- Beck U. (2007), *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Tr. It. *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Berger P. L., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Tr. It. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- Bryant C. J., Barnett J. C. (2019), "What's in a name? Consumer perceptions of in vitro meat under different names", *Appetite*, 137: 104-113, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2019.02.021>
- Bryant C. J. (2020), "Culture, meat, and cultured meat. Journal of animal science", 98(8), skaa172, <https://doi.org/10.1093/jas/skaa172>
- Caianello S. (2022), "Accelerazione e governance della tecnoscienza", *Società Mutamento Politica*, 13(26): 51-63.
- Camorrino A. (2015), *La Natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, Maria Capua Vetere.
- Camorrino A. (2016), "L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia Contemporanea", *Im@go. A Journal of Social Imaginary*, 7, V: 36-55, 0.7413/22818138057.
- Camorrino A. (2018), "Nostalgia della natura. Un'analisi sociologica dell'immaginario green", in Paura R., Verso F. (ed.), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, Roma, Future Fiction/Italian Institute for the Future, 91-104.



Camorrino A. (2020), "L'immaginario della natura. 'Neotribalismo ecospirituale', 'Geodicea', 'Disneyficazione'", *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, (15): 9-35.

Capone L., Carretta D. (2023), "Ritirata patriottica: Lollobrigida si rimangia il ddl sulla 'carne sintetica'", *Il Foglio*, <https://www.ilfoglio.it/politica/2023/10/14/news/ritirata-patriottica-lollobrigida-si-rimangia-il-ddl-sulla-carne-sintetica--5781114/>

Caronia A. (1986), "Immaginario tecnologico", *SE Scienza Esperienza*.

Castle N. (2022), "In Vitro Meat and Science Fiction: Contemporary Narratives of Cultured Flesh", *Extrapolation*, 63, 2, <https://doi.org/10.3828/extr.2022.11>

Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*. Tr. It. *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

Chakrabarty D. (2009), "The Climate of History: Four Theses", *Critical Enquiry*, 35: 197-222.

Chriki S., Ellies-Oury M. P., Fournier D., Liu J., Hocquette J. F. (2020), "Analysis of scientific and press articles related to cultured meat for a better understanding of its perception", *Frontiers in Psychology*, 11, 1845, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01845>

Chriki S., Hocquette J. F. (2020), "The myth of cultured meat: a review", *Frontiers in nutrition*, 7, 7, <https://doi.org/10.3389/fnut.2020.00007>

Coldiretti (2021), "Consumi: le 5 bugie della carne Frankenstein", <https://www.coldiretti.it/consumi/consumi-le-5-bugie-della-carne-frankenstein>

Coldiretti (2022), "Una firma contro il cibo sintetico: scatta la mobilitazione Coldiretti", <https://www.coldiretti.it/economia/una-firma-contro-il-cibo-sintetico-scatta-la-mobilitazione-coldiretti>

De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2019.

Dilworth T., McGregor A. (2015), "Moral steaks? Ethical discourses of in vitro meat in academia and Australia", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28: 85-107.

Dupont J., Fiebelkorn F. (2020), "Attitudes and acceptance of young people toward the consumption of insects and cultured meat in Germany", *Food Quality and Preference*, 85, 103983, <https://doi.org/10.1016/j.foodqual.2020.103983>



Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*. Tr. It. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1972.

Eco U. (1964), *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 2011.

FAO, WHO (2023), "Food safety aspects of cell-based food", Roma, <https://doi.org/10.4060/cc4855en>.

Fernandes A. M., de Souza Teixeira O., Palma Revillion J. P., de Souza, Â. R. L. (2019), "Conceptual evolution and scientific approaches about synthetic meat", *Journal of food science and technology*, 57: 1991-1999, <https://doi.org/10.1007/s13197-019-04155-0>

Froggatt A., Wellesley L. (2019), "Meat analogues: considerations for the EU", from <https://policycommons.net/artifacts/613577/meat-analogues/1593549/>

Friedrich B. (2021), "Cultivated meat: A growing nomenclature consensus". Consultato il 15 Ottobre 2023, <https://gfi.org/blog/cultivated-meat-a-growing-nomenclature-consensus/>

Gonçalves Érica R., Dorigan C. J., Varella S. D., Genaro G. (2023), "Produção da carne in vitro", *Brazilian Journal of Development*, 9(05): 15337-15348, <https://doi.org/10.34117/bjdv9n5-059>

Grassi V., Viviani D. (2016), *Il cibo immaginato, tra produzione e consumo. Prospettive socio-antropologiche a confronto*, Milano, Franco Angeli.

Guattari F., La Cecla F. (1989), *Le tre ecologie, Interventi di Jean Baudrillard, Paolo Fabbri e Wolfgang Sachs*, Edizioni Sonda, Milano, 2019.

Hansen J., Sparleanu C., Liang Y., Büchi J., Bansal S., Caro M. A., Staedtler F. (2021), "Exploring cultural concepts of meat and future predictions on the timeline of cultured meat", *Future Foods*, 4,100041, <https://doi.org/10.1016/j.fufo.2021.100041>

Haraway D. J (2016), *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*. Tr. It. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO, Roma, 2019.

Haraway D. J (1992), *The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriated Others*. Tr. It. *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

Haraway D. J (1991), *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2018.



Höijer B. (2011), "Social representations theory", *Nordicom review*, 32(2): 3-16.

Jairath G., Mal G., Gopinath D., Singh B. (2021), "A holistic approach to access the viability of cultured meat: A review", *Trends in Food Science & Technology*, 110: 700–710, <https://doi.org/10.1016/j.tifs.2021.02.024>

Jasanoff S., Kim S. H. (2009), "Containing the atom: Sociotechnical imaginaries and nuclear power in the United States and South Korea", *Minerva*, 47: 119-146.

Jasanoff S. (2015), "Future Imperfect: Science, Technology, and the Imagination of Modernity", in Jasanoff S., Kim S. H. (ed.), *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra, 1-33.

Jedlowski P. (2008), "Immaginario e senso comune", in Carmagnola R., Matera V. (ed.), *Genealogie dell'immaginario*, Torino, UTET, 222-238.

Kantono K.; Hamid N.; Malavalli M. M.; Liu Y.; Liu T.; Seyfoddin A. (2022), "Consumer Acceptance and Production of In Vitro Meat: A Review", *Sustainability*, 14, 4910. <https://doi.org/10.3390/su14094910>

Kermode F. (1966), *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Tr. It. *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli, 1972.

Laestadius L. I., Caldwell M. A. (2015), "Is the future of meat palatable? Perceptions of in vitro meat as evidenced by online news comments", *Public Health Nutrition*, 18(13): 2457–2467, <https://doi.org/10.1017/S1368980015000622>

Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*. Tr. It. *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera, 2009.

Latour B. (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Tr. It. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi, 2020.

Latour B. (2017), *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Tr. It. *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.

Longo G.O. (2001), *Homo technologicus*, Roma, Meltemi.

Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano, 2016.



Magaudda P. (2020), "Evoluzione di un ambito di studio interdisciplinare", in Magaudda P., Neresini F. (ed.), *Gli studi sociali sulla scienza e la tecnologia*, Bologna, Il Mulino, 23-40.

Mancini M. C., Antonioli F. (2019), "Exploring consumers' attitude towards cultured meat in Italy", *Meat science*, 150: 101-110, <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2018.12.014>

Mancini M. C., Antonioli F. (2020), "Il ruolo dell'informazione nell'accettazione di novel food da parte del consumatore: il caso della carne", *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, n. 2/2020.

Marrone G. (2011), *Addio alla Natura*, Torino, Einaudi.

Marzo P. L., Mori L. (a cura di) (2019), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano-Udine, Mimesis.

Mattick C. S., Landis A. E., Allenby B. R., Genovese N. J. (2015), "Anticipatory life cycle analysis of in vitro biomass cultivation or cultured meat production in the United States", *Environmental Science and Technology*, 49(19): 11941-11949, <https://doi.org/10.1021/acs.est.5b01614>.

Newton P., Blaustein-Rejto D. (2021), "Social and Economic Opportunities and Challenges of Plant-Based and Cultured Meat for Rural Producers in the US", *Front. Sustain. Food Syst*, 5:624270, doi: 10.3389/fsufs.2021.62427

Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Santa Maria Capua Vetere, Ipermedium libri.

Rombach M., Dean, D., Vriesekoop F., de Koning W., Aguiar L. K., Anderson M., ... Boereboom A. (2022), "Is cultured meat a promising consumer alternative? Exploring key factors determining consumer's willingness to try, buy and pay a premium for cultured meat", *Appetite*, 179, 106307, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2022.106307>

Rozin P., Fallon A. (1980), "The psychological categorization of foods and non-foods: A preliminary taxonomy of food rejections", *Appetite*, 1(3): 193-201.

Schurman R. (2004), "Fighting 'Frankenfoods': Industry opportunity structures and the efficacy of the anti-biotech movement in Western Europe", *Social problems*, 51(2): 243-268.

Severino E. (2007), *Il declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli.



- Siegrist M., Hartmann C. (2020), "Perceived naturalness, disgust, trust and food neophobia as predictors of cultured meat acceptance in ten countries", *Appetite*, 155, 104814, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2020.104814>
- Siddiqui S. A., Khan S., Farooqi M. Q. U., Singh P., Fernando I., Nagdalian A. (2022), "Consumer behavior towards cultured meat: A review since 2014", *Appetite*, 106314,
- Taylor C. (2005), *Modern Social Imaginaries*. Tr. It. *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi.
- Terrizzi Jr. J. A., Shook N. J., McDaniel M. A. (2013), "The behavioral immune system and social conservatism: A meta-analysis", *Evolution and Human Behavior*, 34(2): 99-108.
- Tiberius V., Borning J., Seeler S. (2019), "Setting the table for meat consumers: an international Delphi study on in vitro meat", *npj Science of Food*, 3(1), 10, <https://doi.org/10.1038/s41538-019-0041-0>
- Tomiya A. J., Kawecki N. S., Rosenfeld D. L., Jay J. A., Rajagopal D., Rowat A. C. (2020), "Bridging the gap between the science of cultured meat and public perceptions", *Trends in Food Science & Technology*, 104: 144-152, <https://doi.org/10.1016/j.tifs.2020.07.019>
- Tuomisto H. L. (2019), "The eco-friendly burger: could cultured meat improve the environmental sustainability of meat products?", *EMBO reports*, 20(1): e47395, doi:10.15252/embr.201847395
- Weinrich R., Strack M., Neugebauer F. (2020), "Consumer acceptance of cultured meat in Germany", *Meat Science*, 162, 107924, <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2019.107924>
- Wilks M., Phillips C. J., Fielding K., Hornsey M. J. (2019), "Testing potential psychological predictors of attitudes towards cultured meat", *Appetite*, 136: 137-145, <https://doi.org/10.1016/j.appet.2019.01.027>
- Yusuf R. O., Noor Z. Z., Abba A. H., Hassan M. A. A., Din M. F. M. (2012), "Methane emission by sectors: a comprehensive review of emission sources and mitigation methods", *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 16(7): 5059-5070.





Come un taglio sulla tela. Immaginari vecchi e nuovi delle grandi dighe tra rischio e sfida

Gianluca Lanfranchi

gianluca.lanfranchi2@unibo.it

Sociology and Economic Law | Università di Bologna



Abstract

Like a cut on a canvas. Old and new imaginaries of large dams between risk and challenges

Dams serve as a human response to natural constraints, facilitating settlement in otherwise inhospitable environments by enabling water storage for various activities, preventing floods, and supplying (renewable) energy. This interplay between humans and nature, evolving and accelerating in the modern era, significantly impacts global social and environmental equilibriums. As enduring cultural and technological constructs, dams offer a lens to explore human-nature relations. This article investigates the historical progression of dams, examining the shift from a sacral "enchantment" to a contemporary "re-enchanting" environmental consciousness, passing through a modernity-oriented detachment from nature. This transition leads to contrasting interpretations of dams as global opportunities and local risks in water management and energy supply.

Keywords

Large Dams | Social Imaginary | Human-Nature | Climate Change | Risk

Sto scrivendo queste righe col cuore stretto dai rimorsi per non aver fatto di più per indurre il popolo di queste terre a ribellarsi alla minaccia mortale che ora è diventata una tragica realtà. Oggi tuttavia non si può soltanto piangere. È tempo di imparare qualcosa.

Clementina Merlin, (10 ottobre 1963)

1. L'età pre-moderna: le dighe "antiche"

Le dighe, sotto forma di chiuse, traverse o briglie, sono state create per difendersi dalle inondazioni, bonificare terreni ostili, irrigare coltivazioni vitali¹, nonché per usi civili, domestici, commerciali, energetici e produttivi. Scopi che si mescolano e si sovrappongono in modi diversi nel tempo e nello spazio trovando applicazione in contesti storici, geografici, sociali e culturali del tutto diversi.

I primi sbarramenti artificiali, ad esempio, sono stati rinvenuti in zone naturalmente aride o semi-aride come il Nilo, l'Eufrate, il Gange e il Fiume Azzurro per cui le dighe sono state realizzate per scopi principalmente irrigui². Quelle costruite in Europa dai Greci e dai Romani, invece, erano atte a difendere gli insediamenti o volte ad agevolare la navigazione e, quindi, il trasporto delle merci.

I ruderi della diga di Jawa (~3000 a.C.) e Sadd el-Kafara ("Diga dei pagani" o "Diga degli infedeli"), rinvenute rispettivamente in Giordania e in Egitto, sono le tracce più antiche di artefatti di questo tipo. La diga egiziana (Sadd el-Kafara) i cui ruderi, scoperti nel 1882, sono oggi visitabili nella valle del Garawi (30km a sud del Cairo), doveva essere ai tempi (~2560 a.C.) la diga più grande esistente al mondo, con un'altezza prevista di 125m. La sua costruzione non si concluse a causa di un'inondazione improvvisa che distrusse altresì la valle che avrebbe dovuto proteggere (Garbrecht, 2017). Altri esempi di dighe "antiche" sono la diga di Marib nell'arido Yemen (~750 a.C.), i cui lavori richiesero un secolo per essere completati, e la diga di Dujiangyan, un'infrastruttura integrata in un sistema di irrigazione – oggi patrimonio UNESCO – nell'omonima regione cinese sulle pendici del Monte Qingcheng. Dalla Spagna al Giappone, passando per Siria, Iran e India, sono diverse



¹ Oggi, tra il 30-40% delle terre coltivate dipende da uno sbarramento artificiale (ITCOLD, 2021).

² Oggi questi fiumi, così come il Fiume Giallo, il Gange, l'Indo, il Colorado e il Rio Grande in certi periodi dell'anno non raggiungono più il mare a causa dello sfruttamento estensivo e intensivo delle risorse idriche e delle conseguenze del cambiamento climatico (Postel, 2017) e rischiano di rimanere privi d'acqua nei prossimi anni. I giorni di secca registrati dal Fiume Giallo nel 1999, ad esempio, erano oltre 200 all'anno e l'agenzia di stampa cinese Xinhua già nel 2006 allertò la popolazione circa la possibilità che il fiume potesse rimanere privo di acqua nel 2030 (Deriu, 2007). Come è noto alle cronache nazionali, la siccità del 2022, per il Po e per gran parte dei fiumi italiani, è stata la peggiore degli ultimi settant'anni. Una crisi idrica inedita per il periodo da cui si è protratta, ossia dalla fine della stagione invernale (WWF, 2022). <https://www.wwf.it/pandanews/ambiente/giornata-mondiale-desertificazione-e-siccita/>.

le dighe costruite in tempi antichi e ancora oggi impiegate nella prevenzione delle esondazioni, per la fornitura di acqua potabile o come riserva necessaria all'irrigazione in tempi di secca come, ad esempio, la Quatinah Barrage in Siria – la diga più antica ancora in funzione lunga 2km e alta 7m – e la Diga di Prosperina, in Spagna, realizzate entrambe in epoca romana tra il I-II secolo a.C.³. In generale, quindi, la costruzione delle dighe è una pratica che pone le sue radici nelle dinamiche sociali, culturali ed economiche delle collettività, un'attività che, nelle diverse epoche, ha consentito all'uomo di contenere la natura in modo pressoché unico.

Queste, sono le testimonianze più antiche di opere di questo tipo e rivelano non solo l'ardire delle imprese umane ma anche le sfide e gli ostacoli che l'umanità ha affrontato nel suo rapporto con la natura, nonché le soluzioni da questa adottate per far fronte ai limiti imposti dalla natura. Attraverso l'impiego di materiali via via più resistenti, tecniche più efficaci e tecnologie più efficienti, quello espletato per mezzo delle dighe è un processo di colonizzazione della natura (forse) senza pari. Una conquista, come altre, tutt'altro che scevra di conseguenze sia sul piano sociale quanto ambientale, politico ed economico. Se lette attraverso il prisma del rapporto tra uomo e natura, le dighe tradizionali appaiono come un principalmente come soluzioni "pratiche" frutto del *genius loci* impiegate per far fronte alle limitazioni imposte dall'ambiente in una sorta di "patto" tra l'uomo e la natura. In questa fase, a differenza di quanto accadrà a partire dall'epoca moderna, le opportunità, così come i rischi, connessi alla realizzazione e all'impiego degli sbarramenti riguardano quasi esclusivamente le collettività che hanno contribuito alla loro realizzazione, invero che risiedono lungo il corso del fiume. Oltre che dalla profonda conoscenza del territorio, le pratiche costruttive adottate nella costruzione dighe delle origini sono orientate da un immaginario collettivo in cui l'uomo è "incantato" da una natura assimilata alla sfera del "sacro" (Cardano, 1997). Una cornice interpretativa in cui l'acqua, nello specifico, rappresenta un'entità (talvolta) divina e degna di venerazione, come testimoniato dagli etimi dei fiumi, dai templi e dai monumenti eretti alle divinità lungo le sponde dei corsi fluviali o dagli innumerevoli poemi ad essa dedicati (Eliade, 1976). Ne sono esempi il Tamigi (in origine *Tamesa* o *Tamesis*) il cui nome rimanda ad una divinità fluviale (Shiva, 2003) o i templi dedicati alla Dea Sequana e alla Madre Ganga, costruiti alla sorgente dei fiumi Senna e Gange – rispettivamente. L'acqua, infatti, in molte culture, rappresenta il simbolo della "totalità delle virtualità" e la "matrice di tutte le possibilità dell'esistenza", in quanto "precede ogni forma e sostiene ogni creazione" (Eliade, 1976: 202-204). Per questo motivo è immaginata, percepita e agita come un "bene comune" (Ostrom et al., 2020) sovente gestito a livello di comunità.



³ Gli sforzi costruttivi dell'uomo in questo campo emergono dai censimenti di età medievale, periodo in cui il numero di sbarramenti attivo in Europa registra un aumento significativo. Nel 1086, nel solo Regno Unito, vennero censiti un totale di oltre 5.000 mulini azionati da una diga (Domesday Book). In Francia, invece, erano 20.000 le dighe attive all'inizio del XII secolo, e 70.000 quelle in costruzione al volgere del 1600 (Haidvogel, 2018). Un insieme di sbarramenti che, tra Settecento e Ottocento, doveva raggiungere un totale stimato tra le 500.000 e le 600.000 unità nel continente europeo (Braudel & Pischedda, 1986).

Ma il rapporto uomo-natura, mediato dallo "zeitgeist" moderno, rivoluziona le pratiche e le narrazioni attorno alle dighe, influenzandone l'interpretazione collettiva. Così, la costruzione delle dighe ai tempi della modernità, si concretizza come una profanazione della sfera sacra, almeno un tempo, della natura (Eliade, 2009a).

2. La "grande" trasformazione moderna: la rivoluzione idroelettrica

Le dighe sono dunque infrastrutture che accompagnano l'uomo lungo i secoli e la loro costruzione può essere letta come una "pratica" rivelatrice di tendenze peculiari di ciascun periodo. Queste, qui, rimandano ad una metamorfosi nell'immaginario collettivo che regola il rapporto tra uomo e natura.

La modernità, in questo senso, segna un punto di svolta netto nella lunga parabola disegnata dalla costruzione delle dighe. L'epoca moderna coincide qui con il boom costruttivo di "grandi dighe"⁴ (*large dams*) destinate alla produzione di energia idroelettrica. Nonostante questa pratica trovi origine già nella prima metà dell'Ottocento⁵ con gli sviluppi in questo settore, primo tra tutti il perfezionamento delle turbine, è il Novecento a rappresentare il secolo delle grandi dighe: una *dam revolution* (Perera et. al., 2020) che si approssima al suo orizzonte, almeno nell'Occidente industrializzato, tra il 1970 e il 1980, mentre, nel Sud e nell'Est del mondo, la costruzione di queste opere muove in gran misura a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso fino ai giorni nostri (WCD, 2000). La "grande" trasformazione novecentesca, resa possibile dal perfezionamento nelle tecniche costruttive, dalle possibilità offerte delle tecnologie (soprattutto la meccanizzazione del lavoro) e dai grandi investimenti di capitale nel campo della produzione di energia (idro)elettrica, si concretizza nella realizzazione di dighe "sempre più..." grandi, alte, capaci e – quindi – efficienti. I grandi sbarramenti, ora immaginati da ingegneri (spesso statali) o da aziende private nei centri di produzione scientifica e tecnologica – ossia nelle città – vengono pensate per essere realizzate in luoghi "altri", aree geograficamente e culturalmente distanti e territorialmente diverse rispetto ai contesti urbani. Sotto la spinta della modernità, la progettazione e la costruzione delle *large dams* diventa una sfida aperta dall'uomo nei confronti della natura, una sorta di competizione nel "tempo" e nello "spazio. Nell'arco degli ultimi 140 anni questa si traduce nella realizzazione – in media – di una diga al giorno con altezza



⁴ Come riporta lo statuto costitutivo dell'*International Commission on Large Dams* (ICOLD, da qui in avanti), rientrano in questa categoria gli sbarramenti più alti di 15m – o con sviluppo verticale compreso tra i 5m e i 15m – e con volume di invaso del bacino superiore a 3 milioni di metri cubi d'acqua (ICOLD, 2011). Se, nella letteratura, si fa generalmente riferimento ai parametri di ICOLD – per cui si distinguono le dighe in grandi, medie o piccole in relazione all'altezza dello sbarramento e alla capacità volumetrica del bacino – di fatto manca parametri condivisi livello sovranazionale (ITCOLD, 2004). Questo, complica le rilevazioni circa il numero effettivo degli sbarramenti e, così, le stime sugli impatti sociali e ambientali ad esse connesse.

⁵ A dire il vero, si registra la costruzione di "grandi" sbarramenti realizzati in terra risalenti già all'XI-XII secolo, soprattutto in Asia. Tuttavia, erano solite raggiungere un'altezza massima tra i 20 e i 25 metri. Ne sono un esempio la Diga di Pedaviya in Sri Lanka – alta 18m e lunga 4,4 chilometri – e la Diga di Prosperina (21m).

superiore ai 45m (Sendzimir, Schmutz, 2018)⁶ per cui, ad oggi, le grandi dighe (attive o dismesse) sono stimate nell'ordine delle 59.000 (ICOLD, 2021; Perera et. al., 2021). Sbarramenti alti più di trecento metri – come la Jinping-1 in Cina (305m) e la Diga di Nurek in Tagikistan (300m) – e/o realizzati a quote impensabili fino a pochi decenni prima – come la Diga del Mutsee, in Svizzera, a quota 2.500 metri. Non solo, dunque, strutture “*sempre più...*”, ma costruzioni realizzate in luoghi inaccessibili fino a qualche decennio prima per cui si assiste, a partire da questo periodo, alla *colonizzazione* idroelettrica⁷ di luoghi “lontani” come le Alpi, le Ande (Finer, Jenkins, 2012) o l'Himalaya (International Rivers, 2008); o incontaminati, per cui sono 1.249 le grandi dighe realizzate in aree naturali oggi considerate protette⁸, cui vanno aggiunte le 509 ancora in fase di costruzione (Thieme et al., 2020; WWF, 2021). Quest'ultimo dato è esemplificativo dal momento in cui le aree protette rappresentano “il benchmark attraverso cui valutare le interazioni dell'uomo con l'ambiente naturale” (Dudley, 2013: x).

Al di là degli aspetti legati alla necessità di soddisfare la sete di energia elettrica di un comparto industriale in forte crescita e di un tessuto urbano in espansione, la rivoluzione moderna può essere letta come una concretizzazione del “nuovo” immaginario alla base del rapporto uomo-natura. La costruzione delle *large dams*, infatti, avviene sulla base di un immaginario in cui il binomio uomo-natura soffre delle ingerenze del processo di modernizzazione, caratterizzato da sviluppo economico, industrializzazione e urbanizzazione. Processi che, spesso, si verificano a discapito della natura e dei suoi equilibri fino a legittimarne, in alcuni casi, tra cui questo, lo sfruttamento indiscriminato. Per questo, quella accaduta lungo il Novecento è anzitutto una rivoluzione immaginifica a partire dalla quale si registra un “allentamento nel legame tra società e risorse ambientali” e in cui trovano spazio



⁶ L'altezza media degli sbarramenti realizzati tra il 1940 e il 1990 è stimato tra i 30m e i 34m; questa raggiunge i 45m dal 1990 in avanti con la costruzione delle grandi dighe asiatiche (Schmutz, Sendzimir, 2018).

⁷ Il concetto fa riferimento alla realizzazione di sbarramenti artificiali in Val Formazza e, più in generale, della Valle d'Ossola (in Piemonte) promossa dall'ingegnere Ettore Conti a partire dal 1901. Oggi, la Val Formazza è altresì nota come “Valle delle dighe”, ospitando dodici bacini artificiali, altrettante dighe e tre centrali idroelettriche, tra cui quella di Morasco – inaugurata nel 1957 –, “invisibile” perché costruita completamente *in galleria* (ossia nella roccia) e gestita completamente da remoto. Le “cattedrali di pietra” diventano un elemento fondativo l'identità collettiva degli abitanti alla luce delle opportunità sociali ed economiche che queste hanno portato nella valle. A tal proposito, si veda il corto di Ivan Fossati e Alberto Lorenzina (2021), “La corsa al carbone bianco nella valle delle dighe” disponibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=2K-M3PXC0Qo>.

⁸ Due terzi di esse (907) sono state realizzate prima dell'istituzione delle normative sul tema. I primi tentativi di formalizzare la nozione di “area naturale protetta” risale al 1933 nell'ambito dell'*International Conference for the Protection of Fauna and Flora* con la definizione di quattro categorie – parchi nazionali, riserve naturali, monumenti naturali e riserve “*strictly wilderness*” – da valutare a livello nazionale. Nel 1978, un gruppo di lavoro costituito dalla Commissione Mondiale delle Aree Protette (istituita nel 1960) e dall'IUCN (Unione Internazionale per la Conservazione della Natura, fondata nel 1948) ha conformato i parametri precedenti al fine di “evitare ambiguità” e assicurandosi che “*regardless of nomenclature used by nations ... a conservation area can be recognised and categorised by the objectives for which it is in fact managed*” (IUCN, 1978). Queste riflessioni culminano oggi nel progetto Natura 2030 (IUCN, 2021), di cui è in vigore il programma di unione 2021-2024 (IUCN, 2020).



“nuove pratiche [mediate dall’impiego tecnologia, *nda*] di sfruttamento dei servizi ecosistemici fluviali” (Haidvogel, 2018: 20, *traduzione mia*).

Le grandi dighe costruite in questo periodo sono allora la concretizzazione di una nuova simbologia costruita attorno al naturale, invero artefatti realizzati a partire da un immaginario in cui l’uomo si rappresenta come un soggetto “distaccato” dalla sfera della natura (Elias, 1988); un distacco, esercitato per mezzo della scienza prima e della tecnologia poi, che estromette l’uomo dall’ambiente in cui è inserito, privando la “natura della sua originaria vitalità” (Savona, 2020: 23). La tecnologia, in questo senso, si fa dispositivo attraverso cui l’uomo moderno costruisce nuovi significati e simboli attorno all’ambiente naturale (Giddens, 1994) dando vita ad una sorta di “terra promessa dell’Antropocene”, una “seconda natura artificiale autonoma dalla prima” (Magnaghi, 2023: 91). Così, l’uomo moderno si rappresenta come un soggetto libero di agire sulla natura alla stregua di una “sfera inerte passibile di una indefinita spoliazione”, manipolabile e addirittura “attualizzabile” (Camorrino, 2020: 12) per mezzo della tecnologia. Lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali (idriche, e non solo), però, impoverisce la natura, traducendosi in una più generale perdita di valore economico e funzionale dei servizi ecosistemici su scala globale (Costanza et al., 1997; 2014). Allora, se l’uomo incantato dalla sfera naturale interpreta la natura – e quindi l’acqua – come un bene “sacro” dal valore collettivo, con la modernità si assiste ad una profanazione – o “de-sacralizzazione” – della sfera natura che, nel caso dell’idroelettrico, si traduce altresì in una “mercificazione” della risorsa idrica.



In seguito alla rivoluzione novecentesca, infatti, il valore intrinseco all’acqua e delle risorse naturali sono re-interpretate secondo logiche commerciali ed economiche che si rifanno ai profitti riconducibili al suo impiego, invero, nel caso dell’acqua, in qualità di “carbone bianco” (*houille blanche*) utile – e necessario – alla produzione di energia elettrica. Da bene collettivo ed elemento sacro, fonte di vita, l’acqua assume dunque i tratti di una risorsa produttiva contesa tra attori mossi da interessi eterogenei e impegnati in un conflitto spesso impari per la sua gestione. Come diretta conseguenza di ciò, oltre al depauperamento degli ecosistemi naturali e fluviali, la profanazione della risorsa idrica accentua la scarsità di un bene di per sé limitato e, al tempo stesso, sempre più richiesto. Per questo, quello compiuto per mezzo delle dighe ai tempi della modernità è ciò che Vandana Shiva (2003) – ambientalista, attivista e saggista indiana – non esista a definire un atto di “terrorismo” che erode i diritti dei popoli e “rimpiazza la proprietà collettiva con il controllo delle grandi aziende” (Shiva, 2003: 34). Una priva(tizza)zione della risorsa idrica che scatena, o esacerba, delle vere e proprie “guerre dell’acqua”.

È dunque il “disincanto” dell’uomo dalla sfera naturale ad attribuire un nuovo significato alle dighe, spostando gli equilibri tra uomo e natura in esse suggellati a favore delle necessità e degli interessi del primo e, in gran misura, a discapito della seconda. Nell’immaginario moderno, la sfera della natura diviene terra di conquista e il controllo dell’acqua è “il solo passo da compiere prima che l’Uomo diventi padrone

della Natura" (Goldman et. al., 1973)⁹; una natura da "inchiodare alla cartina geografica" e da "mettere al tappeto" (Time Magazine, 1994). Così, ostruendo, frammentando o regolando il libero deflusso di fiumi che (altrimenti) andrebbero a "sciuparsi" (Powledge, 1982) nel mare o negli gli oceani, le grandi dighe diventano infrastrutture funzionali alla narrativa moderna, assumendo i tratti di un emblema delle conquiste umane: una promessa di (e della) modernità, il simbolo del progresso e dello sviluppo; almeno per alcuni.

3. Le grandi dighe tra opportunità, rischi e disastri

Per comprendere appieno la *dam revolution* moderna, tuttavia, è fondamentale esplorare le implicazioni sociali, ambientali e culturali legate a questo processo di colonizzazione infrastrutturale della natura: dalle sfide ambientali alle migrazioni, dalla distruzione di patrimoni culturali ai traumi che scaturiscono da malaugurati disastri. Questi aspetti aiutano a mettere in luce i risvolti legati ai "templi della modernità", artefatti co-protagonisti di eventi che hanno segnato la vita e la quotidianità di intere comunità, trasformando – e talvolta distruggendo – i luoghi in cui risiedono. A questo punto, sarebbero molteplici gli esempi citabili rispetto alle opportunità, ai rischi o ai drammi (sociali, economici, ambientali e culturali) connessi alla realizzazione o – ancor di più – al crollo di uno sbarramento, o all'esonazione del bacino idrico a cui danno vita. Perché, se le dighe rappresentano ancora, oggi come ieri, un'opportunità per lo sviluppo delle attività antropiche, la manipolazione artificiale della natura porta con sé rischi più o meno calcolati, previsti o prevedibili per gli ecosistemi circostanti e non solo: insieme con le opportunità di sviluppo, si registrano la perdita di biodiversità, sfratti forzati e distruzione di patrimoni materiali e immateriali. Con tutto quello che ne consegue.

Pur essendo vero che (anche, seppur in misura minore) le collettività a ridosso degli sbarramenti godono delle opportunità offerte dal funzionamento di una diga – in quanto possono fare affidamento su di essa per vedere soddisfatto il proprio fabbisogno di acqua, la propria domanda di energia e/o per sviluppare nuove e vecchie economie locali attorno al bacino, dalla pesca al turismo – i rischi immanenti alla costruzione degli sbarramenti spaziano dal degrado ecosistemico dei corsi d'acqua fino al verificarsi di terremoti artificialmente indotti¹⁰ (*Reservoir-Induced Seismicity*, RIS) (Gupta, 1992), con conseguenze deleterie per i territori, gli individui e le comunità. Molteplici, inoltre, sono gli episodi di migrazione e di ricollocamento forzato di comunità a monte (upstream) e/o a valle (downstream) della diga e del bacino, ieri comunità agricole e oggi collettività indigene e tribali (WCD, 2000; IHA, 2021) – come nel caso dell'India, dell'Africa e del Brasile; di eredità e patrimoni



⁹ La frase è riferita a W.J. Mcgee, consulente capo per le politiche idriche del presidente americano Franklin D. Roosevelt.

¹⁰ Gli eventi sismici indotti dalla costruzione degli sbarramenti sono provocati da un'extra-pressione dell'acqua contenuta nel bacino nelle fenditure o nelle fessure del terreno circostante.

culturali sommersi, come accaduto in Turchia; di disillusione verso il progresso e la modernità, come ad esempio in Ghana; e di eventi drammatici, come accaduto al Gleno o al Vajont (Italia), e, più di recente, a Derna (Libia).

Rispetto agli impatti ambientali connessi alle dighe, queste influiscono sulla sfera naturale ostruendo, deviando o regolando il flusso dei corsi d'acqua. Compromettendo l'integrità degli ecosistemi fluviali, questo porta ad una perdita di biodiversità (Sendzimir, Schmutz, 2018) e, quindi, ad un peggioramento della qualità delle acque e dello stato di salute dell'alveo fluviale. Oggi, sono 1.293 i bacini fluviali (principali, escluse le derivazioni) in cui è presente una grande diga, ossia il 59% dei fiumi globali (Grill et. al. 2015; 2019). Come diretta conseguenza di ciò, il 32% dei fiumi risulta frammentato da una diga, mentre il 43% vede il suo flusso regolato da (almeno) uno sbarramento. Essendo il 48% del volume d'acqua trasportato dai corsi d'acqua severamente alterato dal punto di vista ecosistemico, questo ha portato alla scomparsa di un quinto dei pesci d'acqua dolce (Mo, 2007); un deterioramento dei corsi d'acqua che, dalle rilevazioni, fa registrare un cambiamento più drastico tra il 1950 e il 1980 e che sembra destinato ad aumentare in modo "drammatico" (Grill et. al., 2015: 13) nello scenario previsto per il 2030. Quella operata per mezzo delle dighe è una conquista della natura che si concretizza in un corpus infrastrutturale variegato e approssimato in oltre 16.7 milioni di ricavati artificiali, per lo più di piccole dimensioni (Lehner et. al., 2011)¹¹ – invero dighe i cui bacini occupano un'area superiore a 0,1 ettari (pari a 1.000m²). Aumentando il parametro della superficie occupata dall'invaso, sono 2.8 milioni gli sbarramenti con area superiore a 1 ettaro (Zarfl et. al., 2014), e, circa, 59.000 le "grandi" dighe (Perera et. al., 2021).

Gli impatti sociali e culturali, invece, sono di ancora più difficile stima. Secondo il rapporto della *World Commission on Dams* (2000), di cui si tratterà più ampiamente nel prossimo capitolo, furono circa 80 milioni gli individui costretti ad abbandonare i propri terreni e a migrare per lasciare spazio allo sviluppo e al progresso¹²: membri di comunità *upstream*, i cui territori sono stati sommersi e distrutti dall'invaso, cui si aggiungono i 472 milioni di persone appartenenti a comunità *downstream*, la cui sussistenza ruota attorno agli equilibri e allo stato di salute dei corsi d'acqua (Richter et. al. 2010). Un insieme di Individui che ha visto compromesse le proprie attività economiche e sociali – e la propria quotidianità – a seguito della realizzazione di uno sbarramento. Nel solo stato indiano, ad esempio, sono stati tra i 30 e i 50 milioni le persone sfollate tra il 1960 e il 2000 a seguito della realizzazione degli oltre 3.000 "templi dell'India moderna", come li definì il Primo Ministro Jawaharlal Nehru nel 1961¹³. Collettività che hanno subito il "terrore della tecnologia e dello sviluppo



¹¹ Questo tipo di infrastrutture è oggi in aumento nell'occidente industrializzato per ragioni economiche, ossia per i minori costi di progettazione, costruzione e mantenimento; ambientali, invero dovuto alla scarsità di fiumi *free-flow* di modeste o grandi dimensioni; e sociali, dovuti ad una maggiore propensione ad accettare la realizzazione di questi sbarramenti da parte delle collettività (Couto, Olden, 2018).

¹² L'espressione fa riferimento al concetto di "*development-induced displacement and resettlement*" (DIDR) (Satiroglu, Choi, 2015).

¹³ Il piano prevedeva la costruzione di 30 sbarramenti di grandi dimensioni, 135 di media dimensione e quasi 3000 piccole dighe.



distruttivo” (Shiva, 2003: 14) in uno scenario in cui le dighe, contrariamente a quanto previsto, hanno provocato inondazioni, determinato la salinizzazione dei terreni e l’insorgere di malattie – tra cui la malaria – e costretto alla disoccupazione oltre 40.000 pescatori. In modo analogo, lo stesso è accaduto nei pressi della Diga Tucuruí in Brasile, una delle oltre cento grandi dighe costruite nel bacino del Rio delle Amazzoni (Latrubesse et. al., 2017). Seppur la metà dell’energia prodotta dall’impianto sia di fatto destinata all’industria dell’alluminio della regione a nord del Brasile, sono 13 milioni le persone che dipendono dal funzionamento dell’impianto per vedere soddisfatta la loro domanda d’energia elettrica, e il 96% e il 100% dell’elettricità consumata negli stati di Para e Maranhao è trasformata dalla diga sul fiume Tocantins. Un’installazione, quindi, certo strategica e necessaria all’economia del paese. La sua realizzazione, però, ha comportato la perdita di oltre 285.000 ettari di foresta tropicale (con annessa flora e fauna); la sofferenza dei membri delle comunità Parakanan, Gavião Parkatêjê e degli Asurini, costretti ad abbandonare le loro terre (sacre) e i loro territori; la piaga delle zanzare *mansonía*; la scomparsa di attività economiche basate sulla pesca e l’agricoltura delle comunità a valle; nonché il rischio imminente di un avvelenamento da mercurio che minaccia le generazioni future (WCD, 2000).

La creazione ex-novo di bacini idrici artificiali in luoghi abitati, inoltre, ha determinato la scomparsa e la distruzione di beni e patrimoni di inestimabile valore storico e culturale (Marchetti, Zaina, 2023). Come evidenziato nell’ambito del progetto OrientDams, che indaga l’impatto delle dighe sul patrimonio culturale in Nord Africa e Medio Oriente, nella sola Turchia sono 2.500 i siti archeologici sommersi dalle 600 le dighe attive nel paese (Marchetti et. al., 2020); mentre sono 1.753 i patrimoni di questo tipo dispersi o distrutti in seguito alla costruzione della Diga di Aswan. Tra questi: 781 cimiteri antichi, 392 insediamenti, 289 luoghi d’arte rupestre e 103 tra templi e chiese (Marchetti et. al., 2019; 2020). Ma il bacino, il Lago di Nasser tra Egitto e Sudan, è stato scandagliato dai ricercatori “solo” per il 52% della sua area complessiva per cui l’ammontare complessivo di questi è sicuramente maggiore.

Quanto accaduto con la costruzione della diga di Akosombo in Ghana, invece, assume qui valore perché, oltre agli esiti deleteri che la realizzazione dell’impianto ha avuto sulle comunità e sull’ambiente, si somma la disillusione generalizzata della collettività nei confronti della modernità, che resta una promessa (disattesa) dell’allora Primo Ministro Kwane Nkrumah (Miescher, Tsikata, 2010). Nelle parole di Nkrumah, la diga avrebbe permesso di rafforzare il comparto industriale dell’intero paese, portandolo alla pari del bilancio generato da quello agricolo. Nella narrazione dei media e delle autorità del progetto, la costruzione della diga avrebbe portato “vantaggio a tutti”, rappresentando il simbolo di un “glorioso futuro” per tutto il Paese (ivi: 21). Ma la manipolazione tecnologica del bacino del Volta, considerato in gran parte disabitato dall’associazione promotrice (la *Volta River Project*), ha comportato la migrazione forzata di 70.000 persone – a fronte delle 18.000 stimate nei piani originari – per un totale di 739 villaggi. Così, il piano di ricollocamento previsto dalle autorità che prevedeva la costruzione di 52 nuovi quartieri realizzati

nell'arco di due anni e mezzo, costruiti solo parzialmente, non fu sufficiente ad accogliere la totalità degli sfollati. Nonostante ciò, il progetto della diga è stato portato a compimento, mentre il ricollocamento si è trasformato in un'esperienza "traumatica" (ivi: 24) per le popolazioni coinvolte, ancora incredule del fatto che le loro case e i loro territori sarebbero stati sommersi dalle acque del Volta¹⁴.

Oltre che una "promessa", gli sbarramenti artificiali hanno assunto i tratti di un "tradimento della modernità" (Cavallieri, 2023) quando co-protagonisti – insieme alla natura – di eventi drammatici per l'uomo e/o per l'ambiente. Qui, sarebbero almeno 3861 i casi passibili di citazione (Bernard-Garcia, Mahdi, 2020), avvenuti per ragioni più o meno eterogenee (Aureli, Maranzoni, 2021). Per le peculiarità dell'ambiente naturale in cui si sono verificati e in virtù delle ricorrenze commemorative cadute lo scorso anno [2023], assumono qui rilievo il disastro del Gleno (1923) e quello del Vajont (1963): il primo e (fortunatamente) l'ultimo – fino ad oggi – dei disastri della modernità idroelettrica nelle Alpi, *cuore e serbatoio* del Vecchio Continente. Tra queste due tragedie, accadute nelle omonime valli dell'arco alpino, si sono registrati altri episodi simili in territori montani: in Val d'Orba, con il crollo della diga di Molare (1935) – il "piccolo" o "dimenticato" Vajont – negli appennini tra Liguria e Piemonte (Bonaria, Tosatti, 2011); lungo la piana del fiume Reyran in Francia, con il collasso della diga (a scopo irriguo) di Malpasset, episodio meglio noto come Disastro del Frejus (1959); e nel Vallese, dove il distacco di una porzione del ghiacciaio ha travolto il cantiere della Diga di Mattmark (1965) causando la morte di 88 persone. I disastri del Gleno e del Vajont, però, assumono qui importanza in quanto rappresentano una tragica sconfitta – rispettivamente – per l'uomo e per la natura.

Al Gleno è stato l'uomo ad aver "perso" la sfida con la natura per cui, all'alba del 1 dicembre 1923, la diga – costruita ad un'altitudine di 1.535m in malo modo e con materiali scadenti per rifornire di energia elettrica le industrie delle vicine Valle Seriana e Camonica – crolla su stessa sotto la spinta del bacino a cui dava vita, sversando giù fino al Lago d'Isèo (32km a valle rispetto alla Piana del Gleno) circa 6 milioni di m³ di acqua mista a fango e detriti. Il crollo causò 356 vittime (accertate) e la distruzione di 5 tra paesi e frazioni della Val di Scalve (Bergamo) e della Valle Camonica (Brescia) (Bendotti, 2023; Migliorati, 2023; Pedersoli, 1986). "Da quelle parti, il Gleno non è il monte e neppure il torrente. Semplicemente, il Gleno è metonimia del disastro, ben rappresentata dai ruderi della diga che ancora oggi incombono sulla valle" (Migliorati, 2023: 223).

Al Vajont, invece, a differenza di quanto accaduto al Gleno, la diga ha retto. La spinta della massa d'acqua smossa dalla frana dello "sconfitto" – se così mi è



¹⁴ I nuovi aggregati urbani promessi dal governo sono immaginati nei termini di un "*exercise in positive economic development on a regional basis designed to transform the areas and the lives of the people involved*". Non solo la diga, dunque, ma anche il ricollocamento degli sfrattati è immaginato come un'opportunità per lo sviluppo del Paese, per cui, pur riconoscendo la distruzione dei territori a seguito della costruzione dello sbarramento, questa "*could be turned to a good account if better living conditions and more efficient farming methods could be provide instead*" (Miescher, Tsikata, 2010: 23-24).

concesso definirlo – Monte Toc¹⁵ non ha divelto lo sbarramento. Lassù, è stata l'onda provocata da un immaginario "sasso caduto in un bicchiere colmo d'acqua"¹⁶ ad aver spazzato via la vita di oltre 2.000 persone. Il Disastro del Vajont è un evento che ha scosso l'opinione pubblica al di là dei confini nazionali, contribuendo a ridefinire l'immaginario collettivo rispetto alle grandi dighe. Quanto accaduto a seguito della frana del Toc, nelle parole del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella¹⁷, è ben più di una calamità naturale e rappresenta "la sparizione della vita, di un territorio, di tante persone, la cancellazione della vita. [...] Tormenti che tuttora, sessant'anni dopo, turbano e interrogano le coscienze [...], e che la Repubblica non ha dimenticato". Un vero e proprio "trauma culturale", per dirla à la Alexander (2004). La tragedia che si è consumata lassù, così come al Gleno, continua Mattarella, "reca il peso di gravi responsabilità umane, di scelte che venivano denunciate da persone attente anche prima che avvenisse il disastro", facendo chiaro riferimento ai tecnici della SADE (l'azienda appaltatrice) e all'opera di denuncia di Clementina "Tina" Merlin.

Quel che emerge da questa oltremodo sintetica disamina, è che le dighe rappresentano oggetti dalla natura duplice: una "natura artificiale" che muove tra opportunità e rischi, catalizzando lo sviluppo sociale ed economico e minacciando al tempo stesso gli ecosistemi e le collettività. Questo, getta le basi per meglio comprendere come le dighe vengano percepite e rappresentate nell'immaginario "green" contemporaneo.



4. L'età contemporanea: le grandi dighe ai tempi del cambiamento climatico

Come diretta conseguenza dello sviluppo economico, dell'aumento demografico su scala globale e delle conseguenze del cambiamento climatico, le opportunità e i rischi connessi alle dighe tornano oggi ad occupare un posto di rilievo nel dibattito pubblico. Pur configurandosi come un'infrastruttura strategica per il raggiungimento degli obiettivi fissati negli accordi internazionali, come quello di Parigi (2015), o nell'Agenda 2030 dell'ONU, nell'immaginario collettivo le grandi dighe sono ancora rappresentate come un simbolo di un modello di sviluppo "eco-socio-catastrofico", rischioso e insostenibile per l'ambiente, le collettività e i territori (Magnaghi, 2020).

¹⁵ Si vedano, tra i molti lavori pubblicati sul tema, *l'orazione civile* di Marco Paolini "Il racconto del Vajont" (1993); "Sulla pelle viva. Come si costruisce una catastrofe. Il caso Vajont" di Clementina Merlin (2008 [1983]) e "La tragedia del Vajont. Ecologia politica di un disastro" di Marco Arbiero (2023). Per una visione d'insieme sui disastri della modernità idroelettrica nelle Alpi e gli impatti sulle comunità alpine si veda "Disastri e comunità alpine. Storia e antropologia della catastrofe" di Luca Giarelli (2021).

¹⁶ La metafora è di Dino Buzzati, che, due giorni dopo il disastro avvenuto nella sua valle, per restituire l'idea di quanto accaduto scrive sul Corriere della Sera: "Un sasso è caduto in un bicchiere colmo d'acqua e l'acqua è caduta sulla tovaglia. Solo che il bicchiere era alto centinaia di metri e il sasso era grande come una montagna e sotto, sulla tovaglia, stavano migliaia di creature umane che non potevano difendersi".

¹⁷ L'intervento si è tenuto in occasione della commemorazione del 60° anniversario del disastro. Il discorso integrale è disponibile al link: <https://www.quirinale.it/elementi/98501>.





Invero, quello imperante nella modernità. Quel che è certo, e che occorre sottolineare, però, è che le dighe rappresentano ancora oggi infrastrutture indispensabili al mantenimento degli equilibri globali, economici, sociali o ambientali proteggendo i territori dalle inondazioni e immagazzinando l'acqua per scopi domestici, civili, agricoli e, soprattutto, energetico-produttivi¹⁸. Il valore funzionale dei grandi sbarramenti, però, viene riconosciuto oggi a partire da un'inclinazione diversa rispetto a quella moderna. La postura contemporanea, più attenta ai temi della sostenibilità e più sensibile al manifestarsi inatteso di possibili catastrofi naturali o autoprodotte dall'uomo (Beck, 1992), porta ad una ri-significazione delle grandi dighe. Il dibattito odierno attorno alle dighe, però, si esprime nei termini di un cortocircuito che emerge da narrative opposte, seppur dalla radice comune. Nella contemporaneità, infatti, si configura un immaginario in cui le opportunità funzionali immanenti all'impiego delle dighe e orientate alla transizione ecologica – prima tra tutta la produzione di energia “pulita” e rinnovabile – si scontrano con mobilitazioni più o meno localizzate volte alla preservazione dei luoghi, delle comunità locali e alla più generale salvaguardia della natura e, quindi, in aperta opposizione alla loro realizzazione.

Ad aver segnato un punto di svolta, in questo senso, inserendosi di diritto nel dibattito più ampio portato avanti dai movimenti ecologisti e ambientalisti a partire dagli anni Sessanta del Novecento, è stato il rapporto della *World Commission on Dams* (WCD) pubblicato nel 2000. I lavori della commissione¹⁹ aprono ad un dibattito politico – più che tecnico – attorno alle grandi dighe, colmando e mediando le distanze tra visioni e interessi contrapposti in un dibattito inclusivo di tutte le parti coinvolte, introducendo altresì nella discussione gli impatti sociali e ambientali connessi alla realizzazione e al funzionamento di queste opere²⁰. Rivoluzionari, oltre al metodo, sono gli intenti e i principi alla base del rapporto stilato dalla WCD: con lo

¹⁸ L'acqua è la fonte di energia rinnovabile maggiormente impiegata per la produzione di energia elettrica, rappresentando il 16% sul totale delle fonti impiegate per questo scopo (compresi i combustibili fossili); e il 60% tra le sole rinnovabili (IHA, 2022).

¹⁹ La WCD, attiva tra il 1997 e il 2001, venne istituita a seguito di un accordo tra la Banca Mondiale e *International Union for Conservation of Nature* (IUCN).

²⁰ Tra il 1980 e il 1990, infatti, il dibattito su questo tema si polarizza come diretta conseguenza del proliferare di nuove grandi dighe nel Sud e nell'Est del mondo, per cui queste diventano oggetti contestati “in sé” all'interno dei movimenti ambientalisti su scala mondiale, fortemente critici nei confronti del modello di sviluppo moderno (Shah et. al., 2021). Le proteste registrate nelle economie in via di sviluppo fanno eco a episodi simili avvenuti un paio di decenni prima in Europa, in cui il boom dell'idroelettrico nel secondo dopo guerra aveva dato luogo ad opposizioni simili nel Regno Unito, Svezia, Norvegia, Australia, Ungheria (Atkins 2018; Dalland 1997; Lövgren 1997; McCully 1996) e in Italia, dove, nel 1959 (ben quattro anni prima del disastro del Vajont) venne costituito il Consorzio per la difesa della Valle Ertana. Tra i molti, è esemplificativa la “rivoluzione dell'acqua” di Cochabamba in Bolivia. Il piano di costruzione di grandi dighe nello stato sudamericano portò alla costituzione di un comitato civile (*Coordinadora en defensa del Agua y la Vida*) in aperta opposizione al governo centrale e alla Bechtel, la multinazionale americana appaltatrice dei lavori. Il comitato, dopo una dura lotta contro lo Stato e l'azienda, vinse la “battaglia” e il progetto di privatizzazione delle risorse idriche della città svanì. Così, il controllo e la gestione dell'acqua, elemento ancora oggi considerato sacro per gran parte delle comunità andine, tornarono in capo ai cittadini (Yaku, 2000). Episodi di contestazione rispetto alla costruzione di un singolo sbarramento, invece, si registrano in queste aree a partire dagli anni Novanta in Cile e in Nepal (Shulz, Adam, 2022).



scopo di disporre una nuova cornice entro cui orientare i processi decisionali in questo settore, la Commissione pone al centro del dibattito sulla gestione dell'acqua – e delle risorse naturali più in generale – i principi di equità e di giustizia (sociale e ambientale), di efficienza, di partecipazione e di accertamento delle responsabilità (WCD, 2000; ITCOLD, 2021). Il rapporto della WCD è dunque il primo documento sovranazionale volto ad evidenziare costi e benefici, opportunità e rischi, di queste grandi opere. Anche se recepito in modo eterogeneo dai diversi stati, questo ha aperto un nuovo capitolo nella storia delle dighe (Shulz, Adam, 2022): pur riconoscendo ad esse un ruolo centrale nello sviluppo delle attività umane il rapporto sottolinea, per la prima volta, come in “troppi” casi si è pagato un prezzo “inaccettabile” e “innecessario” per la loro realizzazione, mentre i benefit non sono stati effettivamente ridistribuiti in modo equo tra le parti in causa. Evidenziando i rischi connessi alle grandi dighe, il rapporto riconosce le disuguaglianze connesse a tali opere ben al di là degli aspetti economici, riportando come le disparità si concretizzano in una maggiore esposizione ai costi e ai rischi di gruppi sociali spesso poveri, vulnerabili, nonché per le generazioni future; insomma, gruppi altri rispetto a quelli che godono dei servizi nella fornitura d'acqua, di elettricità, e dei vantaggi ad essa connessi (WCD, 2000: xxxi). Disparità, queste, che possono dare luogo – o esacerbare – l'impoverimento delle comunità colpite, e, come è avvenuto, all'insorgere di possibili contestazioni. Oggi, tuttavia, le contingenze della contemporaneità portano le economie globali ad investire ancora – anche se progressivamente meno (IRENA, 2022) – nella costruzione di dighe atte unicamente alla produzione idroelettrica e necessarie a rifornire di acqua e di elettricità comunità che, ancora oggi, ne sono sprovviste.

Nel contesto dell'analisi qui proposta, comunque, le dighe rappresentano un punto di confluenza tra cultura, tecnologia e ambiente, e, quindi, un terreno fertile per una riflessione sull'interazione millenaria tra l'uomo e la natura. Nella contemporaneità, l'immaginario collettivo alla base di questo rapporto è orientato da un immaginario “green” (Camorrino, 2018c) che rimanda ad una sorta di “nuova” sacralità della sfera naturale. Una visione del mondo che alimenta una coscienza collettiva ecologica in cui emerge la necessità di preservare la biodiversità, l'acqua, gli ecosistemi e la natura più un generale. È quello che Maffesoli (2018) definisce nei termini di un “reincanto” verso la sfera naturale, una nuova cornice interpretativa della natura che da luogo ad una “cosmizzazione green” (Camorrino, 2020b; 2020c) in cui l'essere umano riconosce nella ad essa il ruolo di “madre terra” da preservare poiché dalla sua salvaguardia dipende il futuro della specie umana. Insomma, una sorta di ritorno alle ierofanie di sacra memoria (Eliade, 2009a). Nella contemporaneità, questa cosmizzazione non può che manifestarsi per mezzo di un reincanto (Nye, 1994; Camorrino, 2020c) in cui la natura, attualizzata per mezzo della tecnologia, torna a rappresentare un valore sacro e interiorizzato, un “luogo d'elezione dove accrescere la propria interiorità [...] e in cui godere dell'interezza dell'essere” (Camorrino, 2020c: 20)²¹. In questo nuovo scenario le dighe, da emblema

²¹ L'autore riprende l'espressione di Maffesoli (2018).

dello sviluppo e del progresso moderno, passano progressivamente ad essere percepite come una minaccia ad un equilibrio ecologico sempre più precario.

Oggi, sono però i risvolti del cambiamento climatico, primo tra tutti il riscaldamento globale, a rappresentare oggi il campo delle opportunità, e, al tempo stesso, dei rischi "emergenti" rispetto alle dighe. Questo, per almeno due motivi.

Anzitutto perché, come diretta conseguenza dell'aumento delle temperature, la domanda di acqua e di energia elettrica è destinata ad aumentare, spinta da un incremento nell'utilizzo dei sistemi di refrigerazione e dei consumi di acqua potabile.

Così, le dighe – assolvendo all'imprescindibile scopo di immagazzinare le risorse idriche "in eccesso" rendendole disponibili in momenti di "secca" – si fanno condizione necessaria al fine di scongiurare possibili blackout e per far fronte alle siccità. Secondo, e correlato al primo, perché gli impianti di produzione idroelettrica fanno registrare risultati e prestazioni inferiori alla media per cui, ai danni provocati dai cali nella produzione, si aggiunge un minore interesse da parte degli investitori nel mantenere gli impianti. Il tutto, al netto del fatto che le più frequenti e intense precipitazioni comportano un maggiore stress strutturale per le dighe oggi in essere, realizzate, in misura maggiore, a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Nella contemporaneità, infatti, il dibattito attorno alle opportunità e ai rischi connessi grandi dighe non può prescindere dal rischio che più le (e ci) riguarda. Un rischio, già di per sé pressante, accentuato dal fatto che le grandi dighe esistenti si stanno pericolosamente approssimando al termine della loro vita utile – stimata in 50 anni per le strutture realizzate tra il 1930-1970 e tra i 50 e 100 anni per quelle più recenti (Perera et. al. 2021) – mentre, in altri casi, lo hanno già superato. La Cina, ad esempio, dispone di 23.481 grandi dighe sul proprio territorio la cui età media è di 46 anni, mentre sono oltre 30.000 le dighe cinesi considerate ad "elevato rischio di fallimento" (Yang et. al., 2011). Negli Stati Uniti, invece, l'età media delle 9.263 *large dams* è di 65 anni; 111 anni per il Giappone, che ne ospita 3.130. In Italia, invece, l'età media delle 531 grandi dighe censite è di 67 anni. Tra Asia e Nord-America sono 16.000 i grandi sbarramenti la cui età media muove tra i 50 e i 100 anni, mentre sono più di 2.000 quelli realizzate oltre un secolo fa (Perera et. al., 2021). Infrastrutture datate, non portano solo ad una minore efficienza produttiva e ad un aumento di costi di manutenzione, riducendo drasticamente la sfera della opportunità, ma, con l'inesorabile scorrere del tempo, aumenta il rischio che si verifichino eventi disastrosi (Ehsani et. al., 2017). Di fatto, è quanto accaduto di recente in Libia: l'esondazione che ha colpito la città di Derna e i territori limitrofi è stata causata dal cedimento di due dighe realizzate poco più monte rispetto alla città, sbarramenti mantenuti in modo inadeguato e non progettati per contro arrestare piene con quei volumi (Al Jazeera, 2023). Un dramma, il cui bilancio è stimato tra i dieci e gli undici mila deceduti.

Ma la stretta correlazione tra dighe e cambiamento climatico, ai tempi della contemporaneità, si inserisce altresì nelle piaghe della società digitale per cui diventano oggetto di fake-news volte a sminuire – o a negare – l'origine di eventi meteorologici avversi ed estremi tipici del *climate change*. È stato il caso della Diga di Ridracoli, "il Gigante d'Acqua della Romagna" come la definì il presidente Bonaccini in





un post su X (ex-Twitter)²². In occasione delle tragiche inondazioni che hanno (s)travolto la Romagna nel maggio e giugno scorso è circolato un video su TikTok e Facebook, manipolato dagli autori e divenuto poi notizia, che riprendeva la normale “tracimazione” della diga (ovvero lo sfioro programmato del bacino nei momenti di piena) attribuendo ad esso la causa dell’alluvione²³. La Regione, oltre ad aver smentito la veridicità dei contenuti, ha provveduto a denunciare l’autore del filmato²⁴.

Il cortocircuito narrativo contemporaneo, comunque, si concretizza in una sorta di stallo in cui, da un lato, le dighe continuano a rappresentare un’infrastruttura strategica sempre più necessaria a contrastare le crisi idriche, a mitigare le esondazioni (Boulangé et. al., 2021) e a preservare gli equilibri ambientali, sociali, politici ed economici, garantendo l’accesso e la disponibilità di acqua nei periodi di siccità; mentre, dall’altro, la realizzazione di nuovi sbarramenti trova la ferma opposizione di individui, collettività e associazioni in lotta per la tutela e la salvaguardia dei territori, dell’ambiente e della natura più in generale. Così, le politiche nazionali, come ad esempio il cosiddetto “Decreto Siccità”²⁵, spingono nella direzione della manutenzione e l’efficientamento degli impianti già in essere, per cui le dighe tornano oggi al centro del dibattito politico in materia di gestione della risorsa idrica e non più – o non solo, almeno in Occidente – per scopi commerciali e produttivi. Il tema, però, si pone rispetto agli impianti ormai datati e/o in “scadenza”, oggi pressoché inutili (e inutilizzati) e potenzialmente rischiosi: anche se la rimozione di impianti dismessi, senza licenza o in via di decadimento implicherebbe un “ritorno alla” o un “ripristino della”²⁶ natura, questo si tradurrebbe in una perdita di valore estetico, ricreativo, funzionale e (quindi) economico dei territori²⁷. Allora, la costruzione e lo smantellamento di nuove e vecchie dighe, unito alla necessaria manutenzione di quelle in essere, sono soluzioni da integrare in una progettualità complessa orientata sul medio-lungo termine. Una pianificazione che tenga conto anzitutto delle tendenze socio-demografiche, degli equilibri ambientali e degli effetti del cambiamento climatico. In altre parole, serve “ri-territorializzare la questione

²² <https://twitter.com/sbonaccini/status/1632355768946024450>.

²³ Tra i vari profili che lo hanno condiviso, rimando a:
<https://twitter.com/LaSignoraLupo/status/1660305404377677824>

²⁴ <https://www.regione.emilia-romagna.it/alluvione/domande-e-risposte/fake-news-e-difesa-del-suolo/le-notizie-false-che-sono-circolate>.

²⁵ Nell’ambito del D.L. n.39/2023 “Disposizioni urgenti per il contrasto della scarsità idrica e per il potenziamento e l’adeguamento delle infrastrutture idriche”, sono state disposte le linee guida da seguire per la manutenzione delle dighe, invero lo sghiaimento e lo sfangamento dei bacini e dei canali di scolo, «al fine di promuovere il potenziamento e l’adeguamento delle infrastrutture idriche, nonché l’incremento delle condizioni di sicurezza e il recupero della capacità di invaso» (Art.4, comma 3).

²⁶ Faccio qui riferimento alla “Nature Restoration Law” introdotta dalla Commissione Europea nel giugno 2022. Una nuova legge, la prima su scala europea, volta al “ripristino degli ecosistemi per l’uomo, il clima e il pianeta”. La scheda è disponibile al sito: https://environment.ec.europa.eu/topics/nature-and-biodiversity/nature-restoration-law_en.

²⁷ Come rilevato nell’ambito del progetto AMBER, nel solo continente europeo sarebbero almeno 150.000, su un totale complessivo di circa 1 milione, gli impianti considerati obsoleti. Il dataset è disponibile al sito: <https://amber.international/european-barrier-atlas/>.

'ecologica', sviluppando 'autosostenibilità del locale', riaprendo processi coevolutivi fra funzioni dell'insediamento umano e peculiarità degli elementi naturali, attivando le componenti relazionali che consentono autonomia dai 'flussi globali' e dai loro caratteri distruttivi" (Magnaghi, 2020: 91). Perché, guardando al futuro, gli scenari previsti dall'ONU stimano che al 2050 la popolazione globale aumenterà fino a raggiungere i 10 miliardi (2021), e, quindi, la maggior parte degli individui vivrà lungo il corso di un fiume interrotto da una diga o ai piedi di essa (Ferre et. al., 2014).

Inoltre, se la pressione sui sistemi idrici dovesse continuare invariata, il 52% degli individui si troverà a vivere in luoghi in cui l'acqua non sarà più un bene "abbondante" (ONU, 2018).

Per questo motivo, il dibattito *green* odierno attorno alle dighe, unito al "reincanto" tecnologico verso la sfera naturale, muove nella direzione di una gestione collettiva, cooperativa e il più possibile sostenibile delle risorse idriche, mentre, al tempo stesso, si assiste ad un'ulteriore attualizzazione superiore della natura, per cui: le dighe non-produttive (ovvero realizzate per scopi altri rispetto all'idroelettrico) vengono convertite in impianti energetici multiscopo – che oggi rappresentano solo il 30% del totale (OECD, 2017) – mentre i bacini idrici diventano uno spazio non-terrestre atto altresì ad ospitare impianti fotovoltaici fluttuanti, limitando il consumo di suolo (Zahid, 2022). Insomma, viene a configurarsi un nuovo modello di sviluppo che, però, per verificarsi a pieno, necessita di una presa di coscienza collettiva rispetto alla precarietà degli equilibri ecosistemici. Il che, nel caso specifico delle dighe, non può che avvenire attraverso il coinvolgimento attivo, responsabile e consapevole di tutti gli attori coinvolti (Tilt et. al. 2008; Hensenghert, 2012) sulle orme del rapporto della WCD.

In definitiva, se, da un lato, viene riconosciuto alle dighe un ruolo "salvifico" di sacra memoria per l'uomo ai tempi del cambiamento climatico – sia esso generando energia rinnovabile emettendo quantità di CO2 inferiori rispetto alle altre fonti di energia (IHA, 2023) o in qualità di "custodi" di una risorsa sempre più scarsa e richiesta (UNESCO, 2023) – dall'altra si fanno oggetti contestati a causa dei rischi sociali, ambientali e territoriali connessi alla loro realizzazione e/o al loro impiego.

Nell'immaginario collettivo contemporaneo, comunque, sembrano essere i rischi ad assumere maggiore rilevanza, ridimensionando la sfera delle opportunità immanenti al loro impiego. È qui che trova origine il cortocircuito narrativo contemporaneo, uno scontro tra prospettive in cui la tutela e la salvaguardia dell'ambiente occupa un posto di rilievo per entrambe per le parti, interpretato però a partire da inclinazioni – in apparenza – contrapposte. Al di là, dunque, degli accordi internazionali, delle tendenze dei mercati, dei flussi di capitali, delle politiche nazionali e delle proteste civili, l'invecchiamento dei "giganti di calcestruzzo" dovrebbe porsi come tema dirimente all'interno di un dibattito di più ampio respiro, che tocca da vicino le sfere della politica e dell'economia, dell'uomo e dell'ambiente.

Perché la percezione rispetto a cambiamenti inattesi, legati al verificarsi di rischi latenti, deve essere compresa attraverso lo sviluppo di un "pensiero complesso di matrice globale", di una "ecologia integrata", come l'ha definito Papa Francesco nella sua Enciclica *Laudato Si* (2016). Pertanto, il dibattito attorno alle grandi dighe non



può essere affrontato con l'esclusiva applicazione del sapere tecnico-scientifico (Savona, 2020; Morin, 2016) ma con principi, valori e interessi che trascendono la geografia dei luoghi e abbracciano le coscienze collettive.

Al di là però delle geometrie degli sbarramenti – a tratti sublimi e spettacolari dal punto di vista architettonico, ingegneristico o tecnologico –, del loro ruolo salvifico per il futuro dell'umanità o dei rischi sociali e ambientali ad essi correlati, è il bacino idrico (ben più che la diga) a rappresentare la vera espressione dell'attualizzazione superiore della natura. Questo è la vera espressione del principio *do ut des* alla base del patto, suggellato nelle dighe, tra uomo e natura. Guardando lo specchio d'acqua, in cui il panorama si riflette e si moltiplica, sembra assottigliarsi, fino a svanire, il confine tra naturale e artificiale, al punto che, quello che in realtà è un artificio realizzato ex-novo dall'uomo, viene immaginato, agito e definito come fosse un elemento naturale: un "laghetto". È nell'apparante autenticità naturale del bacino che risiede il vero "miracolo" delle dighe (Rota, 2023).



Bibliography

- AMBER Consortium (2020), "The AMBER Barrier Atlas. A Pan-European database of artificial instream barriers. Version 1.0". <https://amber.international/european-barrier-atlas/> (consultato il 20 gennaio 2024).
- Al-Jazeera (2023), "*Mapping Libya's catastrophic flood damage in Derna after Storm Daniel*", AJLabs (12 settembre 2023).
- Aureli F., Maranzoni A., Petaccia G., (2021), "Review of Historical Dam-Break Events and Laboratory Tests on Real Topography for the Validation of Numerical Models", *Water*2021 13: 1-21.
- Alexander J.C. (2004), *Toward a theory of cultural trauma*, in Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka (ed.), *Cultural trauma and collective identity*, Berkeley, University of California Press.
- Arbiero M. (2023), *La tragedia del Vajont. Ecologia politica di un disastro*, Torino, Einaudi.
- Bendotti A. (2023), *L'acqua, la morte, la memoria. Il disastro del Gleno*, Bergamo, Il Filo d'Arianna.
- Bernard-Garcia M., Mahdi T. (2020), "A Worldwide Historical Dam Failure's Database", Montreal, Borealis.
- Bonaria V., Tosatti G. (2011), "Il disastro di Molare nel 1935 in Valle Orba (AL): un Vajont dimenticato", *Geologia dell'Ambiente*, 1: 29-34.
- Boulangé J., Hanasaki N., Yamazaki D., Pokhrel Y. (2021), "Role of dams in reducing global flood exposure under climate change", in *Nature Communication*, 12:417.
- Camorrino A. (2018c), "*Nostalgia della natura. Un'analisi sociologica dell'immaginario green*", 91-104, in R. Paura, F. Verso (ed.), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, Roma, Future Fiction/Italian Institute for the Future.
- Camorrino A. (2020). "L'immaginario della natura. Neotribalismo ecospirituale, Geodicea, Disneyficazione, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, (15), 9-35.
- Camorrino A. (2020b), "Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea", *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione*, 96 (1): 86-95.



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

Couto T.B.A., Olden J. D. (2018), "Global proliferation of small hydropower plants: science and policy", *Frontiers in Ecology and the Environment*, 16: 91-100.

Dudley N. (2013), *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories*, Best Practice Protected Area Guidelines, n. 21, Gland, IUCN.

Ehsani N., Vörösmarty C.J., Fekete B.M., Stakhiv E.Z. (2017), "Reservoir operations under climate change: Storage capacity options to mitigate risk", *Journal of Hydrology*, 555: 435-446.

Eliade M. (1976), *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

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

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

Ferre L.E., McCormick B., Thomas D.S.K. (2014), "Potential for use of social vulnerability assessments to aid decision making for the Colorado dam safety branch", in *Association of State Dam Safety Officials Annual Conference*, 2(664-684).

Fossati I., Lorenzina A. (2021), "La corsa al carbone bianco nella valle delle dighe". Documentario disponibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=2K-M3PXC0Qo>.

Gabrecht G. (1985), "Sadd-el-Khafara, the world's oldest large dam", *International Water Power and Dam Construction*, Kent, Wilmington, 71-76.

Giarelli L. (2021), *Disastri e comunità alpine. Storia e antropologia della catastrofe*, Youcanprint.

Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.

Goldman C.R., McEvoy III J., Richerson P.J. (1973), (a cura di), *Environmental quality and water development*, San Francisco, W.H. Freeman, p.80.

Grill G., Lehner B., Lumsdon A. E., MacDonald G. K., Zarfl C., Liermann C. R. (2015), "An index-based framework for assessing patterns and trends in river fragmentation and flow regulation by global dams at multiple scales", *Environmental Research Letters*, 10(1).





Grill G., Lehner B., Thieme M., et. al. (2019), "Mapping the world's free-flowing rivers", *Nature*, 596: 215-221.

Gupta H.K. (1992), *Reservoir-induced earthquake*, Development in geotechnical engineering, 64, Amsterdam, Elsevier.

Haigvogel G. (2018), "Historic Milestones of Human River Uses and Ecological Impacts", in Shmutz S., Sendzimir J. (a cura di), *Riverine Ecosystem Management Science for Governing Towards a Sustainable Future*, vol., 8: 19-39.

Hensengerth O., Dombrowsky I., Scheumann W. (2012), *Benefit-sharing in dam projects on shared rivers*, Discussion Paper, 6, Bonn, German Development Institute/Deutsches Institut für Entwicklungspolitik.

International Hydropower Agency (2021), *Hydropower and Indigenous Peoples*, Londra, International Hydropower Association.

International Hydropower Agency (2022), *Hydropower status report. Sector trend and insights*. Opensource: <https://www.hydropower.org/publications/2022-hydropower-status-report>.

International Hydropower Agency (2023), *World Hydropower Outlook. Opportunities to advance net zero*. Disponibile al sito: <https://indd.adobe.com/view/92d02b04-975f-4556-9cfe-ce90cd2cb0dc>.

International Rivers (2008), *Mountains of concrete: dam building in the Himalayas*, Berkeley, International Rivers.

ICOLD (2011), *Constitution Status*, https://www.icold-cigb.org/userfiles/files/CIGB/INSTITUTIONAL_FILES/Constitution2011.pdf.

ICOLD WRD (International Commission on Large Dams World Register of Dams). (2020), "World Register of Dams: General Synthesis". https://www.icold-cigb.org/GB/world_register/general_synthesis.asp.

ITCOLD (2004), *"Classificazione delle dighe". Informazioni sulle esperienze in altri Paesi. Confronti, riflessioni*. Disponibile al sito: <https://www.itcold.it/wpsysfiles/wp-content/uploads/2016/07/RAPPFIN2004Ruggeri.pdf>.



ITCOLD (2021), "Benefici e problemi associati alla presenza dei serbatoi artificiali sul territorio. Indagine socio-economica e ambientale sul rapporto "Diga - Territorio", *Dighe e territorio*. Disponibile al sito: https://www.itcold.it/wpsysfiles/wp-content/uploads/2021/12/BOLLETTINO_GdL_DigheTerritorio.pdf.

IUCN (1978), *Categories, objectives and criteria for protected areas. Final Report*, Morges, IUCN.

IUCN (2020), *Nature 2030. One nature, one future. A program for the Union 2021-2024*, Marsiglia, IUCN. Il programma è disponibile al sito: <https://www.iucn.it/pdf/IUCN-PROGRAMMA-2021-2024.pdf>.



Latrubesse E.M., Dunne T., Arima E.Y., Park E. (2017), "Damming the rivers of the Amazon basin, *Nature*, 546: 363–369.

Lehner B., Liermann C. R., Revenga C., et. al. (2011), "High-resolution mapping of the world's reservoirs and dams for sustainable river-flow management", *Frontiers in Ecology and the Environment*, 9: 494–502.

Magnaghi A. (2020a), *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Magnaghi A. (2023), "La bioregione urbana, strumento multidisciplinare del progetto eco-territorialista", in Magnaghi A., Marzocchi O. (ed.), *Ecoterritorialismo*, Firenze, Firenze University Press.

Marchetti A., Curci A., Gatto M.C., Nicolini S., Muhl S., Zaina F. (2019), "A Multiscalar Approach for Assessing the Impact of Dams on the Cultural Heritage in the Middle East and Northern Africa", *Journal of Cultural Heritage*, 37: 17-28.

Marchetti N., Bitelli G., Franci F., Zaina F. (2020), "Archaeology and Dams in Southeastern Turkey: Post-Flooding Damage Assessment and Safeguarding Strategies on Cultural Heritage", *Journal of Mediterranean Archaeology*, 33: 29-54.

Marchetti N., Zaina F. (2023), *Flooded heritage. The impact of dams on archeological site*, in Zarandona J.A.G., Cunliffe E., Saldin M. (ed.), *The Routledge Handbook of Heritage Destruction*, London, Routledge.



Gianluca Lanfranchi
Come un taglio sulla tela

Maffesoli M. (2018), "Considérations sur le «sacral» postmoderne", *Sociétés*, 1 (139): 7- 17.

Merlin C. (2008), *Sulla pelle viva. Come si costruisce una catastrofe. Il caso Vajont*, Verona, Cierre edizioni.

Miescher S.I., Tsikata D. (2010), "Hydropower and the promise of modernity and development in Ghana: comparing the Akosombo and Bui dam projects", *Ghana Studies*, 12/13: 15-53.

Migliorati L. (2023) (ed.), *A partire da quel che resta. Il disastro del Gleno tra storia e paesaggio, memoria e futuro. 1923-2023*, Milano, Franco Angeli.

Mo E. (2007), *Fiumi. Lungo le grandi strade d'acqua del pianeta*, Milano, Rizzoli.

Morin E. (2016), *Sette lezioni sul pensiero globale*, Milano, Raffaello Cortina.

Nazioni Unite (2017), "World population projected to reach 9.8 billion in 2050, and 11.2 billion in 2100", United Nations Department of Economic and Social Affairs. <https://www.un.org/development/desa/en/news/population/world-population-prospects-2017.html>.

Nye D. E. (1994), *American Technological Sublime*, Massachusetts London, England, The MIT Press Cambridge.

OECD (2017), *Multi-Purpose Water Infrastructure. Recommendations to maximise economic benefits*. Disponibile al link: https://www.oecd.org/env/outreach/MPWI_Perspectives_Final_WEB.pdf.

ONU (2018), *Synthesis Report on Water and Sanitation*, Sustainable Development Goal 6, New York. Il documento è disponibile al sito: https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/19901SDG6_SR2018_web_3.pdf.

Paolini M. (1993), *Il racconto del Vajont*.

Pedersoli G.S. (1989), *Il disastro del Gleno*, Brescia, Quetti.



Perera D., North T. (2021), "The Socio-Economic Impacts of Aged-Dam Removal: A Review", *Journal of Geoscience and Environment Protection*, 9: 62-78.

Perera D., Smakhtin V., Williams S., North T., Curry A. (2021), "Ageing Water Storage Infrastructure: An Emerging Global Risk", *UNU-INWEH Report Series*, vol. 11, Hamilton, Università delle Nazioni Unite.

Powledge F. (1982), *Water: The Nature, Uses, and Future of our most precious and abused resource*, New York, Stratus and Giroux, p.279.

Richter B.D. Postel S., Revenga C., Scudder T., Lehner B., Churchill A., Chow M. (2010), "Lost in development's shadow: the downstream human consequences of dams", *Water Alternatives*, 3(2):14-42.

Rota L. (2023), *Il miracolo delle dighe. Breve storia di una emblematica relazione tra uomini e montagne*, Cuneo, Fusta.

Satiroglu I., Choi N. (2015), *Development-Induced Displacement and Resettlement New perspectives on persisting problems*, Routledge.

Savona E. (2020), "La natura "inavveritata": verso prospettive immaginali di reincanto", *Im@go a Journal of Social Imaginary*, 15: 120-133.

Schmutz S., Sendzimir J. (2018), "Challenges in Riverine Ecosystem Management", in Schmutz S., Sendzimir J. (ed.), *River Ecosystem Management Science for Governing Towards a Sustainable Future*, Springer open.

Shultz C., Adams W.M. (2022), "Addressing conflict over dams: The inception and establishment of the World Commission on Dams", *Water History*, 14: 289-308.

Shah E., Gert J.V., Veldwisch J., Boelens R., Duarte-Abadía B. (2021), "Environmental justice movements in globalising networks: a critical discussion on social resistance against large dams", *The Journal of Peasant Studies*, 48(5): 1008-1032.

Tilt B., Braun Y., He D. (2008), "Social impacts of large dam projects: A comparison of international case studies and implications for best practice", *Journal of Environmental Management*, 90: 249-257.

Time Magazine, "Damsite", 19 giugno 1994, p.79.



UNESCO (2023), *Rapporto mondiale delle Nazioni Unite sullo sviluppo delle risorse idriche 2023. Partenariati e cooperazione per l'acqua*, Parigi.

World Commission on Dams (2000), *Dams and development. A new framework for decision-making*, Londra, Earthscan.

WWF (2021), "WWF study finds 509 new dams planned or under construction in protected areas", *WWF Magazine*, vol., 21. Articolo disponibile al link: www.urly.it/3y6s4.

Yang M., Qian X., Zhang Y., Sheng J., Shen D., Ge Y. (2011), "Spatial Multicriteria Decision Analysis of Flood Risks in Aging-Dam Management in China: A Framework and Case Study", *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 8(5): 1368-1387.

Zahid H., Altamimi A., Kazmi S.A.A., Khan Z.A., Almutairi A. (2022), "Floating solar photovoltaic as virtual battery for reservoir based hydroelectric dams: A solar-hydro nexus for technological transition", *Energy Report*, 8: 610-621.

Zarfl C., Lumsdon A.E., Berlekamp J., Tydecks L., Tockner K. (2015), "A global boom in hydropower dam construction", *Aquatic Science*, 77: 161-170.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY



La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale: tra etica del consumo ed ethos del trascendimento umano¹

Linda Armano

linda.armano@unive.it

Università Ca' Foscari di Venezia | Dipartimento di Management

Francesco Barbalace

f.barbalace@unidarc.it

Università "Dante Alighieri" Reggio Calabria

Pier Luca Marzo

marzop@unime.it

Università degli Studi di Messina



Abstract

Capitalizing on the environmental apocalypse: between consumer ethics and the ethos of human transcendence

The state of alteration of the planet's natural balance has reactivated the specter of the end of the world in individual and global consciousness, but not that of the end of capitalism. A paradoxical condition, given that it is precisely the regime founded by the industrial revolution that caused the environmental crisis. The imaginary of the environmental apocalypse has become the semantic pool from which capitalist rationality draws to resolve its own systemic crises. It is in this framework that the article develops the theme of the capitalization of the environmental apocalypse, understood as a degree of commodification of the world, hidden in the model of the green economy and in ethical and sustainable consumption. This process is analyzed through a case study on the Canadian diamond trade sector, which seems to have re-enchanted consumers of luxury goods thanks to an ethics certification, used as a guarantee of the application of safety protocols towards miners, indigenous populations and environmental protection.

Keywords

Social Imaginary | Environmental Apocalypse | Ethical Consumption | Human Transcendence | Capitalism

¹L'articolo qui presentato è stato concepito in maniera congiunta dagli autori. Tuttavia, è possibile attribuire il primo paragrafo a Pier Luca Marzo ("L'ambiente socio-antropologico dell'immaginario), a Francesco Barbalace il secondo paragrafo ("Il Capitalismo e l'ambiente immaginativo") e a Linda Armano il terzo paragrafo ("Il consumo etico come pratica di trascendimento della crisi umana e ambientale").



1. L'ambiente socio-antropologico dell'immaginario

All'interno dello spazio linguistico, il termine ambiente [dal lat. *ambiens -entis*, part. pres. di *ambire* «andare intorno, circondare»] è il campo semantico che circoscrive e interconnette gli elementi abiotici (litosfera, atmosfera, idrosfera, l'insieme dei fattori climatici, ecc.), le forme di vita (piante, animali, microrganismi, virus ecc.) e la socio-sfera in uno stesso ecosistema complesso e dinamico. Nella contemporaneità, come sappiamo, lo sviluppo della socio-sfera si è trasformato in un fattore di contaminazione e alterazione dei delicati equilibri del globo terracqueo.

Con la contaminazione antropica, l'ambiente è diventato il centro di rotazione di fenomeni politici, simbolici, economici, estetici e comunicativi in uno scenario da fine mondo. È in ragione di ciò che l'ambiente ha assunto i caratteri di un fatto sociale totale attorno al quale, come accade nell'economia circolare del dono analizzata da Mauss, ruota, a un tempo e di colpo, tutta la vita sociale in un clima emozionale di ansia generalizzata.

Uno stato di alterazione della coscienza collettiva motivato, con sempre più chiarezza, da fatti naturali concreti e devastanti: eventi estremi, cataclismi, processi di desertificazione, innalzamento dei mari, riduzione delle biodiversità, surriscaldamento climatico, inquinamento degli ecosistemi.

Il premio Nobel Paul J. Crutzen (2000) ha avuto il merito di catturare questi segnali di crisi nell'immagine paradigmatica dell'antropocene, l'era geologica iniziata nel XIX secolo prodotta da elementi artificiali scaturiti dal modello di sviluppo umano: la crescita esponenziale del tasso demografico; dall'estensione dell'urbanizzazione; dallo sfruttamento dei combustibili fossili; dalla concentrazione di gas serra emessi dagli allevamenti intensivi e dall'inquinamento industriale. Tuttavia, come giustamente sottolinea Jason W. More (2017), l'antropocene tende a colpevolizzare un'umanità indistinta da un lato, e a naturalizzare le cause storico-materiali ascrivendole all'istinto autodistruttivo dell'uomo dall'altro. A partire da questa critica, per More è più corretto parlare di Capitolocene attribuendo, dunque, la devastazione del pianeta al regime ecologico prodotto dalla dinamica del capitalismo.

Alla luce di queste riflessioni introduttive, si intuisce come l'ambiente – nel suo essere radicato nell'ordine del discorso, nel trasformarsi in un fatto sociale totale, nel generare un'atmosfera apocalittica planetaria, nell'essere irregimentato dalla logica materiale del capitalismo – avvolga qualcosa di più dell'autoevidenza dell'ordine naturale delle cose. Al di sotto della nozione naturalistica di ambiente esiste infatti una dimensione non naturale, un ordine interpretativo socialmente e storicamente determinato senza il quale non sarebbe possibile pensare l'ambiente come una totalità sistemica in crisi.

D'altronde, ogni ordine, secondo il filosofo Waldensfelts (cfr. 2006: 18), nasce dalla necessità dell'uomo di espellere l'insicurezza naturale, che promana dall'indeterminazione della sua identità biologica e istintuale, apponendo confini artificiali capaci di canalizzarne il comportamento. È un tema che Waldensfelts riprende a sua volta dall'antropologia filosofica gehleniana basata sull'assunto della



deficienza organica umana. Se le altre specie sono dotate di schemi percettivi e motori strettamente legati alla specializzazione delle loro forme corporee, l'uomo è una specie informe e immatura esposta, quindi, al caos delle stimolazioni sensorie e al disorientamento comportamentale (cfr. Gehlen 2016: 58-60). L'unico istinto sviluppato di cui dispone, per raggiungere un ordine salvifico utile a garantirgli la sopravvivenza, è quello di creare culturalmente una seconda natura (2010, 75-76).

Si determina così un legame vitale tra corpo e società, cultura e natura, mediato, come afferma Gehlen (2016: 34), da abitudini culturalmente istituite disposte in una scala comportamentale lungo la quale gli uomini, con il procedere della socializzazione, si esonerano dal disordine istintuale verso condotte sempre più sofisticate.

Pertanto, anche l'intorno ambientale è innanzitutto un ordine interpretativo del reale germogliato dalla nostra natura storico-sociale nel quale – per dirla attraverso i versi delle *Elegie Duinesi* di Rilke (1978: 49) – «non abbiamo mai dinanzi a noi, neanche per un giorno, lo spazio puro dove sbocciano i fiori a non finire». Ancor prima di delimitare la natura dove 'sbocciano i fiori a non finire, l'ambiente è dunque un campo di significazione del pensiero collettivo che, mai come oggi, struttura l'ecosistema simbolico-valoriale globale. Colto in questa prospettiva, l'apocalisse ambientale sottende un bacino semantico (Durand, 1996) di raccolta dell'immaginario contemporaneo da cui emergono sistemi etico-morali conflittuali, politiche nazionali ed internazionali, stili di vita, pratiche di consumo, forme comunicative ed estetiche, conoscenze scientifiche.

Muovendosi all'interno di questo quadro analitico, l'intento di queste pagine è di individuare nell'intreccio tra ambiente e immaginario una chiave di comprensione della crisi dell'essere-nel-mondo dell'uomo in quanto specie, società e individuo, un sistema triadico in cui ciascun termine – come ci ricorda Morin (2002: 32) – è mezzo e fine l'uno dell'altro.

Un tale intento non può che trovare il suo riferimento nel saggio *Ambienti animali e ambienti umani* del naturalista Jakob von Uexküll. Pubblicato nel 1934 (tr. it. 2010), il saggio ebbe il merito di fondare la nozione di ambiente rivoluzionando la visione scientifica della vita, una rivoluzione che influenzò ambiti disciplinari non strettamente legati alla biologia. Fino ad allora, infatti, le scienze davano per scontata l'esistenza di un universo comune a tutti gli organismi; un'idea che prolungava in ambito biologico il paradigma della fisica newtoniana basato sull'invarianza dello spaziotempo. Questo, com'è noto, fino all'esposizione della Teoria della relatività ristretta elaborata da Einstein nel 1905. Qualche decennio dopo, gli studi del naturalista estone determinano un'analoga transizione paradigmatica relativizzando la visione scientifica dell'universo della vita:

Troppo spesso ci culliamo nell'illusione che le relazioni intrattenute da un soggetto con le cose che costituiscono il suo ambiente si collochino nello stesso spazio e nello stesso tempo di quelle che intratteniamo noi con le cose che fanno parte del mondo umano. [...] Per questo motivo, possiamo rappresentarci tutti gli animali che vivono intorno a noi (coleotteri, farfalle, mosche, zanzare, libellule) come chiusi dentro una bolla di sapone che circoscrive il loro spazio visivo e che



contiene tutto quello che per loro è visibile. Ogni bolla ospita gli assi dimensionali dello spazio operativo (Uexküll, 2010: 55 e 74).

Uexküll, nei capitoli del suo saggio, mostra al lettore come le specie siano collocate in una propria bolla spaziotemporale che definisce con il termine tedesco di *Umwelt*, "ambiente" appunto. La natura è un ecosistema pluriversale costituito dall'intreccio di ambienti specifici, da sfere vitali ben delimitate entro le quali le specie percepiscono solo una parzialità del mondo: quella relativa alle caratteristiche delle loro forme organiche. È qui che incontriamo la nozione di "immagine", intesa come forma entro la quale ciascun animale ordina i dati percettivi filtrati dalla sua bolla ambientale, oltre la quale lo spazio naturale cessa di esistere, informando lo schema motorio mediante il quale agisce. Attraverso il circuito di funzione descritto da Uexküll, possiamo dunque definire l'immagine come quella forma che media, all'interno dell'ambiente animale, la relazione stimolo-risposta. In questa declinazione, l'immagine non è riferibile al mondo ingannevole delle ombre platoniche separato dal reale (Marzo, 2018). Serviamoci della finezza del pensiero di Simmel per cogliere il carattere vitale delle immagini:



Siamo convinti che tutte le rappresentazioni dell'essere sono funzioni di una particolare organizzazione fisico-psichica, che non la riflettono in ogni caso meccanicamente. Piuttosto, le immagini del mondo dell'insetto con i suoi occhi, dell'aquila la cui vista ha una acutezza che non ci possiamo immaginare, dell'anguilla delle grotte con i suoi occhi retratti, la nostra stessa immagine, così come le innumerevoli altre, devono essere profondamente diverse, per cui se ne conclude direttamente che nessuna di essa riproduce il contenuto extra-psichico delle cose nella sua vera e propria oggettività. E tuttavia, tali rappresentazioni, per quanto caratterizzate negativamente, sono sempre il presupposto, il materiale e la guida del nostro agire pratico in quanto con esso ci mettiamo in contatto con il mondo, così come esso sussiste in modo relativamente indipendente dalla nostra rappresentazione soggettivamente determinata (Simmel, 1984: 161-162).

Se il contenuto extra-psichico messo in forma dalle immagini dipende dalla particolare organizzazione psicofisica degli organismi, come scrive Simmel in affinità con il pensiero di Uexküll, esse le possiamo considerare l'estensione incorporea della loro corporeità; un'estensione che ha il potere di avvolgere percettivamente qualcosa e di riportarla nel mondo interiore dell'organismo che la produce. Questa forma di entità incorporea non è più la sostanza del corpo che le proietta nell'ambiente, e nemmeno la sostanza del mondo che avvolgono. L'immagine, come ci dice la radice etimologia [dal lat. *imago* (-*gñis*) = ombra, apparenza, rappresentazione, fantasma], è definibile come quella forma fantasmatica del reale che, in virtù della sua inconsistenza, attraversa il muro che separa le specie dalle cose presenti nei loro ambienti facendole risuonare in loro come oggetti sostanziali e carnali. La stimolazione è l'effetto di questa risonanza fantasmatica che ha il potere di far vibrare l'intero corpo organico e di predisporlo alla reazione. Anche l'animale *Homo*, ovviamente, è collocato in una propria bolla ambientale dischiusa dai suoi organi

percettivi e motori. Noi, ad esempio, siamo collocati in un nostro paesaggio sonoro che si estende dai 20 Hz ai 20 kHz. Non udiamo, pertanto, gli ultrasuoni emessi dai cetacei che, di fatto, permettono loro di orientarsi attraverso gli oceani. Gli occhi, a loro volta, si aggirano in un paesaggio visuale che occupa solo la parte centrale del campo elettromagnetico, quella della luce compresa tra gli ultravioletti e gli ultrarossi. Vi sono invece animali, come le farfalle e le api, provvisti di occhi sensibili alla luce ultravioletta; altri, come i serpenti, vedono le prede attraverso occhi sensibili agli infrarossi.

All'interno dell'ambiente umano, tuttavia, la circolazione fantasmatica delle immagini viene conformata in un modo differente da ciò che accade negli altri ambienti animali. Come ci dice sempre Uexküll (Ivi: 152-156) nell'*Umwelt* dell'uomo la vita delle immagini è mobile e formatrice di contenuti e schemi dell'agire estremamente differenziati. Prendiamo in considerazione ad esempio l'immagine paesaggistica. Essa non è l'evidenza della datità naturale che scorgiamo in un determinato campo sensoriale. Il paesaggio, invece, è l'esito di un complesso processo psichico che ha già inizio quando i nostri sensi ci immergono tra alberi, vallate, montagne, laghi, fiumi, coste, golfi, ecc. Questo sfondo ambientale non è ancora un paesaggio. Lo diventa quando facciamo apparire da esso una sua immagine-forma. Nei contorni di questa forma d'immagine paesaggistica, i fili delle continuità naturali vengono recisi per essere riannodati al nostro interno. L'ambiente naturale viene così ad essere trasfigurato diventando un dipinto della mente animato dal vento che accarezza le chiome degli alberi della montagna e che spinge contro di esse le nuvole, dalle onde che agitano il mare della baia o dal passaggio di qualche gabbiano in cielo; come ci dice Simmel: «dove effettivamente vediamo un paesaggio e non più una somma di singoli oggetti naturali, abbiamo un'opera d'arte nel suo nascere» (1985: 77).

Il paesaggio, pertanto, non è più la sostanza della natura che ci sta innanzi e né solo una proiezione creata dalla mente ma, così come si diceva, è un'immagine fantasmatica della natura. Seguendo la bellezza della sua apparizione estendiamo il nostro interno portandolo fuori da noi fino a toccare la natura e, allo stesso tempo, siamo toccati dalla natura facendola vibrare in noi una determinata tonalità emotiva (cfr. Bollnow, 2019).

Pertanto, l'immagine percettiva del paesaggio è implementata dall'ecosistema delle immagini della nostra mente dai contenuti tra loro variabili sotto forma ad esempio: di una veduta estetica da cui trarre un dipinto; di un luogo in cui addentrarci attraverso un'escursione; di uno spazio in cui progettare la costruzione di un complesso abitativo; o ancora, come nel caso di Simmel, in un oggetto d'interesse scientifico su cui scrivere.

Le ricerche condotte da Antonio Damasio nel campo neurologico hanno dato un contributo decisivo nella definizione dell'attività mentale come un continuo processo formativo di immagini (cfr. 1994: tr. it. 1995). La mente, per il neuroscienziato portoghese, è un *meta-sé neurale* capace di integrare corpo e cervello in un altrove immaginativo decentrato dalle immagini percettive (olfattive, tattili, visuali, uditive, gustative). Quest'ultime predispongono la base di stimolazione nervosa all'attività



formativa delle immagini prodotte dalla metacognizione umana, ovvero rappresentazioni svincolate da un legame referenziale alle cose all'immediatezza del reale (cfr. Damasio 1994: tr. it. 1995: 141 e 164). Grazie alla metacognizione, infatti, l'uomo si distanzia dallo schema animale stimolo-risposta entrando nel fuori tempo della sua vita mentale, il che gli consente di mobilitare il pensiero in direzioni molteplici: convergere per concentrarsi su qualcosa; elevarsi verso i piani dell'astrattezza matematica e filosofica; contemplare ciò che appare nel campo percettivo; perdersi in realtà fantastiche o inseguire orizzonti utopici; linearizzarsi in percorsi razionali per raggiungere un determinato scopo; rinchiudersi nel circolo vizioso delle ossessioni o espandersi in stati di gioia e piacere; cadere durante il sonno nel mondo onirico dei sogni governato da leggi che sfuggono alla vigilanza della coscienza.

Il processo creativo è la quintessenza delle dinamiche mentali. In questo caso, il pensiero traccia un movimento spiroidale. Nel pensiero creativo, è l'immagine poetica la matrice cognitiva-emozionale generativa di un movimento rotatorio che si distanzia, progressivamente, dall'intangibilità dell'universo mentale per esternalizzarsi in un oggetto di realtà caratterizzato dall'originalità: artefatti, invenzioni, scoperte scientifiche, opere estetiche, pratiche comportamentali, ecc.

A differenza della speculazione astratta e del puro fantasticare, la creatività è un'attività immaginativa in grado di fuoriuscire dalla dimensione ideativa per oggettivarsi – attraverso metodologie, codici espressivi, tecniche costruttive, pratiche corporee, strumenti – in prodotti originali. Ideazione e costruzione sono contenute, d'altronde, nella stessa radice etimologica della parola 'creatività'. Il termine, infatti, trova origine nella radice sanscrita *kar-* riconducibile al verbo "fare". Sempre in sanscrito, *kar-tr* è il creatore cioè "colui che fa dal nulla". Una simile consonanza di significato risuona anche nel termine greco *kaino* (produco), oltre che in *krantor* (il dominatore) e *kreion* (colui che fa), il cui significato è sempre quello di "produrre", "generare", "fabbricare" (Pianigiani 1937). Questo processo costruttivo era, inoltre, l'espressione dell'intelligenza attiva circoscritta nel termine *metis* distinto da quello di *nous* con cui, invece, si indicava l'intelligenza teorico-contemplativa (Curi 2013). La creatività, pertanto, è idea all'opera, una processualità cognitiva orientata a sostanzarsi in qualcosa tramite un determinato saper fare.

La creatività non è soltanto una facoltà mentale. Nella vita associata, la creatività degli individui si incanala nelle reti relazionali che costruiscono la mente sociale².



² Il concetto di "mente sociale" la riferiamo alle elaborazioni che ne hanno dato Émile Durkheim e Georg Simmel. Il sociologo francese la declina come quella *forma mentis* che è più della somma delle menti individuali, e dunque dotata di una coscienza collettiva *sui generis* così come afferma ne *La divisione del lavoro sociale*: «L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri della stessa società forma un sistema determinato che ha una vita propria; possiamo chiamarlo coscienza collettiva o comune. Senza dubbio, essa non ha un substrato organico unico; essa è, per definizione, diffusa in tutta l'estensione della società, ma non per questo manca dei caratteri specifici che ne fanno una realtà distinta. Infatti, essa è indipendente dalle condizioni particolari nelle quali gli individui si trovano; questi passano, e quella resta» (1996, 101). Da parte sua, Simmel la definisce ne *La differenziazione sociale* come "psiche collettiva": Così come non si saprebbe dire dove sia il luogo delle leggi naturali, [...] non si può dare un nome al luogo di questa intangibile sostanza intersoggettiva che potrebbe essere designata come psiche



Così come la mente organica, anche l'attività mentale del sociale è un flusso immaginativo – espresso da rappresentazioni collettive, simboli, credenze, ideologie, conoscenze, linguaggi, ecc. – che dà vita e forma all'immaginario storico-culturale. Grazie alla vita sociale delle immagini, le stimolazioni nervose provenienti dal reale percepite dai componenti delle comunità umane confluiscono in un sistema interpretativo di senso comune composto da significati intrecciati tra loro. È in questa accezione che possiamo definire l'immaginario, riprendendo quanto si è detto altrove (Marzo 2019), come l'ambiente socio-antropologico entro il quale gli individui acquisiscono coscienza e significato degli accadimenti che li circondano, riconducendoli ad un sistema di senso comune. Quest'ambiente, avvolgendo la vita individuale come quella collettiva, ha inoltre la capacità di occultare il suo carattere di artificio mostrando, all'opposto, quel mondo in comune che quotidianamente chiamiamo 'realtà' tipizzato da province finite di significato (Berger & Luckmann, 2000; Schutz, 1971). Dislocandosi in queste province di significato, l'azione reciproca dà vita allo scambio sociale grazie al quale l'immaginario viene prodotto, plasmato, sedimentato, tramandato e anche trasformato. L'immaginario è, in sintesi, l'ambiente in cui circolano i significati magmatici della psiche collettiva che istituiscono la realtà sociale-storica (cfr. Castoriadis, 2022: 372-373).

L'intreccio tra immaginario e ambiente è dunque costitutivo della conditio umana come confermano le ricerche paleoantropologiche. Le prime tracce pervenute del *Mundus Imaginalis* (cfr. Corbin, 2005: 6) risalgono alla preistoria, da quando le comunità *sapiens* hanno cominciato a esternalizzare il loro ambiente mentale sulle pareti delle caverne sotto forma di mitogrammi (Leroi-Gourhan, 1964: 262), elementi grafici composti da simboli geometrici, figurazioni antropomorfe e animali. I più antichi mitogrammi mai trovati sono stati scoperti nella Grotta di Chauvet, situate tra le colline francesi dell'Ardèche. Queste forme di rappresentazione rupestre, create in un arco temporale compreso tra i trentunomila a quarantuno mila anni fa, segnano il salto evolutivo del pensiero psico-collettivo verso l'astrazione e il pensiero simbolico (cfr. Harari, 2011: tr. it. 2017: 37; Ferrara, 2021: 58). Anche le 6000 figure che affrescano le pareti delle Grotte di Lascaux sono l'esito del salto verso la dimensione immaginativa compiuto da una comunità umana vissuta 17.500 anni fa, descritto da Bataille come «il passaggio dalla bestia umana all'essere compiuto che noi siamo» (2014: 26). In questi siti angusti e pericolosi collocati nelle viscere della terra, abitati in quell'era climatica dagli orsi durante il letargo, gli uomini del paleolitico non cercavano un ripario naturale, bensì un luogo rituale in cui riunirsi per decentrarsi nell'immaginario della loro mente sociale, nelle strutture profonde del loro agire.

collettiva [...]. Essa avvolge tutti in ogni momento, ci fornisce il contenuto vitale nelle mutevoli combinazioni del quale consiste di solito l'individualità: ma non sappiamo indicare qualcuno da quale essa sarebbe scaturita, un solo uomo che essa non abbia trascorso, e anche quando crediamo di poter stabilire il contributo di singoli uomini, rimane sempre il problema se essi non abbiano ricevuto il loro elemento essenziale da quel patrimonio pubblico che in loro si è solo concentrato o ha assunto una forma originale (1982: 22-23).

E dunque, le Grotte di Chauvet e Lascaux sono ciò che resta di arcaici mondi virtuali – popolati da segni, divinità, esseri mostruosi, animali fantastici, oggetti rituali, racconti mitologici e cosmologie – in cui l'*Homo* si è estraniato diventando altro dall'animale.

De Martino, rimodulando l'esistenzialismo heideggeriano in chiave antropologica, coglie la condizione estatica prodotta dall'immaginario come l'effetto dell'*ethos* del trascendimento umano:

L'uomo è sempre *dentro* l'esistenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere, e solo *per entro l'oltrepassare valorizzante* l'esistenza umana si costituisce e si trova come presenza al mondo, esperisce situazioni e compiti, fonda l'ordine culturale, ne partecipa e lo modifica. [...] Quando l'universo rischia di *andare al di là*, significa che l'energia del trascendimento sta venendo meno. [...] Per combattere questo rischio la vita religiosa configura l'al di là orizzonte, cioè un piano socializzato per evocare, provocare e configurare l'al di là, e per riappropriarsi sotto forma di destini, di compiti, di valori positivi ciò che nella crisi sta soltanto come annientamento della presenza (De Martino, 2019: 186 e 214).

Gli immaginari magico-religiosi delle culture tradizionali, come quelle del Mezzogiorno d'Italia analizzate dalle ricerche etnografiche di De Martino, risolvevano la crisi della presenza attraverso forme mitico-rituali della fine del mondo che era vissuta come una periodica palingenesi cosmica o come un riscatto definitivo dei mali del mondo. La civiltà moderna, invece, declina il tema della fine all'interno di un universo simbolico-materiale che si risolve su un piano che, allo stesso tempo, è metastorico e mondano. È in ragione di ciò che l'immaginario dell'apocalisse ambientale si nutre di una narrazione metastorica che oggi è allineata "con la coscienza culturale egemonica" (Ivi: 355). L'essere nel mondo dell'uomo contemporaneo si trova, in tal modo, ad essere minacciato da un annientamento per cause naturali da un lato, e a ricadere nel realismo del regime ecologico del Capitolocene dall'altro.

Un realismo capitalista che usa l'immaginario dell'apocalisse ambientale, come vedremo nelle pagine successive, per ottenere ulteriore extra-profitto attraverso il nuovo ciclo di produzione e consumo etico-sostenibili della green economy.

2. Il Capitalismo e/è l'ambiente immaginativo

L'apocalisse ambientale, vissuta in prima persona soprattutto dai residenti nelle aree che più ne scontano gli effetti (Nakashima., Krupnik., Rubis, 2018; McMichael, et al, 2003) esperita nei discorsi scientifici e attraversata mediaticamente dalle narrazioni contenute in numerosi prodotti culturali (Barkemeyer, et. al., 2017) come specificato poco sopra, rappresenta un enorme bacino semantico (Durand, 1996) in cui sedimentano, germinano e attecchiscono pratiche discorsive, ordini di legittimazione, istanze politiche, costruzioni identitarie, visioni sul futuro e paure collettive.



L'immaginario sociale legato alla sensibilità ecologica, che pone come esito dell'impatto antropico sul pianeta un futuro apocalittico fatto di inondazioni, scioglimenti dei ghiacciai, inquinamento, siccità, desertificazione, ondate di calore, uragani ed eventi climatici estremi, sembra essere in grado di attecchire e produrre profondi mutamenti sociali in numerosi ambiti della vita associata.

Appare utile correlare la questione ai meccanismi di funzionamento del sistema economico dominante a livello globale. L'apocalisse scaturita dalla *crisi* climatica emerge in tutta la sua potenza immaginifica legandosi a doppio filo alle istanze capitalistiche e nutrendosi di un apparente paradosso.

Nel tentativo di tracciare e analizzare questo ambivalente legame non possiamo che riferirci al pensiero di Karl Marx e alle sue analisi sul sistema capitalistico, dovendo, per forza di cose, applicare delle semplificazioni.

Nel *Capitale* (Marx, 1894), sono presenti alcuni dei nodi concettuali più interessanti per la nostra analisi. In particolare Marx aveva compreso come il capitalismo e il suo sistema produttivo contenessero delle contraddizioni³ intrinseche che avrebbero condotto, con sempre maggiore frequenza, a delle crisi e al *superamento* del capitalismo stesso⁴ (*Aufheben*).

La prima delle contraddizioni da menzionare è la *caduta tendenziale del saggio di profitto* (Marx, 1894, tr.it: 2013), con cui il filosofo sottolineava l'inevitabile abbassamento dei profitti dei capitalisti a causa della competizione tra di essi.

Semplificando, per poter rimanere competitivo sul mercato il capitalista è costretto a investire sempre più *capitale costante* (macchinari e tecnologie per la produzione) a dispetto del *capitale variabile* (il salario dei proletari) che tuttavia, secondo Marx, rappresenta l'unica componente del capitale investito a generare effettivamente *plusvalore*. Questa contraddizione porterebbe ad un abbassamento costante del tasso (saggio) di profitto e a sempre più frequenti crisi produttive.

Il secondo elemento di contraddizione individuato è la *sovraproduzione*, che avviene quando la produzione di merci supera di gran lunga la domanda, generando una importante perdita nei profitti.

Va notato che Marx spiegava anche i momenti di risoluzione temporanea delle crisi come attimi fugaci ed effimeri che non facevano altro che riproporre i suoi stessi intrinseci problemi:

La produzione capitalistica tende incessantemente a superare questi suoi limiti immanenti, ma li supera solo con mezzi che le contrappongono di nuovo, e su scala più imponente, questi stessi limiti (ivi: 1804).

Il sistema capitalistico era quindi destinato a fallire a causa di paradossi e contraddizioni. Accanto allo sfruttamento della classe sociale dei proletari, vi è,

³ Il concetto è stato ulteriormente sviluppato da Harvey in *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo* (2014).

⁴ Si nota in questo concetto la struttura del pensiero di Marx e la visione positivista del suo materialismo storico.



inoltre, un ulteriore e profondo livello di sfruttamento che riguarda *l'ambiente e la natura*, qui intesi alla luce dei chiarimenti esplicitati nel paragrafo precedente⁵.

Alcuni pensatori hanno individuato in Marx dei prodromi analitici per teorizzare un "eco-socialismo" (Saitō, 2023; Lewy, 2021) e per evidenziare lo sfruttamento della natura da parte del sistema capitalistico.

In una elaborazione poco ortodossa e decisamente innovativa Theodor Adorno e Max Horkheimer, nella loro volontà di far emergere il nucleo che struttura il corso della cultura occidentale (Adorno & Horkheimer, 1994; tr.it: 2010), avevano individuato nella sua razionalizzazione la causa della legittimazione del dominio sulla natura.

Questo dominio sulla natura, prima reso legittimo dall'epistemologia occidentale (Descola, 2005; tr.it: 2021) e poi concretizzato e accelerato dalla nascita e dalla diffusione del sistema capitalistico, inteso come il frutto dell'accostamento tra potentati economici, conoscenza tecno-scientifica e flussi monetari, ritorna, come uno spettro, nella dominazione che il sistema conoscitivo pone non soltanto sulla natura ma sul soggetto stesso. Scrive Franco Galli, nell'introduzione italiana di *Dialettica dell'Illuminismo* che:

[...] l'illuminismo si allontana dall'origine - dalla natura - senza allontanarsene veramente, anzi portandosela dentro come fatale opacità; la natura è sconfitta, eppure è vincitrice perché lo Spirito, che si presenta come soppressione della natura, sopprime naturalmente - nel proprio procedere, il soggetto e infine sé stesso. È questa la barbarie che fin dall'origine abita nell'illuminismo (Adorno e Horkheimer, 1994; tr.it: 2010: 12).

La crisi climatica può essere quindi intesa come la manifestazione pratica degli effetti della soppressione del soggetto menzionata dai pensatori della Scuola di Francoforte.

Essi si erano altresì accorti che la volontà dell'Illuminismo, inteso da loro come la tendenza razionalista occidentale, mettesse ai margini, nel suo discorso esplicito, il mito e l'irrazionale, fondandosi, in realtà, su una mitologia molto più complessa e ambigua, che fa esperire delle condizioni sociali come *naturali*.

Così l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza. Nella pregnanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la brutta realtà è proclamata il significato che essa occlude (ivi: 34-35).

La sociologia dell'immaginario, interrogandosi sui livelli più profondi di significazione sociale e sui nuclei immaginativi da cui scaturiscono i processi di

⁵ Sul termine "natura" e sui processi di spiritualizzazione e re-incanto si veda *The Imaginaries of Nature and its Effects on Reality* (Camorrino, Marzo, 2020) (a cura di).



costruzione simbolica della realtà (cfr. Castoriadis, 1975: tr.it. 2022; Berger & Luckmann, 1966: tr.it. 2000) può fornire degli utili strumenti analitici per osservare le condizioni emotive, rappresentative e comunicative che fondano l'agire quotidiano.

Tracciato quindi il legame tra crisi climatica, immaginario ambientale e capitalismo resta da studiarne le caratteristiche contemporanee e le sue forme esperibili in pratiche di consumo, feticci e ordini simbolici.

Ci riferiamo, nello specifico, proprio a quelle "condizioni d'esistenza" di cui scrivevano Adorno e Horkheimer, imbrigliate e mistificate nelle pratiche di funzionamento del capitalismo contemporaneo che si trova a vivere un'ambigua situazione. Da un lato esso si presenta come la causa delle principali devastazioni climatiche (la crisi), dall'altro il suo sistema rappresentativo sembra in grado di inglobare alcune delle istanze ambientaliste, proponendo degli ordini materiali e simbolici "salvifici" (i mezzi per fuoriuscire, temporaneamente, dalla sua stessa crisi).

Un esempio diretto del primo caso si esplicita in UltimaGenerazione (collettivo di attivisti per il clima), che tenta di invertire la rotta dell'assetto economico nazionale chiedendo un vero e proprio Fondo di Riparazione da parte dello Stato, finanziato con una estrema tassazione delle persone più ricche. Direttamente dal sito web:

Perché un Fondo Riparazione?

Chiediamo un fondo preventivo e permanente di 20 miliardi di euro sempre pronti ad essere spesi per ripagare i danni da calamità ed eventi climatici estremi. Ovvero, vogliamo che tutte le persone che vedono le proprie strade, le proprie case, i propri raccolti devastati da alluvioni, grandinate, gelate fuori stagione, siccità anomala vengano ripagate di ciò che hanno perso immediatamente.

Vogliamo che questi soldi siano sempre presenti e pronti all'uso. Se cinque miliardi escono, cinque rientrano, entro un mese.

Vogliamo che siano istituiti processi partecipativi così le comunità affette da disastri climatici possano dire come vorrebbero vedere utilizzati gli aiuti economici dallo stato.

Vogliamo che ci siano processi rapidi e veloci per riparare i territori e non che i soldi vengano perduti nella macchina infernale della burocrazia italiana. Inoltre vogliamo che tali fondi vengano ottenuti livellando le ingiustizie sociali: extra-profitti delle industrie fossili, taglio totale dei sussidi pubblici ai combustibili fossili, taglio degli stipendi dei manager delle industrie energivore partecipate dallo stato, taglio degli stipendi della classe politica, taglio delle spese militari.⁶

Tra gli autori contemporanei che maggiormente hanno elaborato degli spunti teorici innovativi sul capitalismo vi è senza dubbio Mark Fisher, il quale aveva ben compreso i meccanismi con cui il capitalismo riesce a mantenersi nel tempo, nonostante le profonde disuguaglianze economiche prodotte.

Con il concetto di *Realismo Capitalista* (2009) tentò di spiegare l'incorporazione dei meccanismi di funzionamento del capitalismo, che non permette di pensare ad alternative, immobilizzando la collettività in un vero e proprio orizzonte cognitivo



⁶ <https://ultima-generazione.com/fondo-riparazione/>. Consultato il giorno 03.02.2024

univoco. Più che un sistema economico, esso è un *ambiente immaginativo* che si nutre di pratiche discorsive e istanze anche esplicitamente critiche su di esso:

I limiti del capitalismo non sono fissati per decreto, ma definiti (e ridefiniti) pragmaticamente, improvvisando (Fisher, 2007, tr.it. 2009: 33).

Fisher fissa questo concetto con l'emblematico periodo che recita "*è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo*". Ebbene la fine del mondo l'abbiamo immaginata e molte persone, per certi versi, la stanno già vivendo.

Nonostante una componente non indifferente dei discorsi che costruiscono il senso comune espliciti la responsabilità diretta del capitalismo⁷ e del suo sistema industriale e produttivo, esso è comunque riuscito a inglobare, almeno parzialmente, una sezione di queste sensibilità, nei suoi risvolti più semplificati ed estetizzati. Non si tratta solamente di evidenziare le chiare pratiche di green washing delle multinazionali (Khorsand., Wang., Ryding., Vignali, 2023) ma, ad un livello più profondo, di comprendere come questa apparente ambivalenza finisca per nutrire il capitalismo stesso ed il suo senso più profondo.

Jean Baudrillard, nell'epocale saggio *Lo scambio simbolico e la morte* sembrava aver ben compreso questo meccanismo di rigenerazione simbolica del capitalismo che, nella contemporaneità, attecchisce semanticamente con ordini di legittimazione anche nella sue crisi ecologico/produttiva. Scriveva a tal proposito che:

Tutta la svolta ecologica degli ultimi anni aveva già introdotto questo processo di rigenerazione mediante la crisi - una crisi [...] d'involuzione del sistema e di riciclaggio della sua identità perduta. Crisi non più della "produzione", ma della "riproduzione" (dove l'impossibilità di capire cosa c'è, in questa crisi, di verità e di simulacro). L'ecologia è la produzione che si resuscita nello spettro della penuria, che ritrova una necessità naturale in cui rinvigorire la legge del valore (Baudrillard, 1976, tr.it: 2022: 47).

In particolare, è possibile osservare nell'esplicitazione dei contenuti a tema ambientalista un modo con cui il capitalismo stesso produce una mistificazione dei rapporti tra persone, in termini di struttura sociale, responsabilità e disuguaglianze.

Quel *soggetto* costruito dalla visione occidentale del mondo sembra subire ora un processo di responsabilizzazione che ipostatizza le dinamiche individuali nei processi rappresentativi e mistifica gli effetti dell'intero sistema economico dato che:

[...] trasformando il riciclo dei rifiuti in una responsabilità «di tutti», la struttura demanda le sue responsabilità ai consumatori, mentre a sua volta si ritira nell'invisibilità. Il soggetto che servirebbe - un soggetto collettivo - non esiste: ma la crisi ambientale, così come tutte le altre crisi globali che stiamo affrontando, richiede che venga costruito. E però l'appello all'intervento etico immediato [...] rinvia continuamente l'emergere di un tale soggetto (Fisher, 2007; tr.it 2009: 129-130).

⁷ Si fa riferimento alle rivendicazioni ambientaliste dei movimenti "più radicali" come Ultima Generazione.

Nella "trasfigurazione" dei valori contemporanei (Maffesoli, 2009), la sensibilità ecologica e, in generale tutte le costellazioni simboliche che si riferiscono alla natura e all'ambiente, offrono un fecondo *bacino semantico* con cui il capitalismo può entrare efficacemente in dialogo, permettendo la costruzione di miti che riguardano il superamento della crisi attraverso la transizione energetica (Crivello, 2015) la proliferazione di merci che inglobano il feticcio di una società green ed ecosostenibile e la produzione di un ordine economico che si ri-afferma nelle pratiche di consumo (Carmagnola e Ferraresi, 1999).

Nell'epoca dell'apocalisse ambientale e del suo carattere emergenziale, del capitalismo come ambiente immaginativo che ridefinisce continuamente i suoi confini e le sue pratiche discorsive, il consumo diviene una pratica di costruzione dell'identità personale (Bauman, 2008).

La consapevolezza sull'impatto ambientale del consumismo ha aperto la strada anche a pratiche critiche verso questi modelli esistenziali (cfr. Russo, Marelli, Angelini, 2022) ma anche a modi con cui i processi di responsabilizzazione hanno potuto attecchire nelle dinamiche della vita quotidiana. Gli scarti strutturali ed economici si traducono, sul piano quotidiano, nell'accesso alle merci *green ed ecosostenibili*, impattando sulle esistenze dei consumatori che, di conseguenza, si riuniscono in nicchie identitarie (cfr. Maffesoli, 2004), producendo tattiche di resistenza (De Certeau, 2010) e conflittualità.

Questo processo, riproducendosi nel concreto accesso ai beni ecosostenibili, crea un processo di de-responsabilizzazione nelle nicchie che possono acquistare tali prodotti e, di contro, colpevolizzazione e auto-biasimo in quei soggetti che, invece, non possono farlo.

Tale dinamica sembra essere funzionale alla logica riproduttiva del capitalismo e dei suoi centri simbolici dato che, imbrigliando le condizioni esistenziali delle persone, esso delegittima e allontana cognitivamente possibilità di pensare a pratiche di approvvigionamento "altre", al di fuori della logica del *consumo* e del rapporto di dominio con *l'ambiente*.

3. Il consumo etico come pratica di trascendimento della crisi umana e ambientale

La vocazione egemonica del Capitolocene costituisce l'unico orizzonte ontologicamente ammissibile, poiché ogni tipo di opposizione a questa pragmatica generale sarebbe considerata priva del benché minimo aggancio alla realtà. Pierre Dardot e Christian Laval (2013) parlano a tal proposito di "la nuova ragione del mondo" (p. i) per spiegare la genealogia del presente. All'interno di essa, le società occidentali costruiscono i loro immaginari come un assemblaggio di tratti e processi che si incardinano tra di loro e che inglobano i soggetti riconfigurati all'interno di un modello di impresa economica. Questo modello suppone che ogni individuo diventi un imprenditore di sé stesso. All'interno delle sofisticate ingegnerie di governance



contemporanee il soggetto imprenditore di sé stesso è eretto sulle pericolanti leve del rischio e dell'adattamento. L'uomo-impresa diventa quindi il corollario materiale di un'entità artificiale all'interno della quale si configura un immaginario della fine del mondo in cui il disastro ambientale coincide con il disastro della civiltà. Questa entità artificiale è curata e trattata come un paziente assai alterabile e del quale occorre monitorare e decodificare ogni espressione sintomale per preservarne la sua salvezza. In questo modo, i mercati pensano, dubitano, sono euforici, crollano, vanno incoraggiati e devono essere guidati verso la buona direzione con la messa in atto di situazioni che richiedono una sapiente semiologia guidata da un animus clinico.

Se i mercati sono accuditi da schiere di analisti e operatori, il soggetto imprenditore di sé stesso rappresenta una cavia per gli appetiti della pratica e della retorica manageriale di fine del mondo e del percorso per uscirne. Questo onnicomprensivo immaginario gestionale incorpora ogni aspetto del vissuto e detta epistemologie che spiegano come essere umano e ambiente devono funzionare e come l'Occidente deve espandersi. All'interno di questo quadro, migliorare le proprie prestazioni significa potenziare l'intero sistema. Ecco, quindi, la svolta umanistica del management contemporaneo che vuole attingere a quei saperi tradizionalmente emarginati dal management "scientifico". Filosofia, letteratura, religione offrono le risorse motivazionali per creare grandi narrazioni in cui assorbire il desiderio di creare sé stessi come persone responsabili delle crisi e dei loro trascendimenti che si esprimono all'interno di grandi narrazioni in cui i piani metastorici e mondani si sormontano e si confondono. In questo orizzonte valoriale il vero uomo-impresa, leader di sé stesso, deve rimanere fedele ad alcuni principi non negoziabili (come ridurre le emissioni di CO₂, praticare in tutti gli aspetti della vita quotidiana principi etici e sostenibili). Tuttavia, il valore supremo da coltivare è quell'oggettività che gli consente di adattarsi ad ogni fenomeno senza perdere di vista i principi fondanti del nuovo ordine del mondo.

All'interno di questo scenario, esistono mercati e beni di consumo che hanno dovuto trovare, con l'aiuto di autorevoli narrazioni globali, una sistemazione semantica. Tra questi rientra il settore dei beni di lusso il cui emblema è rappresentato, nell'immaginario comune, dal diamante. Al fine di fornire un risvolto empirico alle nostre discussioni teoriche, esaminiamo gli aspetti socio-culturali che intrecciano questo tipo di consumi a discorsi e pratiche etiche e sostenibili.

Prendiamo quindi in esame uno studio che riguarda, nello specifico, il settore dei diamanti canadesi che si sono distinti, nel mercato internazionale, grazie ad una certificazione di eticità che rassicura i consumatori garantendo l'applicazione di protocolli di sicurezza nei confronti dei lavoratori in miniera, delle popolazioni indigene (nei cui territori sono state aperte le miniere diamantifere) e la tutela dell'ambiente. Analizziamo quindi come la costruzione di uno "storytelling sui diamanti" determini aspetti nella realtà in cui la sovrapposizione di piani materiali e metastorici consenta di concretizzare un ethos del trascendimento che permetta di andare oltre la crisi umana ed ambientale attuali.

Alla fine degli anni Novanta, attivisti e media iniziarono a discutere su come le risorse naturali potessero diventare una fonte di finanziamento delle guerre



contemporanee (Le Billon, 2006). Tra queste materie prime, i diamanti furono, in particolare, oggetto di un grande dibattito. Nel 1999, la campagna Fatal Transactions introdusse i termini "African conflict diamonds" e "African terrorist diamonds" per trasmettere il messaggio che acquistare diamanti significava uccidere civili appartenenti a gruppi socioeconomici svantaggiati (D'Angelo, 2019). Queste informazioni attribuivano la colpa al capitalismo e alla sua complicità in questi traffici illegali. Pertanto, era responsabilità dei consumatori anticipare tali eventi per non essere etichettati come "consumatori terroristi" (Le Billon, 2006). I diamanti iniziarono quindi ad avere un ruolo nell'influenzare l'orientamento dei consumatori verso le aziende che affermavano di assumere una posizione sostenibile ed etica a lungo termine in relazione agli impatti ambientali e riguardo al trattamento dei gruppi sociali ed economici sfavoriti (Baek, 2010).

Di fronte alla minaccia di perdite finanziarie dovute ai boicottaggi internazionali, l'industria dei diamanti dovette riconoscere il ruolo del commercio delle pietre come fonte di finanziamento dei conflitti. Per evitare l'ulteriore estensione dei boicottaggi, molte multinazionali aderirono a forme di certificazione per limitare il mercato illecito di diamanti. All'interno di questo contesto, le scelte etiche e sostenibili possono essere considerate degli adattamenti morali (Bryant, Goodman 2004) dei consumatori che si allineano a decisioni di acquisto guidate da strategie di marketing capaci sia di collegare determinati prodotti a un'immagine di politica progressista (Banet- Weiser 2012), sia di far percepire i consumatori come boicottatori di sistemi commerciali globali che contribuiscono ad incrementare le ingiustizie sociali e a danneggiare l'ambiente. Questa forma di mercificazione espansiva ha assunto, nei confronti dei soggetti, una specifica forma di contrattualizzazione volontaria che dà, come spiegano Laval e Dardot (2013), la bizzarra illusione che in questo contratto ci sia sempre qualcosa in più che del semplice contratto e che ci sia dietro alla libertà soggettiva qualcosa di diverso dalla libertà soggettiva.

Per quanto riguarda il settore dei diamanti, grazie all'impatto economico positivo dell'industria dei diamanti nei Northwest Territories (NWT) in Canada, dall'inizio degli anni 2000, il governo dei NWT etichetta le pietre estratte nella regione come diamanti etici. In questo modo, il Canada viene pubblicizzato a livello internazionale come l'esportatore di diamanti estratti in assoluta legalità poiché, essendo una nazione esente da guerre civili, non esistono collegamenti tra l'industria mineraria e conflitti. Nello specifico, i diamanti estratti nei NWT hanno una certificazione di eticità, un'incisione al laser sul diamante di una foglia d'acero, simbolo del Canada, e un codice alfanumerico che traccia, attraverso la tecnologia blockchain, il viaggio della pietra dal luogo di estrazione al luogo di vendita. La certificazione dei diamanti canadesi e la possibilità di tracciarli supportano una crescente ideologia di espansione di nuove frontiere minerarie che si impegnano in pratiche commerciali etiche nei settori della gioielleria e dell'elettronica (Schlosser, 2013). Il sistema di tracciabilità e di certificazione dei diamanti è, inoltre, supportato da una narrazione basata su una configurazione ontologica binaria che contrappone i diamanti etici canadesi ai diamanti insanguinati africani (Armano, Joy 2021) e che eleva, invocando una governance mineraria trasparente attraverso l'uso della tracciabilità digitale e



della certificazione etica, le miniere canadesi come “miniere modello” (Calvão et al. 2021).

Dal punto di vista empirico, questo studio prende le mosse da una ricerca etnografica effettuata tra luglio 2020 e settembre 2022 all'interno di due gioiellerie italiane che vendono diamanti canadesi certificati etici. Basandosi su una ricerca sul campo, possiamo mostrare, in una realtà sociale e culturale specifica, come si delinea un ethos del trascendimento attraverso pratiche di consumo etiche. In questo modo possiamo vedere che i gioiellieri e i loro clienti incorporano modelli di educazione dello spirito grazie a cui diventano individui calcolatori ed efficienti. Essi assumono il ruolo di veri e propri “venditori etici attivisti” e “consumatori etici attivisti” (Armano, Joy, 2022a) poiché dichiarano la loro intenzione di impegnarsi in comportamenti di boicottaggio attraverso le loro scelte di vendita e acquisto di gioielli e forme di razionalizzazione etiche del desiderio di possedere un bene di lusso. All'interno di questo “spazio autentico” (Banet- Weiser, 2012) in cui orizzonti metastorici e mondani di mescolano, avviene una destorificazione del negativo (De Martino 2008) che consente alle persone di argomentare come i diamanti estratti in Canada consentano di pensare che le loro vendite e i loro acquisti servano a ridurre le pratiche socioeconomiche illecite legate al commercio dei diamanti, a tutelare i lavoratori in miniera, a contribuire a proteggere popolazioni economicamente povere e a salvaguardare l'ambiente.

La prima gioielleria etica italiana è stata la Gioielleria Belloni a Milano. Il negozio ha una lunga storia che risale al 1926 quando Francesco Belloni, nonno dell'attuale titolare che porta lo stesso nome, decise di aprire un piccolo laboratorio nel centro della città per riparare orologi e gioielli. Dopo tre generazioni, il negozio è oggi nelle mani di Francesco Belloni che, nel 2002, ha iniziato a promuovere campagne di beneficenza nel suo negozio in collaborazione con associazioni che aiutavano i malati di cancro attraverso la vendita di gioielli. Nel 2003, Francesco voleva fare una donazione a Survival International⁸ (un'organizzazione fondata nel 1969 le cui campagne sostengono i diritti umani nei paesi in via di sviluppo). L'organizzazione rifiutò però la sua offerta poiché la donazione arrivava dalla vendita di diamanti. Il gruppo boicottava da anni la Diamond Trading Company e la De Beers in Botswana in quanto le compagnie minerarie avevano sottratto terreni ai Boscimani per aprire miniere di diamanti. Agli inizi degli anni 2000, il gioielliere vendeva solo diamanti africani, ma Survival International gli offrì l'alternativa dei diamanti canadesi estratti nelle miniere di Ekati e Diavik nei NWT. La Gioielleria Belloni iniziò così, dal 2005, a vendere diamanti etici canadesi anche in Italia. Dal 2010, Francesco è anche fornitore di diamanti estratti in Canada per altre gioiellerie in Italia e in Europa. Il suo primo cliente come grossista è stata la gioielleria Righi di Bologna, il cui proprietario, Simone, è rivenditore e designer di gioielli. La motivazione del titolare della gioielleria Righi a offrire diamanti etici canadesi ai clienti proviene dai suoi valori e abitudini personali (è obiettore di coscienza all'uso delle armi e volontario in associazioni che



⁸ <https://www.survivalinternational.org>

aiutano i poveri della sua città). Per tale motivo, egli boicotta la vendita dei diamanti insanguinati.

Attraverso queste due gioiellerie, si sta creando in Italia una sub-cultura di venditori e consumatori attivisti basata su ideali comuni rappresentati da modalità di vendita e acquisto di gioielli etici. Per mettere in luce come venditori e consumatori interpretavano i diamanti canadesi, in questo studio è stato indispensabile capire anche come le persone comprendevano culturalmente i cosiddetti diamanti insanguinati estratti in Africa.

Tutti gli intervistati concepivano il concetto di "eticità" come sinonimo di rispetto verso gli altri e l'ambiente nella vita di tutti i giorni. I comportamenti che non coincidevano con questo atteggiamento dovevano, secondo gli interlocutori, essere modificati al fine di raggiungere un'etica ideale. Sulla base di questa categorizzazione, l'eticità era caratterizzata, per i venditori e i consumatori, da alcuni tratti essenziali e molto chiari che la accostavano ad un rispetto concepito come scopo di vita. Inoltre, la scelta di vendere e comprare diamanti dipendeva molto spesso dal fatto che determinate tecnologie minerarie fossero concettualmente approvate o meno. Nello specifico, i gioiellieri e i consumatori non approvavano le tecniche minerarie non industrializzate (che caratterizzano, per esempio, le miniere artigianali o di piccola scala) poiché le percepivano come forme abusive di scavo.

Tuttavia, questa percezione non si basava su una conoscenza tecnica dettagliata dei metodi minerari, quanto piuttosto sulla loro rappresentazione stereotipata del lavoro in miniera. È interessante notare che entrambe le percezioni dei metodi minerari erano legate agli impatti ambientali che queste modalità estrattive causano e al modo in cui è organizzato il lavoro in miniera. L'approvazione di particolari tecniche minerarie dipendeva, per gli informatori, da tre componenti: (1) la salute e la sicurezza dei minatori e delle comunità che vivono vicino alle miniere; (2) gli impatti che le miniere hanno sul suolo; e (3) l'impatto che le miniere hanno sull'acqua. All'interno di queste categorizzazioni, la tutela delle persone emergeva, per gli interlocutori, in modo più ridondante rispetto alle altre. Infatti, alla domanda su come concepissero le miniere canadesi, gli intervistati immaginavano per lo più l'applicazione di norme attente a tutelare i lavoratori sul posto di lavoro, caratteristica che, secondo le risposte fornite, differenzerebbe le miniere canadesi da quelle africane (Armano, Joy, 2022a).

I diamanti estratti in Canada rappresentano un prodotto di nicchia in Italia. In un certo senso quindi, i gioiellieri potevano enfatizzare una retorica etica che distingueva chiaramente i diamanti canadesi dai diamanti estratti in altre parti del mondo. Inoltre, il fatto di contrapporre costantemente, durante le conversazioni informali tra venditori e clienti nelle gioiellerie, i diamanti canadesi con i diamanti estratti in Africa, alimentava, all'interno della loro narrazione, un panorama geopolitico globale in relazione all'estrazione e al commercio dei diamanti. Pertanto, se nei siti estrattivi canadesi si garantisce l'applicazione di norme attente alle persone e all'ambiente, la retorica sui diamanti estratti in Canada creava tentativi di stabilire collegamenti diretti tra le miniere africane e i luoghi economicamente poveri ma ricchi di risorse naturali, nonché immaginari stereotipati dell'Africa come sinonimo di



violenza e primitivismo (D'Angelo, 2019). In questi paesi classificati economicamente poveri (come alcuni paesi africani e sudamericani) in cui sono presenti miniere artigianali e di piccola scala, i diamanti estratti rischiavano, secondo gli interlocutori, di essere utilizzati come fonti di finanziamento dei conflitti armati (Lacey et al., 2019).

L'interesse dei clienti nell'ascoltare racconti sui diamanti etici si collegava alla bassa conoscenza preliminare dei diamanti, così come delle miniere canadesi e africane, costruita sommariamente soprattutto attraverso la lettura di report online e la visione di film che raccontano le condizioni di lavoro in varie miniere. Durante le interviste, nonostante i tentativi di costruire rappresentazioni stereotipate, i clienti ammettevano infatti che la loro scelta d'acquisto dipendeva quasi unicamente da una fiducia incondizionata in ciò che i gioiellieri raccontavano loro nei punti vendita. I clienti che acquistavano i diamanti canadesi dichiaravano inoltre un timore iniziale di fare una scelta d'acquisto sbagliata che veniva però subito rassicurata dalla narrazione dei gioiellieri. In tal senso è quindi possibile considerare lo storytelling sui diamanti come intriso di un'agency e capace di costruire uno spazio sia materiale che simbolico in cui può esprimersi un ethos del trascendimento.

Tutti gli intervistati paragonavano la vendita e l'acquisto dei diamanti canadesi a un tentativo personale di contribuire a mitigare i numerosi danni causati dallo sfruttamento capitalista e finanziario senza scrupoli che colpisce sia l'ambiente che i gruppi socioeconomici svantaggiati distribuiti in varie parti del mondo. Facendo riferimento a Ernesto De Martino (2008) possiamo categorizzare i danni ambientali e sociali all'interno di ciò che egli chiama il "negativo dell'esistenza" (De Martino 2008). In accordo con lo studioso, qualunque società supera la crisi della presenza solo quando riesce ad andare oltre una situazione dannosa. In questa analisi, tuttavia, l'argomentazione dei gioiellieri e dai consumatori etici raffigurava una crisi onnipresente e radicata in ogni aspetto della vita e delle relazioni. In tal senso quindi, il diamante etico canadese diventava per loro uno strumento fondamentale per smascherare forme dannose di pratiche capitaliste. In questo "universo allarmante" (Banet-Weiser, 2012: 3) il rapporto tra venditori e consumatori etici attivisti con il prodotto di lusso è possibile e si rinforza solo all'interno di una cultura consumistica.

Nota Banet-Weiser come il 21° secolo sia caratterizzato da una fame di tutto ciò che consente alle persone di percepirsi come autentiche, in opposizione alle azioni del capitalismo che è giudicato sfruttatore e quindi inautentico. Seguire un comportamento etico significava quindi, per i gioiellieri e i consumatori, essere autentici nella misura in cui ci si prende cura dell'umanità svantaggiata e dell'ambiente.

Riprendendo il concetto di "spazio autentico" di Banet-Weiser (2012), si può quindi sostenere che all'interno delle due gioiellerie si creava un contesto in cui venivano co-costruite categorie socio-culturali che classificavano e determinavano i ruoli di tutti i soggetti legati al commercio dei diamanti che includevano idealmente non solo i consumatori e i venditori, ma anche ma anche i minatori canadesi e africani. Nello "spazio autentico" del retail sorgevano domande su come i consumatori avrebbero dovuto comportarsi e come i minatori avrebbero dovuto lavorare, nonché su come attuare strategie per porre rimedio allo sfruttamento dei gruppi umani nei paesi



poveri attraverso decisioni di acquisto. In questo panorama era netta la distinzione tra l'Occidente e "l'altro" dove il primo, oltre ad essere l'autore dei danni, veniva rappresentato anche come colui che avrebbe potuto determinare un cambiamento della situazione da esso stesso causata. Nello specifico, l'incontro con "l'altro" avveniva attraverso il diamante etico canadese che creava la percezione per i gioiellieri e i consumatori di esprimere un'autentica eticità. Ciononostante, in accordo con Banet-Weiser (2012), l'autenticità costituisce ancora una volta un valore di marca in quanto si esprime, in Occidente, all'interno di una cultura del brand. Infatti, con il concetto di "cultura del marchio", la studiosa afferma che marketing, prodotti e cittadini siano oggi così strettamente correlati che la cultura del marchio fa da sfondo alla vita quotidiana e struttura l'identità individuale così come le relazioni sociali.

Il racconto dei diamanti etici canadesi, durante l'acquisto del gioiello, era intriso di emotività grazie alla spiegazione di azioni di beneficenza, nonché alla narrazione di comportamenti attenti verso gli altri e l'attenzione all'utilizzo, all'interno delle gioiellerie Belloni e Righi, di fonti rinnovabili. Tutti questi aspetti, uniti al trasporto emotivo-narrativo dei gioiellieri, si relazionavano tra loro all'interno dello "spazio autentico" delle gioiellerie in cui i clienti familiarizzavano con il prodotto e si lasciavano guidare dai venditori verso la loro scelta di acquisto etico. Grazie alla compravendita dei diamanti canadesi si realizza va così, negli animi di venditori e gioiellieri, una sorta di esorcismo collettivo in cui era rappresentata una lotta tra il bene e il male. In questo orizzonte mitico-valoriale comune che consentiva di affrontare il negativo, si tentava quindi di trovare una soluzione alla crisi causata dalla violazione dei diritti umani determinata dall'Occidente. L'obiettivo comune era quindi destoricizzare il negativo (De Martino, 2008) astruendo mentalmente il dato esistenziale che aveva causato la crisi (ad esempio, la violazione dei diritti umani) dal contesto storico-culturale all'interno del quale tale danno era stato vissuto. Nello "spazio autentico" delle gioiellerie la risoluzione della crisi avveniva attraverso l'uso di ideali etici che fornivano un chiaro orientamento ai venditori e ai consumatori durante la compravendita come se quest'ultima fosse un contesto mitico-rituale in cui il valore dell'eticità guidava verso una soluzione del danno. In questo contesto, il racconto del diamante etico canadese consentiva quindi "un'improvvisa presa di coscienza di un chiaro sapere" (De Martino, 2008: 21) in cui l'ethos del trascendimento consentiva di trovare una via d'uscita, un padroneggiamento e una risoluzione della crisi.



Bibliography

Adorno T., Horkheimer M. (1944), *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi, Torino, 2010.

Armano L., Joy A. (2021). *Encoding Values and Practices in Ethical Jewellery Purchasing: A Case History of Italian Ethical Luxury Consumption*. In Gardetti, Miguel Angel and Coste-Manière Ivan. (eds.), *Sustainable Luxury and Jewellery*. Springer, Singapore: 1-20.

Armano L., Joy A. (2022a) *Seller and Consumer Activists in the World of Canadian Diamonds: A Case of Italian Political Consumerism*. In Joy A. (ed.), *The Future of Luxury Brands*. *De Gruyter*, Berlin: 155-168.

Baek Y. M. (2010). To Buy or Not to Buy: Who are Political Consumers? What do they Think and How Do they Participate?. *Political Studies* 58: pp. 1065–1086.

Banet-Weiser S. (2012). *Authentic™ the Politics of Ambivalence in a Brand Culture*. University Press, New York.

Barkemeyer R., Figge F., Hoepner A., Holt D., Kraak, J. M. and Yu, P. S. (2017), "Media coverage of climate change: an international comparison". *Environment and Planning C: Politics and Space*, 35 (6). pp. 1029-1054. ISSN 2399-6544 doi: <https://doi.org/10.1177/0263774X16680818>.

Bataille G. (1955), *Lascaux. La nascita dell'arte*, Abscondita, Milano 2014.

Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2022.

Bauman Z. (2008), *Consumo dunque sono*, Roma-Bari, LaTerza.

Berger P. L., Luckmann T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 2000.

Bollnow O. F. (1941), *Le tonalità emotive*, Casa Editrice Vita e Pensiero, Milano, 2019.

Bryant, R. L., Goodman M. K. (2004). Consuming narratives: The political ecology of "alternative" consumption. *Transactions of the Institute of British Geographers* 29: 344–366.



Linda Armano, Francesco Barbalace, Pier Luca Marzo
La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale

Calvão F., Mcdonald C. E., Bolay M. (2021). Cobalt mining and the corporate outsourcing of responsibility in the Democratic Republic of Congo. *The Extractive Industries and Society* 8(4): 1-10.

Camorrino A., Marzo P.L. (2020), (a cura di), *The Imaginaries of Nature and its Effects on Reality*, Im@go. A Journal of The Social Imaginary n. 15, Milano-Udine: Mimesis, https://cab.unime.it/journals/index.php/IMAGO/issue/viewIssue/223/pdf_17.

Carmagnola F., Ferraresi M. (1999), *Merci di Culto*, Roma, Castelvecchi Editore.

Castoriadis C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano, 2022.

Corbin H. (1958), *L'immaginazione creatrice*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Crivello S. (2015), "Le città nella transizione energetica: per una sociologia delle post-carbon cities", in *Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi*, 2/2015, pp. 289-314, doi: 10.1423/80886.

Crutzen P. J., Stoermer E. F. (2000), *The Anthropocene*, Global Change News Letters.

Curi U., *Creare significa "fare". Alle radici di un antico attributo divino e umano*, in "Corriere della Sera" - 30 Agosto 2013.

D'Angelo L. (2019). *Diamonds. Mining practices and stereotypes in Sierra Leone*. Meltemi, Milan.

Damasio A. R. (1994), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995.

Dardot P., Laval C. (2013). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista..* Derive Approdi, Roma.

De Martino E. (2008). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi Culturali*. Einaudi, Torino.

De Certau M. (2010), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.



Linda Armano, Francesco Barbalace, Pier Luca Marzo
La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale

De Martino E. (1977), *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 2019.

Descola P. (2005), *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001.

Durand G. (1994), *L'immaginario*, Red Edizioni, Como 1996.

Durkheim É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

Ferrara S., *Il salto. Segni, figure, parole: viaggio all'origine dell'immaginazione*, Feltrinelli, Bologna, 2021.

Fisher M. (2007), *Realismo Capitalismo*, Roma: Produzioni Nero, 2009.

Gehlen A. (1940), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.

Gehlen A. (1956), *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, Mimesis, Milano 2016.

Harari Y. N. (2011), *Sapiens. Da animali a dèi*, Bompiani, Milano 2014.

Harvey D. (2014), *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Milano, Feltrinelli.

Khorsand D.B., Wang, X., Ryding, D., Vignali, G. (2023). "Greenwashing in the Fashion Industry: Definitions, Consequences, and the Role of Digital Technologies" in Enabling Consumers to Spot Greenwashing. In: Brandstrup, M., Dana, LP., Ryding, D., Vignali, G., Caratù, M. (eds) *The Garment Economy*. Springer Texts in Business and Economics. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-33302-6_6.

Lacey J. Malakar Y., McCrea R., Moffat K. (2019). Public perceptions of established and emerging mining technologies in Australia. *Resources Policy* 62: 125–135.

Le Billon P. (2006). "Fatal Transactions: Conflict Diamonds and the (Anti)Terrorist Consumer." *Antipode* 38(4): pp. 778–801.

Leroi-Gourhan A. (1945), *Le geste et la parole* (vol. I), Éditions Albin Michel, Paris 1964.

Lowy M. (2021), *Ecosocialismo. Una alternativa radicale alla catastrofe capitalista*, Verona, Ombre Corte.



Linda Armano, Francesco Barbalace, Pier Luca Marzo
La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale

Maffesoli M., (2009), *La Trasfigurazione del politico*, Milano, Bevivino editore.

Maffesoli M. (2004), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo*, Milano, Guerini.

Marx K. (1894), *Il Capitale*, Torino, UTET, 2012.

Marzo P. L., (2019), *La natura immaginaria del sociale*, in Marzo P. L./Mori L. (a cura di),
Le vie sociali dell'immaginario, Mimesis.

McMichael A. J. [et al.], (eds), (2003), *Climate change and human health. Risks and Responses*, Geneva: World Health Organization.

More J. W., (2017), *Capitocene*, Verona, Ombre Corte.

Morin E. (2001), *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

Nakashima, D., Krupnik I., Rubis J.T., (eds), (2018), *Indigenous knowledge for climate change assessment and adaptation*, France, Unesco.

Pianigiani O., (1937), *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Milano, Sonzogno.

Rilke R. M. (1923), *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino, 1978.

Russo V., Marelli S., Angelini A. (a cura di), (2022), *Consumo critico, alimentazione e comunicazione. Valori e comportamenti per un consumo sostenibile*, Milano, Franco Angeli.

Saitō K. (2023), *L'ecosocialismo di Karl Marx*, Roma, Castelvecchi Editore.

Schlosser K. (2013). "Regimes of Ethical Value? Landscape, Race, and Representation in the Canadian Diamond Industry" in *Antipode*, 45(1): 161-179.

Schutz A. (1971), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando Editore, Roma, 1995.

Simmel G. (1890), *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982.



Linda Armano, Francesco Barbalace, Pier Luca Marzo
La capitalizzazione dell'apocalisse ambientale

Simmel G. (1897), *Estetica sociologica*, in Carnevali B.-Pinotti A. (a cura di), *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, Einaudi, Torino, 2020.

Uexküll, J. (1934), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata, 2010.

Waldensfelts B. (2002), *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.



Face à l'apocalypse : Imaginer la ville du futur


Hélène Houdayer

helene.houdayer@univ-montp3.fr

Université Paul-Valéry, Montpellier 3, LEIRIS | Pr. Département de sociologie

Abstract

Facing the apocalypse: Imagine the city of the future



Climate change is one of the major elements of the environmental crisis. It is often understood in terms of global warming and its consequences: rising temperatures, melting glaciers, migrations, loss of biodiversity. We are faced with an imaginary Apocalypse. After presenting the characteristic elements of this catastrophe, we look at the greening of cities as a response: here too we see the dominant images, symbols and language coming to the fore, leading us to speak of a 'culture of plants'. Cities need to think not only about the energy transition, but also about the metamorphosis of their development. Can building a 'natural city' be summed up by greening some of its structures? This is what we will explore through three examples taken from the city of Montpellier, in the south of France, between aesthetics, ecological projects and the imaginary.

Keywords

Apocalypse | Culture Végétale | Incorporation | Tramway | Tour

La crise climatique constitue “une menace existentielle pour toute l’humanité” déclare Joe Biden le mardi 19 septembre 2023 (*Le Monde*, 21 septembre 2023: 12).

“Le combat du siècle” nous annonce Emmanuel Macron, en déplacement dans la ville de Marseille le 16 avril 2023 (*Le Monde*, 19 septembre 2023: 8). Les hommes politiques auraient-ils pris la mesure de ce qu’il est désormais commun d’appeler le “changement climatique”? Emissions de radio, télévision, chercheurs et experts dressent le constat d’un changement climatique dramatique. En nous appuyant sur les grandes lignes proposées par les théories de l’imaginaire, alimentées par le fil médiatique et arguées par les scientifiques, nous présenterons dans un premier temps le monde apocalyptique qui semble nous attendre. Puis nous envisagerons une des réponses sociales pour lutter contre le réchauffement climatique en particulier dans le cadre des villes, relevant d’un imaginaire du végétal. Enfin nous explorerons trois projets soutenus par la ville de Montpellier, en Occitanie (France), qui mettent en avant une culture du végétal.



1. Construction des imaginaires apocalyptiques : exemple emblématique du climat

Le dérèglement climatique est considéré comme un grand danger par la plupart des spécialistes, qu’ils soient experts dans le climat à l’instar du GIEC (Groupe d’experts intergouvernemental sur l’évolution du climat), écrivains, anthropologues, journalistes¹ ou simples citoyens. Le changement climatique que nous connaissons aujourd’hui est appréhendé sous l’angle du réchauffement qui équivaut à un cataclysme.

La DRIAS (Donner accès aux scénarios climatiques Régionalisés français pour l’Impact et l’Adaptation de nos Sociétés et environnement) prévoit une augmentation de la température de 2 °C en 2040 et si nos habitudes ne changent pas, ce seront +7 °C en 2100. Dans cet univers les canicules seront la norme². La famine sévira, la forêt amazonienne deviendra une savane, la biodiversité détruite par l’élevage et l’agriculture intensive. Des millions de réfugiés afflueront partout dans le monde, les épidémies seront communes.

1.1 Un monde apocalyptique

La fin du monde a déjà été soulignée par des penseurs de la société, tels Günther Anders ou encore Hans Jonas. Le cinéma, grâce à ses effets spectaculaires ne cesse de nous montrer des issues tragiques du développement des humains. Citons des films de sciences fictions, *Blade Runner*, *Mad Max*, des sagas telles *Labyrinthe* ou

¹ Nous avons choisi d’utiliser le journal *Le Monde*, 1^{er} média appartenant à une classe sociale supérieure à moyenne, afin de montrer que la question climatique est appréhendée, malgré un niveau d’éducation élevé, dans un langage et des images faisant appel à la peur d’une apocalypse prochaine.

² <http://www.drias-climat.fr/> site consulté le 20/09/2023.

encore des adaptations récurrentes de la *Planète des singes*, mettant en scène l'écroulement des sociétés. Le cinéma nous invite à une sociologie de la réception critique de ses œuvres que nous trouvons chez des auteurs tels Pierre Sorlin (2015), questionnant les représentations spectaculaires du cinéma comme force vive de la consommation. Les images sont ainsi porteuses d'émotions qui rendent d'autant plus crédibles les réalités et les représentations sociales mises en œuvre. Derrière les scénarios catastrophes, nous sont décrites, « la tension entre la volonté de faire art et l'ambition de toucher le plus grand nombre »³. Ainsi au-delà d'un divertissement de masse, les films et séries de fiction proposent des visions critiques de nos sociétés quant à leur avenir. Ce sont les sentiments émanant des écrans qui trouvent un support pour penser l'apocalypse.

Du côté scientifique, La revue *Science* nous prévient : "les espèces vivant dans les océans pourraient se trouver décimées d'ici à 2300"⁴. Un tiers des arbres de la planète est menacé d'extinction. "Le changement climatique anthropique pourrait-il entraîner l'effondrement de la société mondiale, voire l'extinction de l'humanité ?", comme l'affirme un collectif de chercheurs de l'Australian National University (ANU)⁵.

Cet effondrement est aussi attesté par les chiffres qui font figure de preuves. La revue *Nature* évoque quinze mille nouvelles transmissions interspèces d'ici 2070 :

Accounting for geographical opportunity and phylogenetic compatibility, we project that a total of 316,426 ($\pm 1,719$) first encounters in RCP 2.6 would lead to 15,311 new sharing events (± 140)—that is, a minimum of at least ~15,000 cross-species transmission events of at least one new virus (but potentially many more) between a pair of naive host species" (*Nature*, 2022: 557)⁶.

Cette apocalypse est représentée par des images mentales s'articulant autour de symboles. Nous partirons de ceux analysés par Gaston Bachelard autour des éléments cosmiques. Cependant nous ne sommes plus dans la rêverie décrite par l'auteur, mais dans ce qui ressemblerait à un cauchemar. Le feu est cet élément qui va consumer la planète. Il n'est plus un simple composant. Il nous introduit à la figure de l'apocalypse en insistant sur la part émotionnelle et sensible qui émane du vocabulaire ("été meurtrier", "dévorer par le feu", "ravage", "perte"⁷) et des métaphores employées, engendrant la peur chez les uns et l'action chez les autres. Ainsi, certains groupes de la société, les survivalistes, ont opté pour des modes de vie alternatifs. Ils se préparent activement à l'"effondrement" de la société en

³ Marie Jaisson à propos de l'œuvre de Yann Darré (2006: 122).

⁴ Penn L., Deutsch J., "Avoiding ocean mass extinction from climate warming", *Science*, 28 Apr 2022, Vol 376: 524-52. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.abe9039> consulté le 1 octobre 2023.

⁵ Kemp L. Et al. (2022), "Climate Endgame: Exploring catastrophic climate change scenarios", *PNAS*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, vol. 119, n°34. <https://doi.org/10.1073/pnas.2108146119>. Site consulté le 7 octobre 2023.

⁶ Carlson, C.J., Albery, G.F., Merow, C. et al. (2002), "Climate change increases cross-species viral transmission risk", *Nature* 607, 555-562. <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04788-w> site consulté le 20/09/2023.

⁷ Nicolas Truong est journaliste au journal *Le Monde* et responsable de la section débat et idées. Il nous propose de "Penser et agir dans un monde en feu", *Le Monde*, 23 septembre 2022.



réfléchissant aux éléments nécessaires à leur survie, par exemple stocker des vivres, savoir allumer un feu mais aussi pouvoir se défendre lorsqu'ils seront face à des adversaires dans le besoin (Vidal, 2022). Dans ces conditions la violence sera coutumière et il faudra la réguler. Ce courant qui s'est doté d'un salon⁸ (où l'on y trouve des couteliers, des articles de camping...) est fortement critiqué pour son individualisme (la survie de soi avant celle de la société) et ses discours patriarcaux.

De plus le regard porté sur la nature est d'ordre conflictuel : vivre en autonomie revient à lutter contre les éléments naturels. Le survivaliste n'est pas un aventurier mais un guerrier qui nous rappelle l'archétype du glaive, symbolisant la lutte. En effet la nature qui leur sert de refuge possède aussi ses dangers auxquels les survivalistes doivent se préparer. Ce mouvement participe donc à un regard porteur d'angoisses contagieuses quant aux conséquences des différentes crises (énergies, guerres, environnement, épidémies) qui affectent la planète.

1.2 Un cosmos perturbé

Le feu décrit précédemment vient s'opposer aux autres éléments composant notre univers : eau, air, terre. Le journal *Le Monde* en date du 18 juillet 2022 titre : "La France sous la canicule : 15 départements en vigilance rouge", "une apocalypse de chaleur" prévue lundi⁹.

Ce feu destructeur se répand sur les autres éléments. Citons, par contraste, l'image emblématique des glaciers, associés à des "châteaux d'eau" et dont dépend notre futur. Futur apocalyptique causé par un "cercle vicieux", "inquiétant", introduisant la perspective "d'un point de non-retour [...] suite à des observations sur le terrain, pires que les pires modèles de prévisions de nos modèles mathématiques [...] un point de bascule [...] un phénomène irréversible de déstabilisation de ces calottes polaires [...] [avec des conséquences absolument désastreuses" qu'on ne pourra pas contrôler. L'on notera ici le vocable de la catastrophe employé par l'experte, Mme Sevestre¹⁰.

Autre symbole récurrent pour rendre compte du réchauffement climatique : le rouge, celui de la vigilance, de la canicule, du feu, du sang des victimes. Les métaphores sont nombreuses : "journée brulante", "nuit torride". "La planète bleue rougeois" peut-on lire dans le dernier essai de Peter Sloterdijk (2023). Nous sommes bien face à un futur qui se décline sous l'archétype de la couleur ambivalente du rouge, associée aux émotions fortes et passionnelles. Des récits l'étayent : "L'espace d'un été, le monde a basculé. Aucun coin de terre n'a échappé à sa saison en enfer. Chacun a pu ressentir le désastre au bord du balcon, percevoir l'apocalypse au bout du jardin, connaître la suffocation sur les routes en goudron"¹¹.

⁸ <https://survival-expo.com/> site consulté le 12 octobre 2023.

⁹ "La France sous la canicule : 15 départements en vigilance rouge, « une apocalypse de chaleur » prévue lundi", *Le Monde*, 18 juillet 2022.

¹⁰ Heidi Sevestre est glaciologue. Elle œuvre pour la protection des régions polaires. *Le monde*, 8 septembre 2023 : 23.

¹¹ Nicolas truong, *Opus cit.*



Du côté de l'air, nous sommes face à "une potion diabolique"¹², l'ozone, un gaz possédant un important pouvoir oxydant. Celui-ci affecte la qualité de l'air et la santé (*Le Monde*, 8 septembre, 2023: 10). L'ozone est considéré comme un polluant qui nous éloigne d'un monde habitable pour tous, un "monde en ébullition" pour reprendre une des métamorphoses de l'eau.

L'Apocalypse ce sont aussi des terres craquelées. Les images et les discours sont dramatiques car ils prédisent le désastre. Le langage vient ainsi structurer notre pensée: "Effondrement climatique", "litanie d'événements extrêmes comme un avant-goût des décennies futures" (*le Monde*, 8 septembre 2023: 8). Les images mentales avancées sont celles de "chapes" ou de "dômes de chaleur" mais aussi des "cygnes noirs"¹³ en référence à des phénomènes peu probables, mais susceptibles d'engendrer des conséquences catastrophiques.

Pour y faire face les sociétés se doivent de réagir, tant du point de vue matériel que symbolique. C'est en partie ce que nous montrent les projets bâtis autour de la nature en ville, entre édification de structures écologiques végétales et adaptation au changement climatique. La ville voit rouge et doit se mettre au vert ! Nous venons de le voir, la structure symbolique de la crise climatique sous-tend l'idée d'une faillite de l'humanité à laquelle nous ne pourrions échapper, un chaos irréversible devant guider les recherches et les projets sociétaux. Un nouvel imaginaire se dessine dont les villes sont particulièrement représentatives.



2. L'Esthétisation des villes comme projet social et environnemental

Si le feu est régulièrement associé à la disparition, sa puissance destructrice est aussi inséparable de sa puissance créatrice. On peut ainsi songer que la société puisse, tel le phénix, renaître de ses cendres. A la violence du feu, il est possible de lui opposer la douceur pacifique du végétal, qui là encore, d'une certaine manière renaît après avoir été consommé (épuisement des ressources et perte de biodiversité).

Rêvant d'un autre monde, de nouvelles utopies apparaissent portées par la ville.

La société idéale¹⁴ trouve avec la nature une manière de se régénérer. La nature en ville débute au XVI^e siècle, lorsque les rois de France quittent les campagnes pour les villes. Le végétal représente alors un embellissement de la ville. Par la suite les espaces verts seront considérés comme des infrastructures qui viennent compléter les autres équipements urbains. Avec l'avènement du développement durable dans les années 1970, les végétaux sont désormais envisagés comme des fondements de

¹² Lorenzo Labrador est chercheur à l'organisation météorologique mondiale.

¹³ Le cygne est un des plus grands oiseaux. Il est le symbole de l'amour, la plupart du temps représenté sous la couleur du blanc, synonyme de pureté. Un cygne noir fait donc l'effet d'une inversion de notre rapport à l'image. Par ailleurs, Nassim Nicholas Taleb a élaboré la théorie du cygne noir qui consiste à rechercher des événements à risque dans l'actualité : Taleb N. (2010), *Le cygne noir : La puissance de l'imprévisible*, Paris, Les Belles Lettres.

¹⁴ Le concept est forgé par Thomas More en 1516.

l'aménagement urbain, en raison de leurs vertus esthétiques mais aussi sanitaires, sociales puis écologiques. Aujourd'hui la végétalisation des villes est perçue comme la clé pour lutter contre le réchauffement climatique. "La nature" devient une arme pour sortir de la crise, elle appartient au régime diurne de l'imaginaire. Elle possède ses archétypes avec ses héros que sont les arbres et les plantes. La durabilité urbaine (Hajek, Hammam, Lévy, 2015) se traduit par des projets d'écologisation des villes. Le végétal remplit des fonctions dés-intoxicantes par l'absorption des gaz à effet de serre. Bien souvent, la création d'îlots de fraîcheur répond aux îlots de chaleur urbains.

Les "idées pour retarder la fin du monde" pour reprendre la formule d'Ailton Krenak¹⁵, si elles apparaissent nombreuses, partent de l'envie de raconter un autre récit, plus enthousiaste, en suivant un imaginaire moins effrayant, orienté certes par la transition écologique, mais renouant avec une pensée "indigène", au sein de laquelle tous les vivants sont liés entre eux et au cosmos, grâce à la présence d'éléments naturels, faisant figures de conducteurs. Cette perspective reste triviale car elle permet à une nouvelle économie dite "verte" de s'imposer. Elle parie sur les modèles et les objets proposés par la transition écologique (énergies renouvelables, transports, objets connectés, urbanisation, agriculture hydroponique) étayée par les images portées par le végétal.



2.1 Retour sur la ville utopique

226

Le "droit à la ville" développé par Henri Lefebvre serait-il en train de renaître derrière les enjeux du changement climatique : exiger une ville soutenable, où il ferait bon vivre, dotée de qualités esthétiques et sanitaires où règnerait la socialité ?

L'utopie urbaine s'envisage toujours comme un lieu à repenser et à reconstruire pour répondre aux attentes sociales et économiques. C'est ce qui anime la société de la fin du XVIII^e siècle qui souhaite lutter contre les méfaits de l'industrie : odeurs, pollutions, manque d'hygiène, bâtiments grisâtres font de la ville industrielle un lieu malsain qui demande à être repensé non seulement en termes d'urbanisme, mais aussi social, en proposant aux ouvriers des villes un cadre plus confortable. Ce sera le sujet des réflexions menées en France par Charles Fourier autour du Phalanstère en 1833, ou encore par Jean-Baptiste Godin avec le Familistère. La ville idéale établit une rencontre harmonieuse entre travail, loisir et santé s'inspirant des mouvements de "réforme de la vie" (retour vers une nature bienfaitrice). Ainsi sont promues des pratiques de santé parmi lesquelles nous retrouvons les cités-jardins, plus tard les maisons pavillonnaires entourées de nature qui contribueront par la suite à l'étalement urbain. Parmi les rêves portés par les urbanistes, la nature en ville célèbre l'harmonie sociale. La nature devient une ressource précieuse qu'il s'agit de défendre. La société s'éveille à l'écologie au cours des années 1970. L'urbanisation croissante est problématique et impose de repenser les modes de vie. Le concept de

¹⁵ Ailton Krenak est un des leaders des luttes autochtones au Brésil. Ailton Krenak, (2020), *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, Dehors.

développement durable¹⁶ va alors devenir un enjeu politique majeur : concilier écologie, santé et économique. La “ville durable” constitue désormais une nouvelle utopie (Jollivet, 2001). Les images soutenues renvoient aux idées de “ville verte” ou encore de “ville écologique” afin d’insister sur les modalités d’un urbanisme devant prendre en considération la croissance démographique et son impact négatif en termes de consommations d’énergies et de pollutions, mais aussi de gaspillages. Les années 1990 sont marquées en France par la crise du logement qui accentue les inégalités sociales et spatiales. L’étalement urbain se poursuit accompagné d’une fragmentation de l’espace (Lussault, 2007) dont font partie les mouvements de gentrification, formes d’embourgeoisement des quartiers (Stébé et Marchal, 2018).

Dans ce contexte la ville se doit d’évoluer.

Dans les années 1990 le terme de *smart-city* émerge aux Etats-Unis : l’intelligence artificielle pourrait contribuer à améliorer la gestion des grands réseaux urbains impactant fortement l’environnement (pollution, bruit, embouteillages, gestion du trafic et gaspillage des ressources associées au développement des villes). La ville connectée doit servir la ville durable. Les questions relatives aux usages des données, à la participation des citoyens, au rôle de l’architecture face au “désir de nature”, permettent de penser la gouvernance des villes. Ces dernières doivent offrir une qualité de vie représentée, en particulier par la présence d’espaces verts de proximité, envisagés comme des zones de contact entre le bâti et les habitants. Alors que la ville a pu être analysée comme un rejet de la ruralité (Sansot, 1971), la “nature en ville” ou encore “la ville verte” restent un modèle consensuel, qui apparaît comme un renouvellement permanent parmi les projets des urbanistes.

Derrière le concept de ville verte se cachent les images du vivre-ensemble et du respect de l’environnement. La ville de demain est celle qui lutte contre le réchauffement climatique. Non seulement elle propose des espaces verts accueillant la biodiversité mais ces modes de transport, son énergie et ses logements visent la réduction de l’empreinte carbone. Les villes s’investissent de trames vertes prolongeant le rêve d’une “ville nature”, que l’on retrouve d’un point de vue historique avec les cités-jardins du début du XX^e siècle (Champeaux, 2007) et aujourd’hui avec les jardins partagés. Le végétal représente des vertus esthétiques (ornement), sanitaires (air décarboné par les arbres), sociales (rencontres), gages de santé sociale. Ainsi le verdissement des villes ou encore l’écologisation des systèmes urbains s’imposent. La question semble pourtant s’attacher aux dimensions purement symboliques d’une nature devant accompagner l’évolution des villes, en amont des inquiétudes climatiques. La décennie suivante va tenter de dépasser l’idée d’une simple végétalisation des villes pour proposer un modèle plus résilient incluant les comportements des usagers. Les “villes inclusives” (ou participatives) sont portées par les nouvelles technologies de l’information et de la communication.

Ce sera le projet d’une nouvelle utopie : la ville intelligente.

Développée vers les années 2008, la ville intelligente vise à concilier une qualité de vie urbaine avec des enjeux environnementaux. Pour cela il s’agit d’optimiser les



¹⁶ Concept introduit par Dennis Meadows, lors d’un rapport collectif, *Limits to Growth* en 1972.

ressources et les infrastructures techniques, notamment numériques. Certains groupes, tels IBM à Montpellier ou CISCO à San Francisco, vont tenter de mettre en œuvre ce nouvel "idéal réalisateur" (Picon, 2013). Les nouvelles technologies de l'information et de la communication ont pu s'emparer des villes à des fins souvent capitalistes (promotions immobilières, lignes de transports). Néanmoins l'usage des données est censée induire des pratiques collaboratives de la part des habitants (échanges d'avis et de renseignements, partage d'informations) permettant de ne pas penser la ville intelligente seulement sous l'angle commercial (Townsend, 2013).

Les résurgences de cette ville intelligente se voient à travers des services basés sur des algorithmes, tels Airbnb et Uber, en relation avec la montée en puissance des smartphones. Voulu selon un principe collaboratif et participatif (Pisani, 2015) la ville intelligente se trouve confrontée désormais aux problèmes liés aux usages des données, perçues davantage comme un contrôle de l'espace public, qu'un respect du cadre social et environnemental (Picon, 2022). Par ailleurs les images et discours de verdure plébiscités par la ville ont souvent pour objectif "l'acceptabilité sociale" (Desponds et Nappi-Choulet, 2018) ce qui permet de ne pas remettre en cause la gouvernance urbaine.



2.2 Une culture végétale

En considérant le monde telle une marchandise, nous avons désenchanté notre quotidien. Nos modes de vie ont progressivement déshumanisé notre rapport à l'alimentation, aux pratiques et aux autres vivants. C'est bien le mode d'habitabilité de la terre promu par les occidentaux qui conduit à la perspective d'une "fin du monde", dont le changement climatique constitue une des manifestations les plus tangibles. Perçu comme un réchauffement, les politiques de la ville misent désormais sur des "îlots de fraîcheur", répondant aux "îlots de chaleur" urbaine. La nature est alors censée compenser les dégâts causés par le mode de vie urbain. Les végétaux s'insèrent dans la lutte contre les températures extrêmes enregistrées dans les villes, qui ne parviennent pas à redescendre, y compris la nuit. L'idée consiste à remplacer des matériaux imperméables emmagasinant la chaleur et la restituant la nuit (béton, pierre) par des sols végétalisés. Ces îlots de fraîcheur, métaphores des oasis, sont formés par des plantes, des arbres et bien souvent des points d'eau. Nous y retrouvons souvent les éléments d'une ville connectée : des puces et des capteurs mesurent les températures et les niveaux de pollution. La biodiversité peut s'intégrer au sein des espaces verts grâce à l'amélioration de la structure des sols. Par ailleurs, une agriculture dite "régénérative"¹⁷ doit aussi pouvoir y trouver une place, plus proche des citoyens et de leurs besoins. Il s'agit là d'une gouvernance urbaine propre aux villes contemporaines se voulant innovantes et intelligentes, face aux objectifs de durabilité. Les villes doivent penser non seulement la transition énergétique mais aussi envisager une métamorphose de leur aménagement de manière à être plus

¹⁷ Le principe de cette agriculture consiste à renforcer la qualité des sols de manière à les rendre fertiles. Cela implique d'augmenter la biodiversité des sols : limiter leur retournement, les couvrir, supprimer les intrants chimiques.

“supportables”. Ainsi la végétalisation doit s’inviter partout dans la ville et sous toutes ses formes. C’est l’occasion de proposer des projets esthétiques en misant sur l’attrait d’un imaginaire du vert, réanimant les utopies précédentes. Cependant ce n’est pas simplement la ville verte et végétale, il s’agit d’entrer au sein d’une culture végétale promue par la ville sensible. Ainsi il est possible de passer de la ville sensorielle, celle que l’on voit et ressent par ses sens, à l’idée d’une ville accessible par le biais d’une technologie capable de vous dire en direct là où il faut se rendre pour se promener, là où il vaut mieux habiter, inaugurant une nouvelle forme de sensibilité aux contenus de la ville. Cette dernière fait désormais sens par son expérimentation pratique mais aussi technique. Les habitants deviennent ainsi plus réceptifs à l’architecture et aux ornements de la ville.

Les arbres doivent être considérés comme des “infrastructures urbaines” et non plus comme du mobilier urbain. Le verdissement procure des perceptions positives de la ville, embellie et dynamique, à l’image du végétal, symbole de luxuriance, de gratuité, de générosité. Les images de verdure sont autant de données visuelles qui permettent de penser les formes de la ville. Les espaces verts facilitent les relations sociales en usant de leurs qualités naturantes : la simplicité, la tranquillité, l’apaisement, l’écoute, l’attention, l’authenticité sont autant de caractéristiques prêtées à la nature mais réputées aussi favorables au lien social. C’est ainsi que l’image acquiert son statut anthropologique (Belting, 2004). Les images ont ce pouvoir de transformer nos perceptions sensibles en représentations douées de significations (Péquignot, 2006). Les espaces verts sont une marque visible de la végétalisation en ville. Ils constituent aussi bien un gage de qualité de vie, que de santé et de bien-être individualisé et collectif. Végétaliser les toits, épaissir les façades des immeubles, arborer les centres commerciaux, penser les arbres comme de véritables climatiseurs, aménager des trames vertes au sein des villes : tout peut et doit se penser à travers le prisme du végétal, qui, s’il est devenu un argument politique, trouve une efficacité dans l’expression d’une joie de vivre des habitants au contact du végétal.

Paris, historiquement minérale, doit verdir à tout prix [...] La végétalisation de la ville doit changer d’échelle”, insiste la maire, Mme Hidalgo (*Le Monde*, 3 juin, 2023). 300 hectares sont prévus par le nouveau plan d’aménagement urbain présenté en juin 2023. “A l’échelle de la parcelle, il faut végétaliser partout où c’est possible, insistent les élus : dans les cours, sur les toits, dans les écoles, en façade. Au-delà de 150 m² de terrain, un pourcentage minimal de pleine terre est exigé. Pour les terrains de plus de 5 000 m², le vert occupera 65 % de la surface (*Le Monde*, 3 juin, 2023).

Cette gouvernance par le vert est cependant insuffisante pour saisir l’attrait engendré par le végétal. La végétalisation des villes est susceptible de déclencher un comportement pro-environnemental s’inscrivant au sein de normes sociales (la transition écologique, le tri et le recyclage). Il s’agit de participer à cette nature, de la vivre, et pas simplement de la penser comme le suggèrent les projets urbains, entre esthétisation, écologisation des infrastructures et aménagement urbain.



2.2 Incorporer le végétal

L'aménagement urbain constitue un enjeu afin de se réappropriier la ville. Cette dernière est un lieu d'échanges et de convivialité, voire d'hospitalité. Les villes produisent des images collectives que les habitants se réapproprient de façon continue. Ainsi les images s'enchaînent et se répondent (Belting, 2004) : santé, vitalité, beauté constituent des données sensibles que nous incorporons sous l'effet des images que nous produisons. Notre sensibilité est recherchée et renforcée dans les lieux de la socialité : jardins mais aussi restaurants, commerces, habitat.

Quelles sont les formes du vivre-ensemble proposées par ce nouvel imaginaire végétal ?

Rencontres et partages dans les espaces verts forment les contours d'une socialisation par l'espace. Nous sommes "dans" la nature (Moscovici, 2001), parmi les autres (Sansot, 2009). Depuis le début du siècle, les jardins familiaux ou ouvriers renaissent. Ils sont gérés en commun par des groupes d'habitants. Ces espaces connaissent un succès tel que toutes les demandes ne sont pas satisfaites, engendrant des listes d'attente. Ils prennent la forme "d'imaginaires heureux" : le potager, le jardinage, les fruits et légumes où s'invitent la poésie, la lenteur. Ce sont des espaces sources d'expression, d'imagination et de création. Le vert devient une forme de nourriture spirituelle, sociale et sanitaire. A la manière du mangeur, les bienfaits contenus dans le végétal sont incorporés. Les végétaux nous permettent de développer des émotions positives sources de plaisirs (Houdayer, 2016), de type hédoniste mais aussi eudémonique¹⁸ par le sentiment d'utilité libéré, en faveur d'un "bien vivre et d'un bien agir" (Guibet Lafaye, 2007: 2).

Par analogie avec l'incorporation des aliments, au cours de laquelle nous "avalons" leurs qualités nutritives, ce sont aussi les dimensions sociales, plus précisément relationnelles et symboliques auxquelles il faut songer.

La végétalisation des espaces s'insère dans une pensée héritée de Claude Lévi-Strauss au sein de laquelle ce qui est "bon à manger" l'est aussi, parce que "bon à penser" (Lévi-Strauss, 1962: 132). La perception sensible de l'environnement s'inscrit dans un imaginaire d'une vie quotidienne ordonnée autour de l'éthique et de l'esthétique (Maffesoli, 2007), du bon, du beau et du sain. De sorte que le végétal s'incorpore en chacun. Si le réchauffement climatique s'articule autour des schèmes du "dramatiser", nous retrouvons avec le végétal les schèmes de "l'avalage" et de "l'inclure". Nous sommes face à un principe de "magie sympathique" (Fischler, 1994) qui stimule un nouvel imaginaire diurne.

Les rêveries se conçoivent dans la forêt, parmi les arbres et le bruit des feuilles. Introduire des arbres en ville dans des parcs, des jardins, le long des allées, c'est proposer à cette forme de romantisme de se manifester. Nous avons ainsi un "rapport vivant à l'image".



¹⁸ L'eudémonisme se démarque par la recherche de valeurs éthiques, par exemple, donner un sens à la vie sur le long terme.



Cette culture du végétal nous introduit dans la créativité onirique qui organise le rapport au monde extérieur. Poésie et créativité constituent des ressources qui ont autant de valeur, que la régulation des ressources naturelles. La présence physique (sensible) du végétal s'enracine dans le psychisme de chacun prenant la forme d'un archétype, procurant abri et sécurité. Les structures mobilisées de la terre et de l'eau, en particulier, s'imposent pour bâtir ce nouvel imaginaire social. C'est bien dans l'interaction entre le social et l'environnement que peuvent naître de nouvelles dynamiques. Nous y retrouvons le trajet anthropologique établi par Gilbert Durand : va et vient incessant entre l'intimité contenue par des images sensibles, l'enthousiasme des corps au contact des éléments composant la nature en ville et source de socialité. Ainsi se forment des "territoires existentiels" (Mons et al., 2017).

Nous expérimentons la ville par "l'épreuve des sens" (La Rocca, 2023). Les formes urbaines se mêlent dans la ville pour donner naissance à des sentiments et des émotions positives. Bâtiments, transports, rues, parvis, commerces relèvent aussi d'une sensibilité commune aux parcs et jardins. Nous sommes en présence d'une "relation affective" à la ville (Le Breton, 2006). L'architecture mais aussi la mobilité propre à la ville et ses espaces donnent naissance à une ambiance qui résonne en chacun et affecte ses dispositions.

Cet imaginaire est le résultat d'une réactualisation incessante concernant la nature en ville ou comment penser l'harmonie entre culture et nature. Le désir du végétal est le propre de l'habiter en ville car il est pétri de symboles, d'images et de récits positifs quant aux bénéfiques issus des végétaux. Néanmoins il faut s'interroger sur cette dimension quelque peu chimérique. Les jardins potagers peuvent être affectés par la pollution des villes, le foncier laisse peu de perspectives quant au partage des terres entre promoteurs immobiliers et jardiniers du dimanche. Mais le plus problématique concernant cette vision du végétal en ville concerne des éléments de justice sociale. La propagation des images et des bienfaits de la nature en ville demeure un argument sur lequel s'appuie la promotion des écoquartiers, qui nécessitent des aménagements coûteux qui se répercutent sur les loyers en particulier. Ainsi l'accessibilité à des logements verts reste dépendant des revenus, tandis que des parties de la ville sont fatalement délaissées. Ainsi il devient possible de cartographier les quartiers de la ville selon le schéma revenus/présence de la nature. Cette dernière fait office d'arbitre entre les différentes catégories sociales.

Nous allons voir dans la suite de l'article des projets d'urbanisation menés par la ville de Montpellier, en tant que mise en œuvre de cet imaginaire urbain.

3. Un exemple : la ville de Montpellier

Les villes sont devenues des lieux portés par des images qui font d'elles des "vitrines" de villes intelligentes car connectées et durables. En 2016, l'ONU propose son nouveau programme pour les villes¹⁹ : mieux utiliser les outils numériques, les

¹⁹ ONU, *Nouveau Programme Pour les Villes, Habitat III*, Quito, 17-20 octobre 2016.

énergies et technologies propres, afin de permettre aux habitants des choix plus respectueux, satisfaisant l'environnement naturel, l'économie et la santé. Cependant, les projets de développement urbain dépassent les fonctions biophysiques, esthétiques et sociales attribuées aux végétaux, pour songer à la valorisation immobilière induite et à la commercialisation attenante. C'est le cas dans la ville de Montpellier, située dans la région Occitanie, Sud-Est de la France. L'imaginaire mis en œuvre participe de la culture végétale présentée ainsi que des choix dans l'urbanisation et les transports (vignette Crit Air, tramway gratuit pour les habitants de la Métropole).

Les projets de la ville doivent obtenir l'aval des habitants tout en correspondant aux nouvelles perspectives introduites par la végétalisation des villes. Cela se retrouve au niveau des formes d'urbanisme proposées et des infrastructures associées. Permettre aux sentiments de se développer et se laisser envahir par les émotions, dans un idéal d'harmonie entre soi et les éléments naturels, entrent également dans l'idée de rendre la ville plus humaine, plus proche des préoccupations sociales. Cette perspective se situe dans le sillage des théories proposées par Didi-Huberman (2024), notamment celle de "émotionnalité implantée" : nos sociétés semblent dirigées par les émotions qui règnent en maître.

De sorte qu'elles sont sans arrêt réutilisées à des fins commerciales. Les individus se laissent diriger par les relations esthétiques contenues dans les images, ce qui pose problème à l'auteur : transformer les émotions en "choses implantées" de manière idéologique. Didi-Huberman dénonce une parole publique manipulée à des fins politiques et commerciales. Ainsi peut-on songer dans les exemples que nous présentons (restauration de la place de la comédie, design du tramway, architecture des tours) à des représentations végétales exacerbées par les images de verdure.

Nous serions en présence de formes de *green-washing* imposées à la ville et à ses habitants, sans qu'ils en aient vraiment conscience.

3.1 L'aménagement de la comédie

La Comédie est une des places centrales du cœur historique de la ville. Elle a été créée en 1753. Elle est ornée d'une fontaine sculptée dans le marbre (Les trois Grâces) datant de 1776. La place doit son nom aux nombreux théâtres qui l'entouraient à l'époque. Elle est actuellement l'objet d'une rénovation afin de répondre à des enjeux patrimoniaux, tout en s'appuyant sur une perspective sociale et environnementale propre à la végétalisation des villes. Le projet se veut esthétique : embellir la place en lui redonnant de l'éclat, et éthique : répondre à un impératif écologique de lutte contre le réchauffement climatique. Montpellier demeure ainsi parmi les villes où il fait "bon vivre" : 32^e au classement national et 1^{ère} ville étudiante.

Des bacs végétalisés seront déposés tout autour de la place afin d'assurer une continuité avec l'esplanade actuelle, dont la végétalisation déjà en place (parterres et platanes), sera renforcée. Augmenter la présence du végétal c'est prolonger sa présence au-delà de l'aire géographique existante, figurant un pont entre des



espaces. Un continuum ciel, eau, sols et végétaux nous est proposé afin d'effacer les lignes de démarcation de la ville avec l'univers (Fig. 1). Nous pouvons constater que l'image nous introduit à la rêverie par les éléments naturels, censés gommer un sol néanmoins minéral. Nous y retrouvons la poésie propre à la nature en ville.

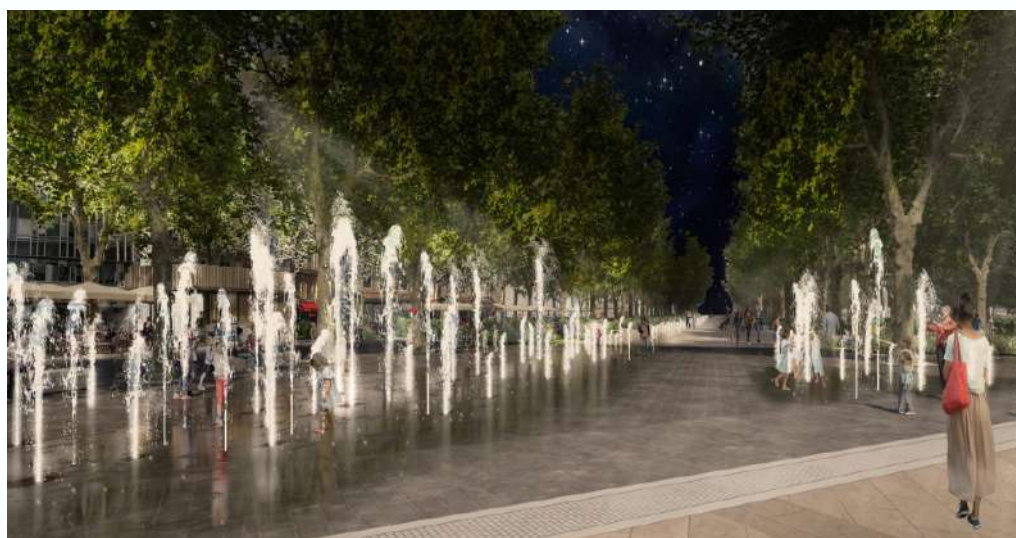


FIG. 1 – Vision futuriste de l'Esplanade, Montpellier (Agence Ter)

La mairie évoque un "véritable poumon vert, un espace de fraîcheur pour le centre-ville. [...] pour adapter le cœur de métropole au changement climatique [...] l'Esplanade offrira un espace refuge en période de canicule, un îlot de fraîcheur au service d'une ville résiliente et protectrice"²⁰. L'imaginaire qui nous est présenté s'oppose aux îlots de chaleur caractéristiques des villes et tente de contrer les effets massifiants et uniformisants propres de la "bétonisation". La ville ne doit plus être un espace oppressant et irrespirable qui rend les gens nerveux et malades, mais elle doit désormais se penser comme apaisante, rafraichissante et protectrice. D'où l'usage de la symbolique du végétal. Une ville où l'on se sentirait bien à tout instant.

Les concepteurs ont fait le choix d'exprimer ici les lieux dans la nuit étoilée, symbole de détente à l'image d'une ville paisible et réconfortante.

L'eau est également un symbole très fort qui vient combattre la chaleur des villes. La fontaine actuelle sera refaite et déclinée en de multiples jets d'eau venant renforcer le charme et l'éclat des lieux : "une porte d'eau spectaculaire à l'entrée de l'esplanade, une ligne d'eau vers le musée Fabre [...] Un lieu de fraîcheur permettant aux enfants, et aux plus grands, d'aller barboter à la belle saison dans les jets d'eau

²⁰ Fiche de Presse du lundi 9 janvier 2023. Page consultée le 7 octobre 2023 : https://www.montpellier.fr/include/viewFile.php?idtf=44741&path=8d%2F44741_712_FP-Nouvelle-phase-de-travaux-Esplanade.pdf

comme à Antigone ou au miroir d'eau devant le parc Charpak.²¹ Remarquons l'association de l'eau avec le régime diurne : une porte et non un pont, une ligne d'eau, un miroir révélant l'éclat du génie humain. Cette fontaine est une manière de conquérir les lieux.

L'eau est une alliée pour penser la régénération des villes. Elle coïncide avec l'éclat du feu, sa montée et sa retombée sous forme de jets. Les fontaines choisies sont mises en place pour être pratiquées, notamment en période de forte chaleur. La ville devient "habitable", car charnelle. Habiter un espace c'est pouvoir s'en saisir : jardins et parcs, mais aussi bassins et fontaines permettent une imprégnation qui fait sens : elle ouvre un chemin. Le sujet peut s'enraciner, éprouver l'espace, le partager et s'y exprimer (par la marche, les jeux d'eau, le repos). C'est aussi une des fonctions des éléments du cosmos que de relier les habitants par l'entremise des matières.

Dès lors le pari d'une "culture de la nature" est réussi. Elle permet de développer une sensibilité portée par notre imagination à l'égard du végétal. Habiter la nature c'est alors la penser pour mieux l'éprouver. Sa valorisation fait partie de ces cheminements nécessaires afin qu'elle ne soit pas qu'un objet esthétique mais une (re)source d'inspirations. Nous sommes en plein centre-ville, dans le quartier préféré des touristes et des Montpellierains car fortement doté en patrimoine. Les lieux sont animés de commerces en tout genre. C'est aussi le quartier le plus cher de la ville. La rénovation de cette place, associée à d'autres projets urbains, dits écologiques, lui permet de se classer parmi les premières villes durables. Cependant il s'agit des quartiers stratégiques de la ville soutenus par des entrepreneurs et professionnels de l'immobilier et de l'urbanisme.



3.2 La ligne 5 du Tramway

La ville de Montpellier propose quatre lignes de Tramway pour desservir l'agglomération. Leur design s'appuie sur les quatre éléments composant l'univers : l'air avec la ligne 1 (hirondelles blanches sur fond bleu, designs Garouste et Bonetti), la terre (imagée par des fleurs) pour la ligne 2 ; l'eau pour la ligne 3 (décors sous-marins) et le feu de la ligne 4 (Le Roi Soleil, designs par le couturier Christian Lacroix Fig. 2).

²¹ Fiche de Presse du lundi 9 janvier 2023. Page consultée le 7 octobre 2023 : file:///C:/Users/HH/Downloads/Presse-nouvelle-phase-travaux-comedie-janvier-2023.pdf



FIG. 2 – *Les 4 lignes actuelles du tramway de Montpellier*

La prochaine ligne a pour thème le monde végétal. Le récit associé à l'itinéraire de cette ligne instaure une première forme de "prégnance symbolique" (Cassirer, 1972) : l'humain en parcourant la ville, se nourrit de ses espaces culturels, imprégnés d'une nature vivante qui renouvelle l'approche sensible des lieux.

"[la ligne] longera le Jardin des Plantes, le plus ancien de France - fondé sous Henri IV - où pendant des siècles la botanique a été étudiée. Elle passera par Lavalette, le bois de Montmaur et du Lunaret, le square Christine Boumeester et la Cité des Arts. Elle rejoindra les parcs Clemenceau, Montcalm, Bagatelle, le grand Agriparc des Bouisses - appelé l'Écusson vert, et finalisera sa trajectoire jusqu'à la plaine viticole des grés de l'Ouest de Montpellier"²². Le symbolisme permet d'intégrer immédiatement l'objet, ici la ligne 5, dans les significations portées par le végétal.

Le récit de l'itinéraire proposé est condensé autour des lieux identifiés comme producteurs de verdure : le jardin des plantes, les références à la botanique, aux espaces verts que sont les bois, les squares, les parcs et leurs éléments physiques.

La culture se trouve historiquement traversée par les hommes, dans des espaces où la nature peut s'accomplir. Le tramway produit des images au sein d'un espace

²² Dévoilement du design de la ligne 5, publiée le 20 janvier 2023 sur le site de la ville de Montpellier. <https://www.montpellier.fr/evenement/26663/3624-devoilement-du-design-de-la-ligne-5.htm>. Site consulté le 6 octobre 2023.

déjà social car il est investi de souvenirs et d'histoires, qui donnent un sens à son trajet. On peut songer ici au processus établi par Hans Belting qui insiste sur le sens narratif et anthropologique de celui qui reçoit l'objet, ici le tramway.



FIG. 3 – *Feuille de vie*²³

Si l'on se penche sur le design de cette nouvelle ligne, la symbolique relate une vie de l'esprit par sa fonction de transcendance, ou encore de médium contemporain ayant un impact sur la vie quotidienne des individus (Stiegler, 1994). Cette dernière ligne du tramway n'est pas un simple moyen de transport, c'est un objet culturel vivant car proche des citoyens et de leur vie quotidienne, ce que révèle son nom, envisagé comme une véritable œuvre d'art : "feuille de vie"²⁴.

Les transports urbains sont ainsi pensés selon des tonalités affectives d'ordre phénoménologique : si l'on peut se représenter le végétal, il faut aussi par la suite, pouvoir le voir et le toucher. Ces manières de dire et de faire reposent sur des éléments sensibles et *aesthétiques*, ce qui ne vient pas forcément à l'idée lorsqu'il s'agit d'emprunter un moyen de transport, au toucher froid et solide, voire bruyant.

Le design du tramway est sans équivoque. Il incarne la nature. Cette nouvelle ligne parcourt les lieux authentiquement végétalisés de la ville et nous laisse la possibilité d'y faire une halte pour les vivre (associés à leur histoire). Remarquons que le tracé de cette ligne devait permettre aux habitants de la périphérie de Montpellier Nord, justement la plus aisée, d'accéder plus facilement à la ville.

²³ <https://www.montpellier.fr/evenement/26663/3624-devoilement-du-design-de-la-ligne-5.html>

²⁴ Barthélémy Togo, artiste sélectionné pour le design graphique de la future ligne 5 du Tramway de Montpellier.

Finalement les travaux, trop coûteux, ne permettront pas au tramway de desservir les villages prévus.

3.3 Port Marianne et la tour Evanesens



FIG. 4 - La Tour Evanesens de jour²⁵

Parmi les projets d'urbanisation de la ville de Montpellier, il faut citer le quartier le plus prisé par les nouveaux venus, Port Marianne, qui connaît une extension saisissante. Montpellier est une des rares villes de France à connaître un solde migratoire positif, ce qui sert de justificatif à l'expansion urbaine. Retraités mais aussi jeunes cadres voient dans ces nouvelles résidences une sécurité et un confort de vie.

²⁵ <https://www.roxim.com/programme/evanesens-montpellier/>



Proches des commodités, des lignes de tramway, et proposant des espaces verts aménagés le long de la rivière le Lez, à seulement 20 minutes de la mer, les lieux apparaissent idéaux. Ils correspondent à une pensée de l'esthétique promouvant des valeurs éthiques. Nous allons nous attarder sur un projet en cours d'élaboration dans ce quartier, celui de la tour Evanesens²⁶, entre évasion par les sens et effusion d'émotions, pour paraphraser le nom de cet ensemble architectural, dédié à l'habitat et qui met en scène le nouvel imaginaire attendu.

Le projet est constitué par deux tours de dix-sept et neuf étages reliés par des serres (Fig. 4). La vue depuis la tour donne sur un plan d'eau, *Le Bassin Jacques Cœur* constitutif du quartier de Port Marianne, inauguré dans les années 2000. Du haut des appartements il sera également possible de voir la mer mais aussi la montagne la plus haute de la région, le Pic Saint-Loup. La végétation couvre les deux tours grâce à des jardinières accrochées à la structure. Le hall d'entrée sera aménagé comme une grotte.

Afin de mieux comprendre le nouvel imaginaire proposé, il faut se plonger dans le récit du promoteur :

Imaginée comme une véritable architecture vivante, délicate et puissante à la fois, ce refuge vertical de 17 étages est une ode à la nature : elle incarne une expérience totale et inédite [...] suspendus au cœur de cet écosystème urbain, les 74 appartements constituent un cadre de vie poétique et apaisant [...] un nouveau sanctuaire de la biodiversité au cœur de la ville [...] L'agencement a été pensé pour exaucer le plaisir d'habiter. Une serre partagée, pensée comme un lieu de vie commun et chaleureux, offre un espace de symbiose avec la nature supplémentaire, quand des serres privatives autorisent toutes les envies d'expérimentation. Volumes généreux, lumière naturelle, transparence, vues remarquables... le tout au pied du carrefour des trois lignes de tramway qui relie cette résidence au centre historique de la ville.²⁷

Ce récit est une manière de rendre visible ce dont chacun peut rêver : la sémantique d'une nature conforme au symbolisme prêté au végétal : générosité, puissance, luxuriance ; mais aussi refuge, sanctuaire, cocon. Le lieu est dit "remarquable" en référence aux différents niveaux de la biodiversité. L'emploi du qualificatif remarquable est réservé aux espèces rares et souvent protégées. Ce n'est probablement pas le cas ici. Remarquable insiste sur l'intérêt d'un site qui se veut extraordinaire par la symbiose qu'il entend opérer entre les matériaux et les végétaux, la technologie proposée et le rôle participatif de ses habitants. L'on pourra également louer l'esthétique du projet architectural.

²⁶ Le projet est financé par le groupe immobilier Roxim. Celui-ci a choisi l'architecte François Fontès et la paysagiste italienne Laura Gatti, déjà connue pour un projet similaire, le Bosco Vertical à Milan.

²⁷ Publié par Roxim, jeudi 10 novembre 2022. Le figaro Immobilier, page consultée le 3 octobre 2023. <https://immobilier.lefigaro.fr/annonces/edito/acheter/conseils/evanesens-a-montpellier-une-opportunit-e-d-habiter-la-nouvelle-egerie-architecturale-de-la-ville>



La tour Evanesens relève du régime synthétique, alliant les deux régimes de l'image, nocturne et diurne²⁸. La tour correspond au schème du vertical associé à des archétypes : l'œil et le lumineux sont nécessairement des isomorphes. La posture verticale est celle propre au régime diurne : se redresser. Le regard est happé vers le haut de la tour, pré du ciel, des étoiles et des oiseaux (Fig. 4) pour un nouveau départ, un espoir. Une conquête à venir, symbolisée par le "schème de l'élévation et l'archétype visuel de la lumière complémentaires" (Durand, 1969: 178). Gilbert Durand constatait dans *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire* l'isomorphisme des schèmes diaïrétiques et ascensionnels. Mais il rappelle également l'intuition de Bachelard lorsque ce dernier déclare : "C'est la même opération de l'esprit humain qui nous porte vers la lumière et vers la hauteur" (Bachelard, 1970: 5). Nous pouvons y voir une nouvelle conquête pour un avenir plus radieux. Habiter cette tour c'est bâtir un nouvel avenir où l'habitat sera non seulement durable et soutenable mais se vivra aussi sur le mode du rêve.

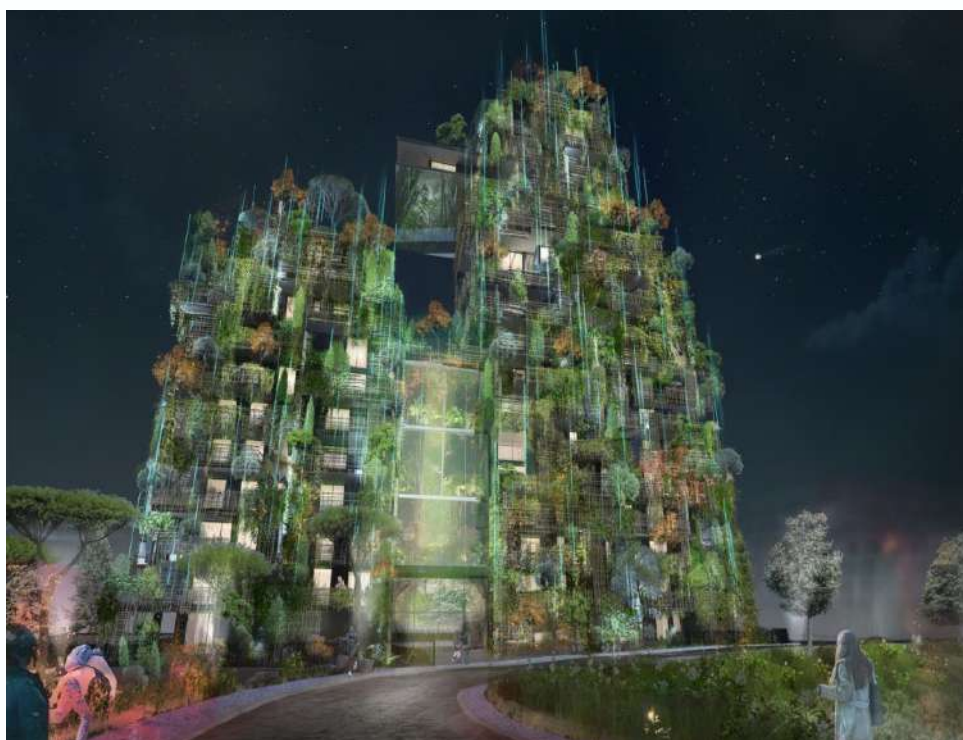


FIG. 5 – *La Tour Evanesens de nuit*²⁹

La Rêverie reste la marque du régime nocturne de l'image. L'archétype de la nuit et de la grotte sont bien présents, véritable refuge (une grotte) dans la nature (Fig. 5)

²⁸ Voir à ce propos le numéro de la revue *Société* consacrée à Gilbert Durand. Sociétés 2014/1, n° 123.

²⁹ <https://www.roxim.com/programme/evanesens-montpellier/>

: tranquillité, sérénité, repos, santé, protection des lieux. Cette tour est une véritable mère nourricière, une matrice conçue comme une œuvre d'art féconde. Des cultures sont prévues dans les serres, entre les deux tours, faisant référence à une agriculture urbaine, en opposition aux modes d'agriculture traditionnels et industriels. L'expérience intime des lieux, alliée aux pratiques du quotidien articulent le social avec la nature. D'un point de vue sociologique les tensions soulevées par les courants écologistes à propos de la sauvegarde de la planète, les mouvements contre l'agro-industrie, les critiques adressées à la société de consommation sont des indices d'un désir de changement illustré par cette architecture emblématique.

Les promoteurs immobiliers se doivent désormais d'intégrer la norme végétale. Cette tour manifeste un combat contre le changement climatique, mais il ne faut pas s'y tromper, car même si elle est annoncée comme accessible à tous en matière financière, les lieux assument une fonction de séparation entre catégories sociales : le prix des loyers autour de cet ensemble y est plus élevé que dans les autres quartiers de la ville (sauf le cœur de ville). Les logements ne sont occupés que par des personnes ayant des salaires au-dessus de la moyenne. Ici pas d'employés ni d'ouvriers ou d'étudiants vivant seuls, mais cadres, ingénieurs, fonctionnaires. Les lieux sont propices à des effets de distinction et d'ascension sociales (Bourdieu, 1979). C'est aussi une autre manière d'interpréter cette tour par "l'isomorphisme des armes et des archétypes ascendants" qui sont les signes caractéristiques de la guerre. Il s'agit en l'occurrence d'une pseudo-guerre, avant tout symbolique, dans la mesure où les lieux sont considérés comme paisibles et sécurisants, justement protégés des violences assimilées à des éléments de précarité (vagabondages, mendicité, petits vols, incivilités). "Le glaive vient doubler le sceptre, et les schèmes diaïrétiques viennent consolider les schèmes de la verticalité. Toute transcendance s'accompagne de méthodes de distinction et de purification" (Durand, 1970: 178).

Cette tour met ainsi en scène plusieurs symboles. Elle stimule une nouvelle vision réunissant la culture avec la nature. Elle surdétermine les rapports que les humains doivent entretenir avec la nature en ville, dans le cadre de la transition écologique. Enfin, elle sépare les classes sociales par le lieu et l'accessibilité au logement. Elle introduit un imaginaire propre aux classes ascendantes et aux origines professionnelles supérieures, plus enclines aussi à concevoir leur relation à la nature, de manière, sans doute, à pouvoir mieux la vivre et la mettre en avant (nous songeons aux pratiques écologistes et à des actes de consommation). Cette tour, et le quartier environnant posent des questions quant aux inégalités sociales sous-jacentes et à la segmentation de la société en secteurs résidentiels de plus en plus homogènes, "car la mobilité individuelle a permis à des populations de mêmes catégories socioculturelles de se rassembler et d'habiter les mêmes quartiers, accentuant la ségrégation socio-spatiale" (Hajek, Hammam, Lévy, 2015: 3).

Nous retrouvons une nouvelle fois la fragmentation de l'espace derrière des images de nature en ville. Si l'utopie d'une ville devenue enfin connectée, verte et durable semble réalisable, elle continue de cacher les enjeux immobiliers et sociaux. Par ailleurs l'on peut raisonnablement douter de la nature écologique des lieux, alors que les tours sont exposés plein sud, l'entreprise de végétalisation semble



compromise à moins d'un ajout constant d'eau. Les voitures demeurent importantes dans ce quartier, non pas pour se rendre dans le centre-ville bien desservi par le tramway, mais pour en sortir et se diriger, par exemple, vers les plages, dont les accès restent difficiles en raison d'oppositions politiques entre mairies.

Conclusion

Sortir de l'apocalypse nécessite de mettre en œuvre un nouvel imaginaire social bâti autour d'un récit collectif sur le mieux vivre, alliance de la nature et de la culture.

Les recherches sur le bonheur (Brulé et Munier, 2021) insistent sur les potentiels d'un mode de vie vert et heureux, dont les enjeux sanitaires ont déjà été démontrés (Moser et Weiss, 2003). Des récits positifs inspirent les politiques de la ville et les agents commerciaux mais aussi les habitants. Il s'agit d'une voie ouverte par l'écologie il y a maintenant cinquante ans pour une politique désirable, augmentant le bien-être individuel et social. Les individus sont confrontés à l'urgence de penser et d'agir "dans un monde en feu". Ici s'articule la *coincidentia oppositum*, alliance des deux régimes de l'image. L'idée étant d'incorporer la nature à la société, de mêler sous forme d'échanges, l'action et la contemplation, le naturel à la technique. Cela permettrait de changer son regard sur le monde et de résister à des formes de croissance destructrices. Rejeter la croissance semble impossible, mais opérer des aménagements au sein de l'agriculture, des transports et de l'urbanisme apparaît plus simple. C'est le défi posé par "la ville intelligente". Concernant la ville de Montpellier, les projets urbains mis en avant se présentent plutôt comme une course aux images, justifiant l'étalement urbain et le développement de l'immobilier associé. Par ailleurs les quartiers visés concernent plutôt les habitants aisés. Si le discours porté par le maire de Montpellier, Michaël Delafosse, reste en adéquation avec les objectifs d'une ville durable : "libérer du foncier, accélérer la transition écologique tout en embellissant le cœur de la ville, apaiser les quartiers, requalifier et revaloriser les espaces publics, réaliser une ville-parc"³⁰, le choix des lieux investis laisse entrevoir des formes de sélection sociale et de gentrification, ayant des effets inflationnistes sur les loyers et les commerces.

La promotion immobilière insiste sur une ville devenue plus sensible que jamais, mais cela suffit-il ? L'on pourrait reprendre ici l'idée développée par Merleau-Ponty : "la chaire du monde" (Merleau-Ponty, 1964). C'est cela qui est contenu au sein de cet imaginaire : une pensée créatrice d'affects qui puisse diriger les individus vers l'action. C'est le propre même de l'imagination créatrice. La forme prise par la ville, sous forme de végétalisation devrait inspirer les pratiques car elle crée du sens. Les végétaux ainsi introduits nous invitent à envisager notre socialité, ou encore à cultiver nos paroles, nos regards, afin d'établir une complicité entre les habitants et leur ville. Cette attention portée au végétal, parfois prenant la forme d'une nécessité,



³⁰ <https://www.montpellierimmo9.com/actualites/urbanisme-architecture/futurs-projets-urbains-montpellier-devoiles> Site consulté le 19 février 2024.

oriente néanmoins les individus dans leurs choix de consommation et au sein de leurs pratiques. De ce point de vue, les invitations à la "simplicité volontaire" ou à la "sobriété heureuse" semblent plus prometteuse que le contrôle social entrevu par l'usage des données personnelles et la surveillance des villes, au sein desquelles les préoccupations environnementales font figure de promotion immobilières.

L'imaginaire peut-il accompagner les sociétés pour un avenir plus durable ? Les communautés ont besoin d'ancrer leurs pratiques dans du sens afin de penser les métamorphoses de la ville. De ce point de vue, l'imaginaire entrevu permet d'instiller le sens de l'action, malgré l'usage d'une utopie sans cesse renouvelée, et qui continue de laisser de côté une partie des habitants.



Bibliography

- Bachelard G. (1970), *L'air et les Songes*, Paris, Librairie José Corti.
- Belting H. (2004), *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard.
- Bourdeau-Lepage L. (2017), *Nature en ville : Désirs et controverses*, Sarrant, La librairie des territoires.
- Bourdieu P. (1979), *La Distinction*, Paris, Editions de Minuit.
- Brulé G., Munier F. (2021), *Happiness, Technology and Innovation*, New York, Springer.
- Cassirer E. (1972), *La Phénoménologie de la connaissance. La Philosophie des formes symboliques III*, Paris, Minuit.
- Champeaux N. et Champeaux J.-F. (2007), *Les cités-jardins : Un modèle pour demain*, Paris, Broché.
- Darré Y. (2006), "Esquisse d'une sociologie du cinéma", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 161-162, p. 122-136.
- Desponds D. et Nappi-Choulet I (2018), *Territoires intelligents : un modèle si smart ?*, Paris, L'aube.
- Didi-Huberman G. (2024 à paraître), *La fabrique des émotions disjointes*, Paris, Minuit.
- Durand G. 2002 (1969), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod.
- Fischler C. (1994), *Manger magique : aliments sorciers, croyances comestibles*, Paris, Autrement.
- Guibet-Lafaye C. (2007), *Penser le bonheur aujourd'hui*, Louvain, Presses universitaires de Louvain.
- Hamman P. (2017), *Ruralité, nature et environnement. Entre savoirs et imaginaires*, Paris, Érès, 2017.
- Hajek I., Hammam P., Lévy J.-P. (2015), *De la ville durable à la nature en ville. Entre homogénéité urbaine et contrôle social. Regards croisés nord-sud*, Lille, Presses universitaires du Septentrion.
- Hervé M. et Stébé -M. (2018), *La France périurbaine*, Paris, Presses universitaires de



France.

Houdayer H. (2016), *L'Emotion écologique*, Paris, Edilivre.

Jollivet M. (dir.) (2001), *Le Développement durable, de l'utopie au concept*, Paris, Elsevier.

La Rocca F. (2023), "Penser la ville émotionnelle", *Sociétés*, vol. 159, no. 1, pp. 5-13.

Le Breton D. (2006), *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié.

Lévi-Strauss C. (1962), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Editions PUF.

Maffesoli M. (2013), *Imaginaire et postmodernité*, Paris, Broché.

Maffesoli M. (2007), *Au creux des apparences ; pour une éthique de l'esthétique*, Paris, La table ronde.

Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

Mons A. (2017), *Interface de l'intime*, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.

Moscovici S. (2001), *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié.

Moser G., Weiss K. (dir.) (2003), *Espaces de vie*, Paris, Armand Colin.

Péquignot B. (2006), "De l'usage des images en sciences sociales", *Communications* n° 80 p. 41-51.

Picon A. (2013), *Smart cities. Théorie et critique d'un idéal autoréalisateur*, Paris, Éditions B2.

Picon A. (2022), "Où en est la ville intelligente ?", *Constructif* n° 63, p. 57-60.

Pisani F. (2015), *Voyage dans les villes intelligentes : entre datapolis et participolis*, Netexplo site.

Sansot P. (1971), *Poétique de la ville*, Paris, Payot.

Sansot P. (2009), *Variations paysagères*, Paris, Payot.

Sevestre H. (2023), *Sentinelle du climat*, Paris, Harpercollins.



Hélène Houdayer
Face à l'apocalypse

Sorlin P. (2015), *Introduction à une sociologie du cinéma*, Paris, Klincksieck.

Stiegler B. (1994), *La technique et le temps, tome 1. La Faute d'Epiméthée*, Paris, Broché.

Townsend A. M. (2013), *Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia*,

W.W. Norton & Company, New York, London.

Vidal B. (2022), *Survivalisme : Etes-vous prêts pour la fin du monde ?* Paris, Broché.





Shifting Imaginaries amidst the apocalyptic present: African Eco-fiction and cosmologies of connection

Alessandra Manzini

amanzini@iuav.it

Urban Planning | University IUAV of Venice

Oladele Madamidola

omm1@st-andrews.ac.uk

Modern Languages | University of St. Andrews



Abstract

The paper addresses the emergency characters of environmental imaginaries looking at cosmological issues behind them: the place humans have arrogated themselves in relation to ecosystems. The analysis starts deconstructing the Western 'cosmogony': the economic and political system that has cannibalized the entire world since 1492, culminating with the partition of Africa. African ecocritical fiction helps to envision the scale and urgency of the threat. Fictional representations of ecological realities in sub-Saharan Africa are analysed using *Congo Inc. Bismarck's Testament* and *How Beautiful We Were* as representative texts. Perspective analysis is framed by the postcolonial ecocritical postulations of Rob Nixon and Cajetan Iheka, questioning the anthropocentric view of the environment which reinforces the nature-culture divide. Contributions from different perspectives discuss the power of cosmologies and speculative imagination to envision alternative planetary futures and the fabrication of new imaginaries.

Keywords

Environmental Imaginary | Anthropocene | Post-Colonial African Ecocriticism | Africa World | Cosmology

1. Introduction

An installation of the artist duo Geissler and Sann, "How Does the World End (for Others)?" found in the exhibition 'Everybody talks about the weather' at Fondazione Prada in Venice, inspired the opening of this introduction. It consists of 37 literary fragments, progressively disposed on a timeline into the future till 2393, culled from the emerging Cli-fi genre, a subgenre of speculative fiction that concerns itself with the effects of climate change on human society. One of these fragments: depicts times in 2054, a future where things have clearly gone awry:

The vegetation and the ground are coloured with unnatural shades of red and grey, people are facing different pandemics and their repeated waves - with many living in isolation, by choice or owing to the growing paranoia - and deep fakes are so widespread that no one believes in anything. In fact, in this society, images are considered mere comfort objects to be experienced through holograms or sophisticated retinal chips. Three friends go on a road trip into the past. On the journey they rediscover lost biodiversity. How could this all have disappeared? (*Everything will change*, 2021 directed by Marten Persiel in Geissler-Sann, 2023, "How Does the World End?").

The last fragment is set in 2393, and the planet is almost unrecognizable:

Clear warnings of climate catastrophe went ignored for decades, leading to soaring in temperatures, rising sea levels, widespread drought and finally the disaster known as the Great Collapse of 2093. The disintegration of the West Antarctica Ice Sheet led to mass migration and a complete reshuffling of the global order. Writing from the Second People's Republic of China on the 300th anniversary of the Great Collapse, a scholar presents a gripping and deeply disturbing account of how the children of the Enlightenment - the political and economic elites of the so called advanced industrial societies - failed to act, and so brought about the collapse of Western civilization. (Naomi Oreskes, and Erik M. Conway, 2004, *The Collapse of Western Civilization* in Geissler-Sann, 2023, "How Does the World End (for Others)?")

The fact that thus far, only speculative fiction has come to consistently embrace climate change as inescapable reality of daily 21-century has been a key factor in Amitav Ghosh's influential argument concerning the 'Great Derangement' of our time, one that faults the mainstream of cultural production to remain blind towards the most extreme human challenge of humans' history in three hundred thousand years (Ghosh, 2016; Geissler-Sann, 2023). Decrying humans' refusal to fully acknowledge and utilise the potency of prose fiction, Amita Ghosh sees humanity's collective failure to address human mischief on the environment as rooted in our inability to properly imagine the scale and urgent nature of the threat. The extreme nature of today's climate events, Ghosh asserts, asks us to imagine other forms of human existence—a task to which fiction is the best suited of all cultural forms (Ghosh, 2016).



The paper aims to nurture a reflection on the multiple crises of our times namely global warming and species extinction, addressing the emergency characters of environmental imaginaries. This paper first tries to set the theoretical ground to answer the question from our first guest writers from the future re-connecting Cli-fities with decolonial ecofeminist theories and postcolonial ecocriticism found in African speculative fiction. The analysis starts to interrogate the singularity of Western history: the economic and political system that has cannibalised the entire world since 1492, culminating with the partition of Africa. The same system that tried to erase organic cosmologies of premodern times in the name of Illuminism. The second section analyses the emergent voices of the ecocritical movement aimed to deconstruct the dominant mainstream paradigm of neoliberalism in a globalised era.

The third part attempts to put the analytical approach into practice. It therefore examines fictional representations of ecological realities in sub-Saharan Africa using In Koli Jean Bofane's *Congo Inc. Bismarck's Testament* and Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were* as representative texts. A perspective analysis of the texts is framed by the postcolonial ecocritical postulations of Rob Nixon in *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, and Cajetan Iheka's *Naturalizing Africa: Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*. In examining how these writers represent ecological realities in the texts, we question the anthropocentric view of the environment which reinforces the nature-culture divide, causes the displacement of humans and other living beings, and consider how the writers portray the effect of the exploitation of nature and the resultant environmental change. The fourth part fuels the debate on how to shift towards new imaginaries. Contributions from contemporary Afrofuturistic philosophies of the entanglement, decolonial feminism, and ecocritical speculative fictions, each one developing its own narrative while nonetheless coming together, lead the way towards the fabrication of new imaginaries amidst the apocalyptic present.

Concluding remarks suggest how theories and discourses could answer the question: "What might alternative scenarios for the present and the future look like?"

2. Deconstructing Western cosmogony

Observation of socio-ecological phenomena shows problems in human psychological responses to the anthropogenic climate crisis, suggesting that there is probably another issue at the cosmological level: the place humans have arrogated themselves in relation to other Earth's species and ecosystems they belong, considering that humanity appears doggedly resolved to work against them. These socio-ecological dynamics are processes initiated and sustained by humans' activities since the beginning of the Western singularity: extraction of fuels, gas, and minerals; carbon emissions; domestication of habitats and ecosystems for humans' exploitation; soil consumption via urbanisation and sprawling processes; depletion of megafauna; commodification of natural resources; and so on. They are all causing anthropogenic climate change (droughts, fires, heat waves, desertification, extreme



weather events, sea level rise). The scientific literature (Zalasiewicz et al., 2019) embraces the 'Anthropocene' hypothesis, defining it as a new era in which the impact of human activities on the planet has been (and continues to be) so significant as to require a change in the chronology of Earth's history. It is recognised that the planet has crossed the threshold of the Holocene (which lasted about 11,700 years), the era of wellbeing, stability and biodiversity richness and entered a new geological era with a new name – the 'Anthropocene'.

Observing the evolutionary parabola of global warming and gases introduced into the atmosphere, led political thinkers to conceive the less anonymous term 'Capitalocene' (Moore, 2017), recognising geographical and cultural differences in 'humanity'. The period of great acceleration in human history (1945-2015), in fact, coincides, according to these studies, with the period of decolonisation in states dominated by European imperial powers and the takeover of a new institutionalised social order in Western countries. This order was gradually established in all the territories that embraced the 'cosmogony' of unlimited economic growth and capitalism, or whose itinerary was directed towards forms of globalised modernisation: towards a superficial conception of nature as a commodity, ancillary to human life on earth (Escobar, 2008).

Comparative planetary studies open a perspective that monitors human action on the planet and identifies it as the cause of this transition to a new geological era. ESS (Earth System Studies) theorise the existence of three histories within which events are defined by different time scales: the history of the planet, the history of life on the planet, and the history of the globe made up of extractive imperial logics, capitalism, and technology (Chakrabarty, 2021).

Indeed, the Western neo-liberal system has taken possession of the thesis of environmental emergency and climate change, transforming it into a hegemonic discourse and using it for legitimizing itself and its reproduction with some variations. The language of global environmentalism has been dominated by Western policy and science. Other voices, experiences, and solutions have been submerged, such that postcolonial scholars have critiqued the inherent whiteness of the 'Anthropocene'. While there has been an increasing focus on the environmental ruins of the African continent because of the unfriendly treatment of the environment, there is only a hand-full of research produced by Africans to date on African eco-fiction which may have led to the slight attention being given to African understandings, explanations, alternative imaginings, and solutions. This dearth of interchange of ideas has resulted in the continued imposition of Global North solutions on issues requiring indigenous resolution.

In this essay, West means what Europe has become since 1492: an economic and political system that has cannibalised the entire world, culminating with the partition of Africa in 1884. Since the mercantilist era, European forces imposed unequal relations towards the African explored territories. With the imposition of extractive patterns in the territories of Global South (Gudynas, 2015), the relations between the colony and the centre of the empire during colonialism marked a point of no return.





The same system nowadays is taking possession of the environmental crisis thesis and producing the global mainstream policy of the 'green transition' as a new field of economic recovery, driven by the keywords of growth and development reproducing the same patterns of governmentality of the past. This leads to retracing European steps in history and to analyse the Western singularity: the imposition of an interpretation of reality where man alienates himself from nature and the universe and imposes his domination on other species and non-human entities. It is a work well demonstrated by the ecofeminist philosopher Carolyn Merchant who shows how, from modernity, a masculine project has prevailed and from Europe, was going to conquer the world rejecting everything that is nature and imposing a totally new order to the living system, killing the nature and de-animating the Universe and the Cosmos (Merchant, 2020; Kondjo Grandvaux, 2021; Manzini, 2023). The cosmos inhabited by the mediaeval European peoples was devitalized and transformed into an order governed by mathematical laws, where non-humans have been de-animated (Merchant, 2020; Kondjo Grandvaux, 2021, Manzini, 2023). As Merchant studies show, central to the organic theory was the identification of nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind in an ordered, planned universe. But another opposing image of nature as female was also prevalent: wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. Both were identified with the female sex and were projections of human perceptions onto the external world." (Merchant, 2020:2).

The ecofeminist perspective sustains that gender is a crucial variable, in relation to class, race, humans/non-humans' relations and other important dimensions of political ecology life, especially the economy of ecological resources.

Women in the Global South generally showed a great 'distrust' of feminism: because they did not know it or found it unsuitable for their situation, or because they considered it too flashy, too political. Fatou Sarr adds that: "feminism as a social movement has met with great reluctance on the part of African women, who have often worried about the dangers of establishing a single model, making feminism a dogma (Sarr, 1998)." This is why Global South researchers propose an openness to diversity, giving feminism a plural dimension" (AFARD, 1983 "Feminism as a Social Movement"). Françoise Verges, one of the prominent afro-descendent decolonial feminist, in her book *Decolonial feminism* states that: "If feminism remains grounded in the division between women and men, a division that predates slavery, but does not analyse how slavery, colonialism and imperialism act on this division, nor how Europe imposes its conception of the women/men division on the peoples it colonises, or how they create other divisions, then this feminism is racist" (Verges, 2020). Ifi Amadioume in her best-known book: *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* emphasises the impact of colonialism and its religion (Christianity) on gender, which in the pre-colonial matriarchal era enjoyed an organic plasticity and fluidity derived from the conditions for its flourishing that animist religions, including the cult of the ancestors, offered (Amadioume, 1997; Amadioume, 1987; Anta-Diop, 1989).

Consequently, African feminism is shaped by African women's resistance to Western hegemony and its legacy within African culture. It has grown out of a history of women's integration in corporate and agrarian based societies, which had strong cultural heritages, but were however disrupted by colonialism (Muthuki, J.M. 2006). African feminisms hold the view that the erosion of women's power is caused by the intrusion of foreign systems with different gender orientation and new paradigms of power organization (see Amadiume, 1987; Arndt, 2002; Kolawole, 1997; Mikell, 1997; Mohanty, 2003; Narayan, 1997; Oyewumi, 1997 in Muthuki, J.M. 2006). Oyewumi (1997) points out that colonial practice stemmed from the worldview of the human over the non-human or subhuman and the masculine over the feminine and the modern or progressive over the traditional (Muthuki, J.M. 2006). Oyewumi (1997) also points out that colonization was a process in which male hegemony was instituted and legitimized within African societies (Muthuki, J.M. 2006). Colonial rule was therefore characterized by the exclusion of women from the newly created colonial public sphere. Therefore, an African ecological perspective needs to interrogate the role of historical circumstances such as colonial rule on the socio-ecological systems and gender roles. Such a perspective requires an integrative approach to gender which involves an examination of how organizations work at the community level based on gender defined roles and relations.

Decolonial feminist theories of Global South make a parallelism between extractive activities as an expression of colonial capitalism and feminicide as an expression of patriarchy (Lugones, 2010). If territory and feminine are part of the same superorganism, similarly extractive activities and feminicide are the two systemic declinations of the same model of aggression, which has the sole purpose of dominating bodies and the Earth (Lugones, 2010; Cusicanqui, 2020; Lagardes, 1999; Verges, 2020, Manzini, 2021).

Ecofeminism and ecocriticism have a common angle when it comes to understanding how the concept of wilderness and nature changed over time, or how the metaphor of land influences the way humanities treat it. Both are posing questions on differences between man and woman writings about nature.

Ecocriticism was first developed in the nineties as "the analysis of the relationship between literature and the physical environment" (Glotfelty, 1996: XIX). In addition to class, race, and gender with ecocritical perspective, 'place' emerged as a new critical category. It was originally "an earth-centred approach to literary studies" (Glotfelty, 1996: XIX), but it quickly enlarged its field of interest, including human representation of nature, and the relationship between human and non-human, also critically analysing the term humanity (Garrard, 2012: 5). Glotfelty opines that all ecological criticism shares 'the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it' and that 'ecocriticism takes as its subject the interconnectedness between nature and culture, specifically the cultural artefacts of language and literature,' and as a 'theoretical discourse, it negotiates between the human and the nonhuman' (21). Although ecocriticism is a movement that has influenced the Humanities over the past few decades, as Lawrence Buell notes, it was only in the 1990s that it began to gain momentum, first in the United



States and in the United Kingdom, as literary scholars began to raise questions regarding the field's contribution to human understanding of environmental crises such as pollution, global warming, deforestation, overpopulation, waste disposal (including nuclear), climate change, ozone layer depletion (Buell, 2011: 89).

Since its inception, however, the field has been contentious not just because ecocritics do not have a univocal view in terms of definition and scopes, but also because many sub-fields have emerged. In his attempt to determine what counts as ecocriticism, Lawrence Buell suggests four criteria for literature inspired by environmental and ecological concerns. The first criterion is that environmental writing, in contrast to nature writing, links natural history to human history. He further opines that genuine environmental texts must consider the nonhuman and their 'interests,' sometimes privileging a non-androcentric world and its distinct evolution and history. He is also of the view that environmental writing should show an ethical orientation that makes human beings responsible and accountable for the environment as well as its well-being and continuation. Finally, the environmental text should present the developmental order of nature and critique or avoid a static model of natural change and ecological transformations (Buell, 1995:7-8). In view of these criteria, one may be curious to know if texts by African writers demonstrate similar concerns and what have been the responses of eco-critics from Africa on the debate. Importantly, it is crucial to ask if there is African ecocriticism at this point and if there is, should it as a sub-field of ecocriticism align with Buell's criteria?



3. Is There African Ecocriticism?

In their 'Introduction' to *African Literature Today*, Cajetan Iheka with Stephanie Newell announces, 'the arrival of an African ecocriticism' and claims that 'the field is growing rapidly as there is now a rush to adopt ecocriticism in African literary and cultural studies' (Iheka & Newell, 2020: 1). The critical responses on African ecocriticism are reactions to William Slaymaker, who is arguably the most contentious voice on ecocriticism. Slaymaker in his 2001 essay, *Ecoing the Other(s)*, accuses the Black African writers and critics of a lack of responses to the call for global green and consequently dismisses African ecocriticism (Slaymaker, 2001: 132-134). The reason for what Slaymaker sees as the weak response from black African writers, according to him, is that 'environmentalism and ecologism threaten to dominate global economic policies in the new world order enforced by the World Bank and the International Monetary Fund' and that sustainability, biodiversity, population control, and land responsibility will be defined by Western world's financial and scientific centres (133). Whether this might be the reason for black African writers' scepticism will remain debatable as one would ordinarily expect that such influence would have fuelled a response from Africa as the continent has been known for her postcolonial writings which resist any form of oppression or injustice.

Following William Slaymaker's declaration, African scholars have attempted to define African Ecocriticism in ways that differentiate it from the Euro-American



conception of ecocriticism. This is because African Ecocriticism is a multifaceted field that encompasses a range of perspectives and approaches. It goes beyond the narrow focus on environmental justice, incorporating the agency of nonhuman and spiritual materialities in nature-human relations (Egya, 2020). This perspective is rooted in a uniquely African environmental theory that emphasizes the interconnectedness of humanity and the natural environment (Falola, 2017; Iheka, 2018). It also draws on African environmental ethics, which recognize the importance of indigenous people and their relationship with the natural habitat (Chemhuru, 2019). In the context of literature, Caminero-Santangelo argues that African Ecocriticism expands the scope of ecocriticism to include a broad array of African texts, highlighting the interconnectedness of social struggles and ecological transformations (2014). The field also offers a local-developed solution to environmental issues through the concept of eco-communitarianism, which emphasizes the interconnectedness of individuals, communities in socio-ecological systems (Ab and Gomez-Tagle Leonard, 2018). African Ecocriticism is further enriched by the inclusion of non-Western epistemologies and the exploration of alternative narratives in African literature (Caminero-Santangelo and Myers, 2011).

Looking at Slaymaker's claim from a slightly laidback perspective, however, the fears that led to the weak responses from Black African writers may have been out of their volition given the elevated level of politicking involved in global environmental policymaking. How do we explain that Africa has been a target for waste disposal and Western policymakers such as Lawrence Summers had justified and covered up environmental damage and its complex historical causes in Africa? (Nixon, 2011: 1) According to Caminero-Santangelo, the cover-up or 'erasure' 'has often caused mainstream conservationists to overlook environmentally destructive extractive industry in Africa (driven by foreign economic interests) and facilitated the creation of conservation reserves for tourists from which local communities are evicted and excluded (Caminero-Santangelo, 2014: 2-3). Caminero-Santangelo further argues that such exclusion is linked to a narrative depicting Africans as lacking the proper environmental responsiveness and knowledge to care for valuable biodiversity hotspots which suggests that environmentalists' efforts in Africa need to be conceived and led by non-Africans (3). As far back as 1996, Melissa Leach and Robin Mearns explain that the 'received wisdom' about Africa holds because it helps to promote 'external intervention in the control and use of natural resources' (Leach & Mearns, 1996: 19-20). The common ground here is that the exclusion of African voices was a cover-up mechanism for the exploitation and degradation of African environments by the Global North. As Nixon explains in *Slow Violence*, such a cover-up implies that there will be no opposition by Africans to exported pollution onto African soils (Nixon, 2011: 2).

About half a decade after Slaymaker's 2001 controversial publication, he showed a massive understanding of African literature when he acknowledges that 'Nigerian literature is a treasure trove for the ecocritics and literary environmentalist' in his 2007 essay (Slaymaker, 2007:130). The issue for Slaymaker was that unlike white-African writers including J. M. Coetzee and Nadine Gordimer, Black African writers



and critics have focused so much on colonial issues at the expense of the global environmental crises. Asempasah et al., however, aver that the argument can also be made that if African literature and literary criticism have been anthropocentric, as Slaymaker claims, it is because African writers and critics have focused attention on 'interrogating postcolonial issues that caused the environmental crises rather than tackling the environmental issues head-on or in isolation' (Asempasah et al., 2022: 2).

That African writers prioritize other issues should not be a case of subordination of nature or non-humans to human activities in African Literature. Should African writers idolise nature when their people battle with hunger, or should they talk about non-human protection when even humans are not protected? Black African response reflects the preoccupation of the postcolonial state which focuses on the material benefits of nature at the expense of its ecological value to the ecosystem. In essence, any discussion of African ecocriticism should adopt a postcolonial approach which allows for connecting the sufferings and environmental degradation of Africa to the over four hundred years of European imperialism (Iheka and Newell, 2020: 4).

In line with the foregoing, our analysis of Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were* and In Koli Bofane's *Congo Inc.* in this paper is anchored on the postcolonial ecocritical approaches of Rob Nixon's concept of "slow violence" and Cajetan Iheka's idea of "Naturalizing Africa" to illuminate how environmental degradation gradually inflicts harm on marginalised communities, resulting in displacement and profound socio-economic consequences. Nixon and Iheka's propositions are apt for our analysis because of their postcolonial approaches to the discussion of the environmental crisis.

Nixon's central argument in *Slow Violence* is that environmental violence is not always immediate or spectacular in nature, as is often depicted in media and popular culture. Instead, it often takes the form of slow, incremental processes that occur over extended periods of time. This slow violence is less visible and, therefore, less likely to capture public attention and outrage. It affects marginalized communities, particularly the poor, who lack the resources and political power to address or mitigate the consequences of environmental degradation (Nixon, 2011). On the other hand, Iheka's central argument revolves around the idea that postcolonial African literature serves as a critical space for contesting and dismantling the "naturalizing" of Africa. He argues that African writers employ various narrative strategies to unveil the ecological violence committed against the continent, shedding light on the environmental degradation and resource exploitation perpetuated by colonial and neocolonial forces (Iheka, 2018).

4. Textual Representations in In Koli Jean Bofane's *Congo Inc.* and Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*

What seems to distinguish eco-fiction from Africa is the distinct representation of the impact of colonialism and how its metamorphosis continues to impact the earth



of colonized territories. This echoes Caminero-Santangelo's view that "African environmental writing tends to prioritize social justice; lived environments; livelihoods; and/or the relationship among environmental practice, representation of nature, power, and privilege" (Caminero-Santangelo, 2014: 7). This is what obtains in the two novels. In Koli Jean Bofane's *Congo Inc.*, for instance, the character of Old Lomama, whose attachment to the forest and respect for the animals resonates in the narrative, epitomises the harmony of culture and nature in traditional African societies (Bofane, 2018: 128-131). The old chief, who is the custodian of his community, seeks the permission of the tiger in a bid to hunt in its territory (129) and after the cold-blooded murder of the tiger – king of the Ekonda forest (Nkoi Mobali) – by a coalition of warthogs, Old Lomama eulogizes the tiger and blames its death on globalization (lvi: 130-131). This sort of relationship is what Iheka calls 'aesthetics of proximity' in *Naturalizing Africa* (Iheka, 2018:21-56). For Old Lomama then, foreign interference (imposed globalisation) is to blame for the disconnect between humans and non-humans in Africa (lvi: 22, 99-101).



4.1. Congo Inc. (English Translation, 2018) – In Koli Bofane



FIG. 1 – Kinshasa Great Market Area by night (Source: AI fotor generator)

Congo Inc. is a novel about the contradictions of globalisation in the Democratic Republic of the Congo which could be extended to the rest of sub-Saharan Africa. It conveys the plights of a people in the face of internal conflicts that make many homeless, children without parents as the reader is presented with the devastating effects of capitalism and colonialism – the sort that brings back memories of

Bismarck and Leopold II of Belgium. At the centre of the plot is 25-year-old Isookanga, a Pygmy from the Ekonda clan, who is supposed to replace his uncle (Old Lomama) as the chief of his village and become a transporter of their tradition into the future. While Old Lomama detests globalisation because it interferes with the traditional ways of life where culture and nature are intertwined, Isookanga celebrates it. He dresses like a Westerner and admires Western civilisation as he moves from his village to the country's capital, Kinshasa, and joins forces with street children, warlords, and a Chinese friend who becomes a victim of the same globalisation he tells Isookanga he does not believe in.

To become globalised is to embrace the use of technology. Therefore, rather than tending the forest, Isookanga prefers to spend his time playing an online game (on a laptop he steals from a Belgian ethnologist) called Raging Trade, which reveals the workings of hard power and the mischiefs of world corporations. Acting as multinational corporations, players compete for the resources of 'Gondavaland' to gain global dominance, by any means necessary. These means happen to be nuclear missiles, stealth planes, guerrilla warfare, and even genocide which leave the environment degraded. Although Isookanga's Congo Bololo (which represents Africa) stands its ground in the face of competition, it could not cope for too long because of the involvement of international regulatory bodies such as the IMF and the UN (Bofane, 2018: 7). In the foreword to the novel, Dominic Thomas states that 'journeying alongside Isookanga, we discover the striking correlation between the online game and the challenges confronting the DRC on the larger geopolitical landscape of globalization...' (Bofane, 2018: xv). Africa simply does not stand a chance against the ferocious forces of the Global North which are bent on exploiting the continent's natural resources regardless of what it takes.

It is when Isookanga gets to Kinshasa to seek his fortune as a 'globalisation advocate' who wants to «be in the mainstream, get involved in high technology, communicate with the world, be in trading, stuff like that», despite his uncle's warning that «those who talk of modernity want to eliminate us» that he realizes the value of living in the relative peace that being closer to nature offers (Bofane, 2018: 4). He takes a riverboat to the city, only to find himself among a group of shégués, street kids, and like them, he becomes homeless and faced with the cruel reality of the globalization he seeks and then doubts, he asks: "would the now established globalization drive people to veiled behaviour even in everyday life, to a ghostlike secrecy?" (Bofane, 2018: 29). Here, we see the kind of internal and external colonialism which Ken Sawo-Wiwa talks about at play (Saro-Wiwa, 2012: 16)¹.

In the final chapter of the novel 'Game Over', we see how the notorious warlord turned administrator – Kiro Bizimungu also known as Commander Kobra Zulu – meets his brutal death at the hands of a mob who administer jungle justice on him (setting him ablaze) for his role in terrorising the masses (Bofane, 2018: 175-179). As



¹ Ken Saro-Wiwa calls attention to two forms of colonialism which combine to oppress the exploited communities in Africa – the internal and the external. While the external is obvious, he sees the operations of the internal (government, local chiefs) in collusion with the international corporations as devastating on the oppressed.

Bizimungu breaths his last, he remembers his Rwandan root, being a Tutsi who had to flee his motherland because «people were hounded and slaughtered with machetes as if they were cattle», he remembers the mischiefs of the foreign bodies and how «telephone calls flew back and forth between Paris and New York», and how «at that moment, the magic of the Whites intervened» and his life takes a turn he never wanted (171-173). As he thinks about his role as a mere pawn in the game of chess, he remembers that:

The algorithm Congo Inc. had been created at the moment that Africa was being chopped up in Berlin between November 1884 and February 1885. Under Leopold II's sharecropping, they had hastily developed it so they could supply the whole world with rubber from the equator, without which the industrial era wouldn't have expanded as rapidly as it needed to at the time.

Loyal to Bismarck's testament, Congo Inc. more recently had been appointed as the accredited supplier of internationalism, responsible for the delivery of strategic minerals for the conquest of space, the manufacturing of sophisticated armaments, the oil industry, and the production of high-tech telecommunications material (Bofane, 2018: 174-175).

While he has been used and is now implicated as a small fish in the ocean of international politics, the narrator makes it clear that «they had continued to perfect the algorithm somewhere between Washington, London, Brussels, and Kigali» (Bofane: 175). As Bizimungu is facing an agonising death, Isookanga is arrested alongside his Chinese friend, Zhang Xia, and jailed for being found in the office of the mobbed Bizimungu whom he is supposed to meet to perfect plans on how to access the mineral resources under the earth of his village. He is released to go with his uncle, Old Lomama, and plans are made to return him to the village. Armed with the map of raw materials burned onto a digital disk, Isookanga asks Old Lomama: «Did you know there's gold, bitumen, and diamonds in the Ekonda soil?» When his uncle answers in affirmation he is angry that his uncle had never told him about it as the future chief. Old Lomama, however, makes it clear that: «men being what they are, if you tell them about such things, good-bye calves, cows, pigs: nobody will want to work anymore» (Bofane, 2018: 183).

Old Lomama's response is particularly insightful because governments in most countries in sub-Saharan Africa have become lazy and overdependent on their natural resources at the expense of human resources. The abandoned humans – the masses left uncatered to by their governments – have in turn embraced social vices and the young populations have become what I call 'criminals by circumstances' in countries with huge disregard for the rule of law. The irony of it all is that the Global North countries who feed on the chaos of Africa do not condone lawlessness in their countries. The point here is exemplified by the response of Colonel Mosisa at the headquarters of the Rapid Intervention Police, when Isookanga goes back to see Zhang Xia, his Chinese friend in jail:



We received information about him from his embassy. He's dangerous and being sought by the police in his country. A firing squad is almost certainly waiting for him there. He has corrupted functionaries, and in his country, corruption is officially outlawed. The governor intends to maintain a good relationship with the Chinese. They asked us politely and we've extradited him (Bofane: 184).

If corruption is outlawed in China and other Global North countries, why should they indirectly encourage corruption in Africa by colluding with politicians and government officials to impoverish their people and subject their land to environmental degradation? In the final paragraph of the final chapter (before the Epilogue), the narrator asks:

In an environment polluted by the deadly waves of uranium, cobalt, columbite-tantalite, what can one expect from any individual who has passed through the centrifuge and is developing in the context of a next-generation nuclear reactor? (Bofane, 2018: 186)

His simple answer to that question is: «...permanent radiation doesn't bring innocence back; it leads to rage». He adds that the sensitive souls of the land cannot escape the eventuality of climate change because the concentration and fission of environmental degradation is their state capital, Kinshasa, which the narrator describes as the «laboratory of the future and, incidentally, capital city of the nebula, Congo Inc» (Bofane, 2018:186). In essence, the people of Kinshasa and indeed, people living in countries with extraction sites in Africa cannot escape the dangerous effects of what Nixon calls 'slow violence'.

4.2 How Beautiful We Were (2021) – Imbolo Mbue



FIG. 2 – *Black Oil Gardens* (Source: AI fotor generator)

The novel is an exploration of the plights of a people whose ancestral land is blessed with oil. Their blessing, however, becomes their woe as their government gives an oil corporation, Pexton, the right to explore oil and share the profits as it is done in most oil-producing countries in Africa. Set in the fictional Cameroonian land of Kosawa and moving back and forth between happenings in Bezam (the state capital) and America, the multiple narrators – collective and singular, children, and the elderly – take turn to narrate the ordeals of the Kosawa people. They tell the tales of how the contamination of their land, water, and air causes the death of children and shortens the lifespan of their people; of how all these affect their economy and sources of livelihood (predominantly farming and fishing):



We remembered those who had died from diseases with neither names nor cures—our siblings and cousins and friends who had perished from the poison in the water and the poison in the air and the poisoned food growing from the land that lost its purity the day Pexton came drilling (Mbue, 2020:7). ... three decades before, in Bézam, on a date we'll never know, at a meeting where none of us was present, our government had given us to Pexton. Handed, on a sheet of paper, our land and waters to them. (Mbue, 2020: 14)

The suffering of the people of Kosawa is compounded by the failure of the community leader, Woja Beki, to speak and stand for his people. This is characteristic of leaders in Africa who enrich themselves at the expense of their people's welfare:

Pexton had bought his cooperation and he had, in turn, sold our future to them. We'd seen with our own eyes, heard with our own ears, how Pexton was fattening his wives and giving his sons jobs in the capital and handing him envelopes of cash (Mbue, 2020: 8).

The collusion between the government and the oil corporation is so obvious that the leader of Pexton could speak on behalf of the government. He affirms that 'Pexton and the government are your friends,' and 'even on your worst day, remember that we're thinking about you in Bézam and working hard for you' (Mbue, 2020:10). This relates strongly to Nixon's assertion that 'confronted with the militarization of both commerce and development, impoverished communities are often assailed by coercion and bribery that test their cohesive resilience' (Nixon, 4).

Tired of their helplessness and the lies they have always been fed, the youths threaten: 'We'll march to Bézam and burn down your headquarters... We'll hurt you the same way you're hurting us' (Mbue, 12). Nixon, however, highlights the helplessness of such communities as Kosawa when he asks: 'How will that community negotiate competing definitions of its own poverty and long-term wealth when guns, the bulldozers, and moneymen arrive?' (Nixon, 4). Following Thula's story in the part titled «Thula», one is likely to empathize with the children of Kosawa for

not getting to see how beautiful their community was before the arrival of the oil corporation. (Mbue, 2020: 30,34) The neo-colonial and neoliberal capitalistic approach to life makes Thula's father question the rationale behind being human: «Wasn't man's ability to recognize his fellow human what made him better than dogs? It was sad how the love of money was corrupting many; truly sad». (Mbue, 2020: 40) One of the child narrators added:

I once overheard about the ocean, which none of them have ever seen, how it's bound to dry up someday because of American people like the ones at Pexton, because of all the toxic wastes they're dumping into rivers which will flow into the ocean and choke it dead (Mbue, 2020: 79).

This sort of situation is what Nixon refers to as slow violence – «a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all» (Nixon, 2011: 2). Nixon's argument is that serious attention should be paid to such slow violence as environmental degradation caused by the activities of the Global North on African soil just as it is paid to the invasion of foreign territories with weapons of mass destruction (Nixon, 2011: 3). The mass destruction of the Kosawa land and people and their efforts to call the attention of the United States to their inhuman activities which became even more detrimental to them is an indication of the hypocrisy behind the idea of social justice at the world level. Africans who are the recipients of the injustice are «discounted as political agents, discounted as long-time casualties...of slow violence, and discounted as cultures possessing environmental practices and concerns of their own » (Nixon,2011: 2). Policies that emanate from such actions that favour the Global North are indications that the value placed on human life is not equal – some are protected humans, others are environmentally-afflicted poor who are «terminally invisible, disposable people» (Nixon, 2011: 278).

How Beautiful We Were particularly touches on issues of failed leadership, corruption, lack of trust in the judicial system, colonial influence and exploitation, displacement, the death of traditional belief systems, the helplessness of ordinary people, and the vulnerability of children in the face of environmental degradation. The narrators movingly reveal the efforts of the people to take back their land from the oil corporation and their government, and how their resistance has led to more suffering, bloodshed, and the death of their heroes – young and old alike. Through the happenings in and around Thula – who falls in love with education, gets a scholarship to a school in America, and returns to fight for the restoration of the rights of her people and the purification of their land and then dies in the struggle without her body being found – the reader is moved to tears for the people of Kosawa as their land is taken-over and they become displaced people carrying the memories of their land and culture only in their hearts (Mbue, 2020: 360).



5. Cosmologies of connections: towards new imaginaries of Earth and Cosmos

The debates on the fabrication of new imaginaries amidst the apocalyptic present was well nurtured by *Ateliers de la Pensée* (ADLP), among the large planetary laboratories active in the Global South, founded by Achille Mbembe, a Cameroonian historian and philosopher, and Felwine Sarr, a Senegalese economist and writer, outstanding for the creative force of the Afrotopian literary, artistic, philosophical, and aesthetic movement. Launched in 2016, the ADLP have become, within a year, a veritable 'think tank of ideas,' bringing together leading thinkers, writers, and academics from Africa and the diaspora in Dakar and St. Louis to reflect on new issues raised by transformations in the contemporary world and to revive the project of an Afro-diasporic critical thought. The aim of these workshops was to uptake the theoretical initiative and cast a plural gaze on the realities of the African continent and the futures that are emerging, starting from one place: Africa. *Ateliers de la Pensée* (ADLP), debates major topics, one of them is the planetary condition and the politics of the 'living'. ADLP invites us to rethink the quality of the bonds, to ask what community bonds are and who is included in them. And how, through the quality of these bonds between all living beings, we produce new forms of life. The search for alternative ways of inhabiting the planet and relating to the living brings us closer to some of the new emerging African paradigms from which to start a conception of new imaginaries reinforcing the Africa-World message (ADLP, 2016).

Achille Mbembe, in *Essai sur l'Afrique décolonisée* pays homage to Frantz Fanon by reflecting on decolonization from an autobiographical account that focuses on the emergence of a cosmopolitan African modernity that the author calls 'Afropolitan' i.e., the emergence of a complex Creole universe from the continuous socio-cultural reassembly and incessant displacement of men and cultures within the continent and in its multiple diasporas (Mbembe, 2010). The current of critical studies of Afropolitanism emerged from a movement of self-generation or self-explanation of which the *Ateliers de la Pensée* are a multiplier. The aesthetics of entanglement conceptualized in *Out of the Dark Night* is another pivotal point of his thought (Mbembe, 2008). The gaze in the mirror is of the African in diaspora, dispersed, floating, and real, revealing the richness and sensibility acquired between dispersion and immersion as an Afropolitan citizenship (Mbembe, 2008).

In his latest book, *la commonauté Terrestre*, Mbembe's thought gains momentum by proposing a paradigmatic shift in global politics in which humanity rethinks its planetary communal condition (Mbembe, 2023). He proposes to move from *droit de gens*, a right based on land occupation, to *droit de vivant* rights of the living beings. He thinks of the Earth as the home of all living beings by proposing the Earth community as the 'ultimate utopia'. He proposes a project for the revitalization of planetary consciousness, beginning with a rethinking of the human beings bonded to the Cosmos and all living beings, drawing on African animist metaphysics (Mbembe 2023, Manzini, 2023b). The right to a home in Africa is accompanied by the right to birth,



far beyond the Western *jus soli*, with explicit recognition of belonging to a cosmic ecosystem (Manzini, 2020). Based on the animist Bambara and Dogon cosmogonies of Mali, Achille Mbembe draws a political ecology in which humans are embedded into the Earth community with all living beings and rediscovers their cosmic dimension. A utopia for which inhabiting the world necessarily means living together and making space for others (human and non-human) and initiating the politics of the living beings, which implies a primary right to breath and fundamental right to life based on the rule of interdependence and African hospitality (Mbembe, 2023).

Ateliers de la Pensée 2022 questioned how cosmologies can help address the *deliason*: the social, economic, and political disconnection of humans with nature that plagues the modern age. Accordingly, to Felwine Sarr, there are cosmologies that can teach us something about how to connect to other living beings to reinvent the human-not-human-more-than-human relationship and address the planetary challenges originated by the ecological crisis (Manzini, 2023d). In an interview made during the last *Ecole Doctorale des Ateliers de la Pensée 2022*², Sarr answered a question on how to reconcile hard sciences born during the illuminism revolution with the organic beliefs systems of premodern times:



In the exact sciences there is an attempt to understand the real and the relationship within different elements of reality and to systematise them into intelligible and clear theoretical propositions that explicate laws of nature. In the domain of cosmology or cosmovision there is first and foremost a relationship with the imaginary and the explanations that communities develop about the origin of the Cosmos and their relationship with the Earth. This production of imaginaries has practical consequences in the production of everyday life: the way of fishing, farming, using trees, organising the political community, the use of collective resources, and in the relationships of reciprocity and mutual aid of the populations that update them. Science should document, especially in the domain of social and political productivity, what major changes have occurred in cosmology and consequently in the relationship with nature. There are explicit cosmologies such as the mechanistic cosmogony, which considers nature an object to exploit, it's linked to a developmentalist, mechanical, rational view. It's a palpable cosmogony: some people dominate it, others suffer it. The economy is organised around this cosmogony. The idea which drives the new paradigm of an economy of the living beings is to do the opposite, to reconstruct narratives that infuse awareness at different scales, linking gestures toward nature to new emergent cosmologies. There are at least two important levels of engagement in this sense: the creation of narratives and the spaces for experimenting with other ways of connecting with living beings. We are in the process of elaborating these cosmologies: recognizing them, thinking about them, and reformulating them.³

² Interview with Felwine Sarr in Manzini A. (2023d), "Reinventare l'immaginario relazionale per un'economia del vivente", *Equilibri Magazine*.

³ Interview to Felwine Sarr (Manzini 2022) during *Ecole Doctorales des Ateliers de la Pensée*.



In the short essay "*Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*" Felwine Sarr expresses his concern about the crisis of humanity's relational imaginary: "Relationships have become the place par excellence of struggle and predation, (...) instead of being mutually helpful, mutually fruitful or experienced as a positive-sum game." Sarr expounds his thoughts on the political dimension of relationship: «Managing human plurality in shared planetary space is the task of politics (...) along with improving the process of humanization», which in his view remains incomplete (Sarr, 2017). The creation of a *société du vivant*, represents for Sarr the challenge of our time. His political thought questions, on a global scale, the ways in which resources, places and spaces are appropriated and privatized (capital, proximity and geography, precedence, etc.) and proposes to limit these processes of resource grabbing for the good of the greatest number of people (Sarr, 2016).

Another intellectual behind the *Ateliers de la Pensée* the philosopher Severin Kodjo-Grandvaux argues that it is the conception of ecology based on the ontological separation between man and nature that is the knot to untie to get out of the planetary crisis that Western modernity itself has caused. Kodjo-Grandvaux proposes to start again from the Cosmos to rediscover humanity's interdependence and belonging to the *Tout Vivant*. She explains: «Situating the ecological question on the cosmic level, allows us to see the ecological crisis as a crisis of resonance, expressed in the breaking of the link between human beings and the Cosmos. Regenerating this bond would allow Western 'civilisation' to face the planetary challenge and return to caring for the planet in common» (Kodjo-Grandvaux, 2021). This gesture presupposes a paradigmatic change supported by actions of awakening, listening, and attention so that humanity can once again vibrate with the *Tout Vivant* (Kodjo-Grandvaux, 2021). The proposal that Severine Kodjo-Grandvaux makes in "*Devenir Vivant*" is to return to a completely different conception of matter and the universe (Kodjo-Grandvaux, 2021). It is about re-inhabiting the Cosmos and re-interrogating the duality living matter/inert matter by asking what life (and therefore death) is (Kodjo-Grandvaux, 2021). The inert is not necessarily inanimate. «Some African and Amerindian philosophies say this, but so does also quantum physics. Our world is solid only because the heart of the atom is in constant motion. Hence the proposal to make cosmology a new philosophy, reintegrating a cosmos that is a life-generating ecosystem. Everything in the universe has allowed life, as we know it, to appear on a planet, the one we inhabit» (Manzini, 2023c; Kodjo-Grandvaux, 2021).

The imagery evoked by Malcolm Ferdinand, 'decolonial ecology is understood as a way out of the grip of the modern world, providing a double key that translates simultaneously into another way of thinking about decolonisation and another way of thinking about struggles against the environmental degradation of the earth' (Ferdinand, 2019:293). The emergence of decolonial thinking was made possible by the anti-colonial and represents not only the outcome of a process of subjectivation, but a project of humanity (Mbembe, 2008; Manzini, 2023b).

Francoise Verges brought the decolonial African feminist contribution into the ADLP debate. In her essay *Utopies émancipatrices* found in the collective work of ADLP: *Ecrire l'Afrique-Monde*, (ADLP, 2016: p.253) Verges discusses the concept of

daring to imagine a future that goes against the ideologies of hegemonic powers. She speaks of utopian practices in history that break so radically with the order of coloniality that they continue to carry within them the idea of the possible – as maroonage mentioning also utopian literature. Maroon utopian feminism depicted by Verges referred to the fugitive slaves in search of freedom and new communities where to live - keeping constant the assumption of relationality, but also that of displacement and the imagination of spaces of freedom. This undocile and resistant feminism drew the traces of decolonial feminism (Verges, 2020). In her essay Africa is presented as a paradoxical place, both a name of absence and a source of unlimited riches for the construction of the West. Africa is seen as a fertile space for developing new utopias, especially as it challenges the ideology of lack and the economy of absence on which the concept of development is based. Afrofuturism, which emerged in the 1960s and 1970s, is seen as a response to the narratives of lack and absence, aiming to create temporal complications and disrupt the linear progress defined by the West (ADLP, 2016). Afrofuturist artists imagine utopias and dystopias, seeking to correct the errors of the past by looking to the future. Afrofuturism is a source of inspiration, and Verges proposes to investigate African utopian practices and experiences to imagine alternative futures that embrace Africa's potential for abundance and progress.



6. Conclusions

Imbolo Mbue and In Koli Bofane's *How Beautiful We Were* and *Congo Inc.* respectively sheds light on the intricate relationship between environmental degradation, displacement, and their socio-economic consequences. These novels challenge us to recognize the enduring, slow-burning violence of ecological harm, which disproportionately affects marginalized communities and perpetuates socio-economic disparities. Thus, through the lens of literature, we are called to confront the urgent need for environmental justice and the alleviation of socio-economic inequalities perpetuated by slow violence in a globalized world.

To reimagine the apocalypse of the African environment and the socio-economic and even psychological effects on both human and the non-human alike is to recall the huge disconnect between human and nature, owing to the neoliberal activities of the globalised world. It is important for humanity to look back and see that the problem like in ecocriticism is that of erasing histories and epistemologies of indigenous peoples by the colonial conquest that disrupted notions of wilderness and rooted dwelling. This form of retrospection is important because the African future is very much linked to its past. The pain of the continent is such that it emanates from the loss of what can never be regained. If the loss of the past cannot be regained, it is not in the best interest of humanity to lose what is left of human connection with the natural world. In essence, the transformation and future of Africa and its masses, and indeed the world as a global village, depend on the activities of activist groups, the media, and the political will of governments to check

the excesses of globalisation and take true ownership of what is theirs. To achieve this, however, the writer-activist must continue their role as the conscience of society and storyteller of covered-up stories of injustice and resource exploitation across the continent.

Overall, it is a work of rediscovery of the African souls and heritages: partly indigenous, partly hybridized, or projected in the future, understanding their diversity including religious, artistic, social, and political utopias. A work aware of the process of transformation and interweaving that, despite globalization, manages to keep alive some cultural levers for the African renaissance as envisioned by the ADLP's collective. The intuition of the founders of the Afrotopian movement is that this legacy to be awakened is identified with the land from which the 'African at the mirror' can gain new ground for the future. The land is the practical (experimental) domain of transversal solidarities that invite transcending ethnicity and race despite difficult legacies: solidarities that take on transcendental value when they venture into the cosmogonic territories of religion and worship. These solidarities inspire mobilization toward a spirituality of liberation, an aesthetics of life and the arts that becomes a democratic foundation, toward the trans-nationalization of civil society institutions, far beyond provisional 'free trade spaces'. They inspire a legal militantism that builds institutions capable of rising to the African challenge, guaranteeing individual rights, movement, circulation, and the permanence of societies inclusive of the non-human and more than human.



Bibliography

Bofane I.J., De Jager M. (2018), *Congo Inc: Bismarck's Testament*, Global African Voices, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Mbue I. (2020), *How Beautiful We Were*, New York, Random House.

Ab S. and Gomez-Tagle Leonard N. (2018), "Eco-Communitarianism: An African Perspective", *Environmental Science: An Indian Journal*, 14, 1–9.

Achebe C. (2010), *The African Trilogy: Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman Paperback Classics.

Adhiambo-Oduol.I, 2001. The Socio-Cultural Aspects of the Gender Question. Constitution of Kenya Review Commission: Nairobi.

Amadiume. I, 1987. Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society. London: Atlantic Highlands.

Amadiume I. (1997). *Reinventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. London: Zed Books.

Anta Diop., Cheikh (1989), *The Cultural Unity of Black Africa, The Domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity*, Karnack House

Ateliers de La Pensée, (2016). *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar, Saint, Louis, Philippe Rey.

Armbruster K., Wallace K., eds. (2001), *Beyond Nature Writing: Expanding the Boundaries of Ecocriticism*, Charlottesville, University of Virginia Press.

Asempasah R., Aba Sam C., Abelumkemah B.A. (2022), "A Postcolonial Ecocritical Reading of Yaa Gyasi's *Homegoing* (2016) and Kwakuvi Azasu's *The Slave Raiders* (2004)", *Cogent Arts & Humanities*, 9.1, p. 2.

Bateson G. (1999). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bracke A. (2019), *Climate Crisis and the 21st-Century British Novel*, London; New York, Bloomsbury Academic, 10.

Buell F. (2003), *From Apocalypse to Way of Life: Environmental Crisis in the American Century*, New York, Routledge.

Buell L. (2011), 'Ecocriticism: Some Emerging Trends', *Qui Parle*, 19.2. 87–115 (89).



Caminero-Santangelo B., Myers G.A. (2011), *Environment at the Margins: Literary and Environmental Studies in Africa*, Athens, Ohio, Ohio University Press.

Caminero-Santangelo B. (2014), *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*, Charlottesville; London, University of Virginia Press.

Caminero-Santangelo B. (2015), "Witnessing the Nature of Violence: Resource Extraction and Political Ecologies in the Contemporary African Novel," in DeLoughrey, Elizabeth M., Jill Didur, and Anthony Carrigan, (eds.), *Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches*, Routledge Interdisciplinary Perspectives on Literature, 31, New York; London, Routledge, Taylor & Francis Group, 226–241.

Chakrabarty D. (2021), *The climate of history in a planetary age*, Chicago: The University of Chicago Press.

Chemhuru M. ed. (2019), *African Environmental Ethics: A Critical Reader*, The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics (Cham: Springer International Publishing, 2019), xxix.

Cusicanqui S. R. (2020), *On Practices of Decolonization*, Cambridge: Polity Press.

De Smalen R.E. (2019), "Reading Poetry for Policy: A Study of Spurn Point", *Green Letters*, 23.4.

Death C. (2022), "Climate Fiction, Climate Theory: Decolonising Imaginations of Global Futures", *Millennium: Journal of International Studies*, 50.2.

Egya S.E. (2020), "Out of Africa: Ecocriticism beyond Environmental Justice", *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment*, 11.2, 66–73.

Egya S.E. (2021), *Nature, Environment, and Activism in Nigerian Literature*, London, Routledge.

Emenyonu E.N., Iheka C., Newell S. (2020), *ALT 38 Environmental Transformations: African Literature Today*, Boydell and Brewer Limited.

Escobar A. (2008), *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham and London: Duke University Press.

Eze M.O. (2017), "Humanitatis-Eco (Eco-Humanism): An African Environmental Theory", in *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, ed. by Adeshina Afolayan and Toyin Falola (New York: Palgrave Macmillan US), pp. 621–32.



Ferdinand M. (2019), *Une écologie décoloniale*, Paris: Edition de Seuil.

Garrard G. (2011). *Ecocriticism* (2nd ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203806838>

Geissler & Sann, (2023), "How Does the World End (for Others)?" Part of Exhibition curated by Dieter Roelstraete, *Everybody talks about the weather*, Fondazione Prada in Venice.

Ghosh A. (2016), *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, The Randy L. and Melvin R. Berlin Family Lectures, Chicago, The University of Chicago Press, 20.

Glotfelty C. (1996), "Ecocriticism: literary studies in an age of environmental crisis" in Glotfelty C., Fromm H. (eds.), *The Ecocriticism Reader*, Athens, University of Georgia Press, 21.

Gudynas E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: Centro de Documentación e Información Bolivia/Centro Latino Americano de Ecología Social.

Howarth W, (1996), "Some Principles of Ecocriticism", *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Glotfelty, Cheryll, and Fromm (eds.), Athens: University of Georgia Press.

Hlongwane G. (2022), "Review Essay on African Ecomedia and Teaching Postcolonial Environmental Literature", *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 9.3, 435–38.

Huggan G., Tiffin H. (2010), *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, London; New York, Routledge.

Iheka C. (2018), *Naturalizing Africa Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kerridge R. (1998), "Introduction" in Kerridge R., Sammells N. (eds.) *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*, London, Zed Books.

Kodjo-Grandvaux S. (2021), *Devenir Vivants*, Paris: Philippe Rey.

Lagarde M. (1997), *Género y Feminismo. Desarrollo y democracia*. Madrid: Horas y horas.



Leach M., Mearns R., eds. (1996), "The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment", *African Issues*, Oxford, Portsmouth, N.H: International African Institute in association with James Currey; Heinemann.

Leopold A. (1987), *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press.

Lugones M. (2010), *Toward a Decolonial Feminism*, Wiley on Behalf of Hypatia, 25(4), 742–759.

Manzini A. (2021), "Il ruolo femminile nelle pratiche di resistenza contadina dei territori Diola Kasa", *Contesti, Città, Territori, Progetti*, 2(2), 59–76.

Manzini A. (2023d), "Reinventare l'immaginario relazionale per un'economia del vivente", *Equilibri Magazine*.

Manzini A. (2023c), "La crisi ecologica è una frattura tra l'essere umano e il cosmo", *Equilibri Magazine*.

Manzini A. (2023b), "Mbembe: pensiero planetario e politiche del respiro", *Equilibri Magazine*.

Manzini A. (2023a), "Ateliers de la Pensée laboratorio di cultura per sfide planetarie", *Equilibri Magazine*.

Mbembe A. (2023), *La communauté terrestre*, La Découverte.

Mbembe A. (2010). *Out of the Dark Night Essays on Decolonization*, Columbia University Press.

Mbembe A., Sarr, F., (2017), *Ecrire l'Afrique Monde*, Jimsaan/Philippe Rey, Dakar, Paris.

Mbue I. (2020), *How Beautiful We Were*, New York, Random House.

Merchant C. (2020), *The Death of Nature*, Harper Collins.

Mies M and Shiva V. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.

Mikell G. (1997). *African feminism: The politics of survival in Sub-Saharan Africa*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mikell G. (1997). *African feminism: The politics of survival in Sub-Saharan Africa*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press



- Mohanty C. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press
- Moore W. J. (2017), *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona: Ombre Corte
- Muthuki J.M. (2006), *Rethinking ecofeminism: Wangari Maathai and the Green Belt Movement in Kenya*.
- Moretti F. (2014), *The Bourgeois: Between History and Literature*, London, Verso.
- Nakate V. (2021), *A Bigger Picture: My Fight to Bring a New African Voice to the Climate Crisis*, Basingstoke, One Boat.
- Naess A. (2010), *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* (English Edition), Catapult.
- Nixon R. (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Rigby C. (2015), "Dancing with Disaster: Environmental Histories, Narratives, and Ethics for Perilous Times", *Under the Sign of Nature: Explorations in Ecocriticism*, Charlottesville; London, University of Virginia Press.
- Saro-Wiwa K., Soyinka W. (2012), *A Month and a Day & Letters*, New edition, Banbury [England]: Ayebia, An Adinkra symbol meaning, Ntesie matemasié, A symbol of knowledge and wisdom.
- Sarr F. (2016), *Afrotopia*, Paris, Dakar: Philippe Rey/Jimsaan.
- Sow F. (1985). Muslim families in contemporary Black Africa. *Current Anthropology*, 26(5), 563–570.
- Sow F. (1993). Les initiatives féminines au Sénégal : une réponse à la crise ? *Africa Development/Afrique et Développement*, 18(3), 89–115.
- Schneider-Mayerson M. (2018), "The Influence of Climate Fiction", *Environmental Humanities*, 10.2, 473–500.
- Slaymaker W. (2001), "Ecoing the Other(s): The Call of Global Green and Black African Responses", *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 116.1



Slaymaker W. (2007), "Natural Connections; Unnatural Identities: Ecocriticism in the Black Atlantic", *Journal of the African Literature Association*, 1.2, 129–39 (130).

Slovic S., Rangarajan S., Sarveswaran V., eds. (2015), *Ecocriticism of the Global South: Ecocritical Theory and Practice*, Lanham, Maryland, Lexington Books.

Sudarkasa N. (1986). The Status of Women in *Indigenous African Societies*. *Feminist Studies*, N°1, Spring, Volume 12, 91-103

Thornber K. (2012), *Ecoambiguity: Environmental Crises and East Asian Literatures*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 5.

Trexler A. (2015), "Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change", *Under the Sign of Nature: Explorations in Ecocriticism*, Charlottesville, University of Virginia Press.

Touré M. (2011). La recherche sur le genre en Afrique: quelques aspects pistmologiques, thoriqes et culturels. *Genre et Dynamiques Socio-Conomique et Politiques En Afrique*. Series Sur Le Genre Du CODESRIA 8, , 105–126

Verges F. (2020), *Il femminismo decoloniale*, Verona: Ombre Corte.

Vasudevan P., Ramírez M.M., Mendoza Y.G., Daigle M. (2023), "Storytelling Earth and Body", *Annals of the American Association of Geographers*, 113.7, 1728–44.

Vital A. (2008), "Toward an African Ecocriticism: Postcolonialism, Ecology and Life & Times of Michael K", *Research in African Literatures*, 39.1, 87–106.

Wynter S. (2003), "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument", *CR: The New Centennial Review*, 3.3, 257–337.

Zalasiewicz et al. (2019), "A General Introduction to Anthropocene", in C.W. Jan Zalasiewicz, *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1–4.





Immaginari dell'emergenza ambientale a Taranto: la mediazione visuale degli effetti dell'inquinamento tra *local/artist engagement* e movimenti per la giustizia ambientale



Antonella d'Autilia

antonella.dautilia@uniba.it

Università degli studi di Bari | Dipartimento di Scienze Politiche

Abstract

Imagineries of the environmental emergency in Taranto: the visual mediation of the effects of pollution between local artist engagement and movements for environmental justice

Building on Gilbert Durand's (1991) contribution to general archetypology, this essay aims to analyze some visual representations derived from local public/artist engagement in the case of the former ILVA steel plant in Taranto. The starting point is the notion that breathing is the bodily reflex that contributes to shaping, more than others, the structure of the ecological imaginary of movements for environmental justice. Drawing upon certain formulations from the Russian reflexology school, Durand distinguishes three dominant reflexes as matrixes of the compositional organization of human symbolization. We will thus postulate the existence of a fourth reflexive dominant: the respiratory dominant as the basis for the symbolic ontogenesis of the iconography of Taranto's eco-activism. Here, the osmotic relationship between respiratory function and perceptual experience in a highly toxic environment has emerged as a factory of symbols, archetypes, and signs that tend towards substantial dynamism and variability and towards a progressive integration with empirical elements.

Keywords

Local Public Engagement | Ecological Movements | Structures of the Imaginary | Symbols | Environmental Aesthetic

One day: stronger wind than anyone expected.
Stronger than ever before in the recording of such. Un-natural says the news. Also the body says it.
Which part of the body – I look down, can feel it, yes, don't know where. Also submerging us, making of the fields, the trees, a cast of characters in an unnegotiable drama, ordained, iron-gloom of low light, everything at once undoing itself.

Graham Jorie (2009)



1. Alle radici dell'eco-simbolismo tarantino: la dominante respiratoria

I est à la mode d'associer l'imagination et la politique, l'imaginaire et le social (Baczko, 1984:11). Con quest'incipit, Bronislaw Baczko introduce, ne *Les imaginaires sociaux*, una riflessione critica sulla propensione di una certa tradizione intellettuale a considerare l'immaginazione sociale come un'entità irrisoria rispetto alle forme costitutive delle rappresentazioni collettive. Nel XIX secolo, essa era stata concepita da alcune correnti delle scienze sociali come un processo compiuto, che non veniva convertito in causa produttrice dell'immaginario comune. Ne risultava una visione strumentalmente deformata, dove si davano uomini e gruppi sociali privi di immaginazione, una concezione, che "se conjugait parfaitement avec la *rêve collectif d'une société et d'un histoire enfin transparentes aux hommes qui les font*" (Baczko 1984: 13). Tuttavia, Baczko si spinge ancora d'un passo oltre, considerando un'ipotizzazione arbitraria il voler definire l'immaginario sociale come un ornamento dei rapporti politici ed economici, in quanto regno dell'irreale, del chimerico, dell'invenzione.

È interessante, in proposito, seguire la posizione di Jean-Philippe Perron (2012), che, sotto la stessa luce, imbastisce una critica serrata alla lente negativa con la quale la tradizione filosofica aveva guardato allo statuto dell'immagine. Le interpretazioni oggetto di attacco erano sostanzialmente due. Se da una parte veniva attribuito all'immagine un ruolo mistificatorio rispetto al perseguimento del rigore scientifico, dall'altra, altro non era che un orpello estetico privo di significatività euristica. La conclusione implicita a cui sembrano pervenire entrambi gli autori è che l'immaginazione sociale sia inserita un processo di costruzione della realtà sociale di cui essa stessa è la base. Non a caso, è stato opportunamente sostenuto da Cornelius Castoriadis (2022: 547) che le significazioni immaginarie sociali "sono ciò mediante cui e partendo da cui, gli individui vengono formati come individui sociali".

All'interno di tale sporgenza interpretativa, esse non vengono interpellate "come un doppione irreale di un mondo reale" ma come il *prius* "irriducibile del sociale-



storico e dell'immaginario sociale così come si manifesta, di volta in volta in una data società; posizione che si presentifica e si raffigura entro e tramite l'istituzione, come istituzione del mondo e della società stessa" (2022: 550). Un significativo parallelo al passo citato può essere tratto dalla concettualizzazione fatta da Baczko sul ruolo dell'immaginazione sociale nelle proteste del '68. Per stabilirne la portata, lo studioso fa richiamo formale al realismo e ai graffiti che adornavano le strade di Parigi con messaggi in cui parole come fantasia, illusione, sogno venivano combinate in formule discorsive, che rappresentavano un accenno esplicito al realismo e alla realtà. La parola e l'arte, quindi, fungevano da strumento per rimarcare la radice immaginaria di ogni tassello di realtà condivisa socialmente. Emerge in tal modo la funzione politica esercitata da una narrazione visuale orientata verso la riappropriazione di spazi di significazione immaginaria del reale soggettivamente determinati. È in questi ambiti interstiziali che interpretazioni eteronomiche della vita sociale da parte delle istituzioni governative venivano risemantizzate in maniera performativa. Oltre che negli interventi visivi dei movimenti parigini, chiamati in causa da Baczko, possiamo ritrovare la medesima aspirazione nelle architetture espressive dei movimenti per la giustizia ambientale a Taranto. Preso atto di ciò, obiettivo di questo saggio sarà quello di formulare ipotesi sull'origine delle strutture dell'immaginario ecocritico relativo alle molteplici tipologie di contronarrazione visuale dell'inquinamento messe in atto dagli attivisti del capoluogo ionico. Tale drammaturgia socio-emergenziale si snoda lungo un considerevole percorso immaginifico come vettore di *cityscapes* industriali e di socioestetiche (Michelsen, Tygstrup, 2015) ecologiche. Un aspetto non trascurabile è che tali apparati rappresentativi e prasseologici denotano un ampio e variegato utilizzo metaforico del riflesso respiratorio a livello semantico e figurativo.

In ragione di ciò possono essere concettualizzati come risultanti, in forma reificata, del patto di assimilazione reciproca tra fisiologia e cognizione ipotizzato da più parti e a più riprese dalle scienze sociali. Per chiarire questo rilievo, faremo riferimento al contributo fondamentale di Gilbert Durand all'identificazione dei processi che concorrono a sagomare in forma oggettificata e sensibile i contenuti dell'immaginazione. Lo faremo a partire dalla definizione "tragitto antropologico".

Nello stabilirne le traiettorie, Durand restituisce la complessità di un'ermeneutica simbolica immanente a tutto ciò che non sia estraneo all'universo umano. Il suo significato dimora nella necessità di guardare nelle maglie dell'"incessante scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale" (Durand, 1991: 31).

Utilizzando tanto il conio bachelardiano quanto quello piagetiano, Durand configura il pensiero simbolico come risultante di adattamenti del soggetto all'ambiente e la materia immaginifica, che ne scaturisce, come la presentificazione del medesimo rapporto dialettico. Il fatto che abbia utilizzato la riflessologia infantile per matricizzare gli ordini simbolici umani ha contribuito a rafforzare l'ipotesi che la componente biopsichica sia determinante per qualsivoglia processo di causazione simbolica.

È impressione di chi scrive che un siffatto impianto metodologico offra un'ottima prova di sé, allorquando, venga assunto come presupposto per accostarsi

analiticamente a quel generatore di immaginari emergenziali, che è rappresentato dal ricco contesto di mobilitazione civica espresso da alcune comunità tarantine impegnate nel caso ILVA.

Attingendo ad alcune formulazioni della scuola di riflessologia russa di Betcherev, Durand distingue tre dominanti riflesse (sistemi di accomodamento nell'ontogenesi associati a riflessi corporei), in quanto matrici dell'organizzazione compositiva della simbolizzazione umana. La tripartizione include: la dominante di posizione, la dominante digestiva e la dominante sessuale (Durand, 1983: 38-39-40). A questo punto, l'operazione da compiere è combinare la forza euristica di queste componenti ordinatrici con un'ipotizzabile quarta dominante, quella respiratoria. Lo faremo per discutere sulle origini e sulla morfologia compositiva dei sistemi simbolici, che emergono dall'estetica ecologica dell'attivismo tarantino.

Come è noto, il riflesso respiratorio è un processo ritmico, che avviene tramite espansione toracica e contrazione diaframmatica. È finalizzato all'ossigenazione del corpo e all'espulsione di anidride carbonica. Ebbene, sulla scorta di Durand possiamo affermare che, l'anello di congiunzione con le summenzionate dominanti riflesse è dato dal carattere della ritmicità, da quello della ciclicità e da un intrinseco imperialismo nell'inibire reazioni esterne ad esso in virtù di un naturale innatismo. Se il parallelo appena istituito regge, occorre mettere a fuoco un ulteriore tassello speculativo, che trova il suo riferimento in uno dei pilastri nella fisiologia umana. In seguito a una serie di prove in laboratorio Hering e Breuer (1868) elaborarono *la teoria per l'autoregolazione della respirazione*, dimostrando l'influenza vagale sull'atto respiratorio. Dalle loro ricerche, emerse come il centro respiratorio risentisse dell'influsso dei vaghi non solo a livello delle contrazioni polmonari – nelle fasi inspiratoria ed espiratoria – ma, non di meno, in uno stadio di distensione polmonare. L'inibizione dell'atto respiratorio, che i due studiosi attribuivano a un'eccitazione vagale, è universalmente nota come riflesso di Hering-Breuer.

La nostra tesi è che, in quanto momento costituente della dominante respiratoria, di esso valgano le stesse determinazioni che Durand teorizzò efficacemente a livello dei meccanismi presenti nelle altre dominanti riflesse. La coazione, imposta fisiologicamente, a cessare momentaneamente l'assorbimento di aria nei polmoni – in senso figurato a “non respirare” – concorrerebbe ontogeneticamente alla costituzione delle architetture immaginarie di alcune rappresentazioni visuali tarantine. Ciò, in maniera complementare con processi simbolicamente deterministici agiti dagli altri due momenti del riflesso respiratorio (inspirazione/espirazione) e in concomitanza con i quadri percettivi iperdeterminati dalle dominanti riflesse ipotizzate da Durand. D'altronde, come sottolineato da Lucian Boia (2005: 8): “the constants and variables of the human mind stand between the external world and our representations and interpretations of it”.

Le fasi inspiratoria ed espiratoria, oltre a fungere da punto d'origine di vari distretti figurativi, vanno a configurarsi come metafore di movimento, in quanto imprimono un formalismo specifico ai processi simbolici. Difatti, se l'immissione di aria inquinata nei polmoni può essere paragonata all'accumulo di esternalità negative e tensioni sociali legate all'emergenza ambientale, l'espulsione di CO₂, che si



verifica quando espiriamo, è rapportabile a quell'estasi catartica per emanazione che va a concretizzarsi nell'esplosione simbolica, tanto tragica quanto festosa, del difficile matrimonio tra l'ILVA e la città. Il carattere catartico, liberatorio e compensatorio di questi rituali collettivi, favorendo il rilascio di energia sociale, potrebbe essere paragonato su un piano ideale a una ri-ossigenazione del corpo sociale e quindi alla città che torna di nuovo a respirare. Ciò, implica, che l'aria, oltre ad essere oggetto estetico è un fenomeno naturale mediato culturalmente e che "the same physical parameters of atmosphere in its scientific meaning are able to unleash various subjective experiences or atmospheres in terms of moodscapes" (Diaconu, 2017: 52).

2. La struttura mito-immaginifica dell'iconografia sull'ILVA

A partire dalla fine degli anni '60 si diffonderà a Taranto una nuova "operatività estetica" marcatamente *engagè*, ispirata ai movimenti del Sessantotto e destinata ad estendersi tutto il decennio successivo (Marinelli, 2012: 66). Un esempio di questo genere è identificabile nell'evento svoltosi il 31 gennaio 1971 *Taranto per un'industrializzazione umana*. Precursore dell'attivismo tarantino contemporaneo, nella sua forma primigenia dell'*happening* a sfondo ambientalista, l'evento riverberava la tendenza coeva delle arti visive a configurarsi come estrinsecazioni rappresentative degli atteggiamenti della popolazione locale nei confronti delle prime avvisaglie di crisi socioecologica, dettate dalla presenza dell'Italsider. L'evento raccolse adesioni da numerosi artisti pugliesi. Gianluca Marinelli la racconta così:

Lino Servilli, applicò ai fusti d'albero incontrati lungo il tracciato della *kermesse* [...] un cartellino che li qualificava "quale 'reliquia' di un tempo in cui il verde è destinato a scomparire". Nel frattempo, gli alberi attorno al monumento ai caduti di piazza della Vittoria, furono collegati tra loro attraverso dei fili su cui Paolo Sparro appese degli stracci annerati rievocando in questo modo la triste realtà delle polveri inquinanti [...] Sempre Sparro, insieme a Cosimo Tondo, allestì un prato cimiteriale con erbe naturali, spruzzato di nero spray e con lumini accesi. [...] Giuseppe Delle Foglie si improvvisò come autore di vignette e collocò delle croci in legno nelle buche lasciate dagli alberi spiantati [...] La performance più celebre della manifestazione resta quella degli artisti salentini Sandro Greco e Corrado Lorenzo che riempirono di un numero considerevole di copertoni d'auto l'intero incrocio di via D'Aquino con via Giovinazzo; ostruendo in questo modo il passaggio delle autovetture. La loro operazione si qualificò poi per il lancio "a migliaia di tarantini desiderosi di vivere" di centinaia di boccette in plastica dove l'etichetta frapposta e sigillata con il piombo documentava [...] "acqua dello Jonio non inquinata", "aria pura non contaminata dallo smog" (Marinelli, 2008: 200-221).

L'elemento centrale degli atti figurativi, minuziosamente descritti da Marinelli, è proprio l'aria: le prassi con cui l'uomo è arrivato a conoscerla, sentirla, intuirne e le modalità con cui convive con essa poiché è sostanza della nostra immaginazione (Adey, 2014: 9). Possiamo provare a comprendere le implicazioni di questa estetica



aerea, partendo dal presupposto che, l'atteggiamento artistico da cui è governata, si basi sull'interesse vitale che rende desiderabile l'aria pulita e minacciose le emissioni tossiche del siderurgico. Notiamo intanto, che il simbolo metonimico 'bocchette di aria pura non contaminata dallo smog' può essere letto con Bachelard come l'esito di una "«duction» par l'intimité du réel [...] établissant entre les choses et nous mêmes une correspondance de matérialité" (Bachelard, 1943:16). Per mettere in chiaro queste formule, il filosofo francese chiama in causa il concetto di *contre-espace* di Raoul Ubac. È in tale regione che avrebbe luogo l'inversione fra soggetto e oggetto e prenderebbe forma la consapevolezza che il significato e le sembianze di un oggetto possono mutare nel momento in cui entrano in contatto con la fiamma poetica (nel nostro caso artistica).

Per capire il senso e la qualità empirica delle prassi eco-artistiche in questione, bisogna riportarle verso quell'atmosfera cosmica bachelardiana in cui l'aria diviene il canale privilegiato per una sublimazione intima e assoluta e fonte di conoscenza generale sul tema dell'ascensione in quanto sostanza primaria di tale processo (Bachelard, 1943:17). Su quest'idea tornerà in Durand (1991: 174) nel momento in cui, ponendosi in collusione con alcuni rilievi di Dumezil (1940) accenna alla teoria indiana del prāna, specificatamente al Dio Vāyu (la personificazione del vento), colui che spazza via la materia infetta con la propria azione purificatrice ed è associato al respiro e alla vita. Questo sguardo mitologico è sintomatico di come l'atteggiamento generale dell'uomo verso l'aria e la respirazione, oltre ad avere radici simboliche comuni, sia partecipato da immagini fra loro somiglianti. Di conseguenza, il lancio di materia incontaminata, nella fattispecie, aria pura non inquinata dall'industria, finisce col rivelarsi come un rituale di purificazione, una prassi catartica ed elevatrice, assimilabile a un tocco divino. Senonché, se nel prānayāma la restrizione respiratoria ha una funzione di prim'ordine nell'economia vitale dell'individuo, nella metrica simbolica degli interventi visuali dell'attivismo per Taranto si manifesta, simulacralmente, in un'accezione non vitalistica. In quanto significazione immaginaria sociale accoglie in sé il "il passaggio dal somatico allo psichico" incarnato nel "mondo sensibile" in cui è soggetto a trasformazione (Castoriadis, 2022: 519). È troppo immaginifico di un "dire sociale" che ha rappresentato ILVA come un'industria inquinante, che, su un piano ideale e sotto certi aspetti fattuale, impedisce alla popolazione locale di respirare.

Nella simbologia contemporanea dell'attivismo tarantino sono racchiusi il respiro, la grana dell'immagine un'intera città avvelenata. L'impronta della drammaturgia sociale inscenata nel corso delle manifestazioni anti-ILVA è andata incarnandosi progressivamente per metonimia in alcuni simboli specifici: la maschera antigas, la tuta isolante, i camini industriali (in particolare l'E312), varie personificazioni figurativizzate di fumi industriali, il Jolly Roger.

La maschera antigas può essere interpretata come un simbolo ascensionale, che risolve l'effetto di castrazione respiratoria, idealmente realizzato dalla tossicità dell'ambiente industriale, in uno slancio dinamico che porta a oltrepassare i limiti umani e a guadagnare l'orizzonte dell'aria pura. In effetti, uno dei nuclei organizzatori attorno al quale si sviluppa la morfologia dei simboli delle manifestazioni è il fumo



nero che fuoriesce dalle ciminiere del siderurgico. Esso attraversa i paesaggi che fanno da sfondo alla vita quotidiana dei tarantini e ricompare in forma trasfigurata in costruzioni visive e semantiche, che rappresentano il precipitato dei sentimenti e delle angosce di una vita a stretto contatto con tonnellate di emissioni continuamente profuse nel cielo di Taranto.



FIG. 1 – *Manifestazione cittadina organizzata da USB Taranto*

Passeggiando tra le fila dei cortei non è raro vedere sulle teste dei manifestanti cappellini che richiamano per forma e colori le ciminiere dell'ILVA. Dalla tesa ampia e piana si sviluppa in altezza la cupola, che richiama per forma la figura lunga e tubolare dei comignoli industriali. La trama a sfondo bianco con strisce rosse e blu riprende i motivi dei camini della fabbrica o la sigla E-312.

L'uso "agonistico" di quest'accessorio sembra riflettere "uno schema generale dell'indumento pensato come scudo, e contemporaneamente anche come arma, le cui manifestazioni si iscriverebbero poi nei valori estetici che la moda elabora socialmente" (Calefato, 2021: 182). Effettivamente, oltre alla classica funzione protettiva di rivestimento che queste tube assolvono, il linguaggio visivo concretizzatosi nella forma esteriore di questi cappellini rimanda allo status di soggetto politico di chi li indossa. Essi vanno a configurarsi come un'arma, poiché vengono utilizzati come mezzi eccentrici per esibire e rendere percettibile una condizione sociale svantaggiata. Incorporando nel linguaggio vestimentale un elemento tipico dell'identità architettonica industriale come la ciminiera, sulla scorta di criteri estetici, vengono denunciate le conseguenze negative dell'industria davanti all'opinione pubblica. Inoltre, la scelta di tale ornamento dalla foggia quasi carnevalesca riecheggia un doppio simbolismo intrinseco alla posizione stessa in cui esso viene collocato. Nella sua sistemazione, sul capo, è implementata la narrazione



sottesa di una città che sopporta il peso di un destino prometeico, dettato da una presunta strategicità del siderurgico per l'economia italiana. Dall'altro lato l'indumento fuso col corpo del tarantino si carica di una connotazione fortemente identitaria, poiché il tarantino oltre al cittadino incarna spesso l'operaio, un ingranaggio di quel peccato originale che ha dato origine alle esperienze tossiche ben note ai cittadini jonici.

Il tema semantico a cui si accompagna quello della ciminiera è quello del miasma tossico, delle emissioni nereggianti. Sottoforma di interminabili serpenti di fumo fuoriescono dai comignoli dell'ILVA e approdano in mezzo alla folla in forma personificata su cartonati sorretti dalle braccia dei dimostranti, sui cartelli, gli striscioni, stampati sui più svariati di capi d'abbigliamento. Linguaggi visivi che raccontano di geografie urbane e paesaggi industriali sovrastati dagli sbuffi neri dell'acciaiera, che plasmano i cieli di Taranto con la loro impronta scura. Dagli scorci di panorami tossici della città le esalazioni viaggiano fino alla mimesi scenica delle manifestazioni e si rimembrano in forma figurativizzata sottoforma di teschi e fantasmi, dominando gli scenari delle proteste talvolta ancora di più dei manifestanti in carne e ossa.



FIG. 2-3 – Manifestazione cittadina organizzata da USB Taranto

In queste raffigurazioni 'aeromorfe' sembra risiedere "un'eccedenza extra anatomica la quale insiste sulla dinamica segnica [...] della morte – resa ovvia con l'immagine del teschio" (Attimonelli, 2017: 23).

La fusione tra elementi scenografici tanatologici con altri festosi, che accompagnano il percorso simbolico e cinestetico dei cortei anti-ILVA, rimanda ritualmente a progressione costante di corrispondenze e interdipendenze fra il mondo della vita e quello della morte. Nell'incedere in processione insieme corpi animati e simboli mortiferi vanno a dissolversi lo iato tra il teschio e il vivente che diventano un tutt'uno per diffondere il messaggio 'vitale' di una città in rivolta contro la fabbrica.

A tergo di questi riscontri empirici troviamo le parole di uno dei maggiori interpreti della compenetrazione 'dialettica' tra dimensione della vita e quella della morte, Maffesoli scrive:

Vale a dire che accettare la vita è anche accettare la morte. Attraverso i rituali che raffigurano la morte simbolica, la si omeopatizza e la si addomestica, rendendola in tal modo partecipe alla pienezza dell'esistenza. [...] Fare riferimento ai rituali, alle formule cerimoniali e ad altre ridondanze quotidiane, può sembrare desueto ed inutile. Eppure, che lo si dica o meno, tutto questo struttura surrettiziamente la nostra vita di tutti i giorni. Attraverso azioni e parole ripetitive si mette in atto un modo inconscio per affrontare il destino. Non per negare e sfuggire alla morte, ma per esorcizzarla attraverso la ritualizzazione: vivere la propria morte ogni giorno (Maffesoli, 2015: 48-65).

Questa prospettiva si concentra sulla funzione sia metabolica che sintropica che risiede nell'affermazione rituale della vita sulla morte in termini di assimilazione. La nostra impressione è che un simile punto di vista apra margini di dibattito su cosa comporti effettivamente la spettacolarizzazione della morte e dell'inquinamento a Taranto. Essa, ci sembra riflettere una mutazione antropologica intercorsa a un certo punto nella storia dell'ILVA per la quale linguaggi rituali dimostrativi ed estetici -quali sono quelli summenzionati- si configurano come mezzi per favorire la metabolizzazione simbolico-mediatica dell'olocausto ecologico perpetrato ai danni della città. Un modo per promuovere e difendere la vita attraverso la rappresentazione di un mondo invisibile che diviene visibile fino in fondo soltanto nella sua dimensione rituale. La morte si lascia percepire e reclama il suo posto nella memoria pubblica per aprire le porte della vita attraverso l'immaginazione simbolica che è dinamicamente negazione vitale del nulla, della morte, del tempo (Durand, 1964).

"Ilvarum Yaga è una strega capace di trasformarsi in vento e polvere. S'insinua nelle case degli uomini, si nasconde nei corpi dei bambini e lentamente si nutre dei loro pensieri, dei loro sogni, del loro futuro". Con quest'immagine di un'ILVA mostruosa e antropomorfizzata, il curatore della mostra *Ilvarum Yaga, Cento disegnatori contro la Strega Rossa*¹ ci trasporta fra le maglie della fantasia artistica di una folta schiera di fumettisti di varia provenienza, dall'Italia fino ad arrivare a Parigi.

Nelle varie edizioni dell'evento, essi hanno realizzato pro bono una serie di tavole per l'iniziativa *Nati per Leggere*² a favore dei bambini del quartiere Tamburi.

L'idea di una personificazione allegorica al femminile dello stabilimento siderurgico è radicata *après coup* nel folclore slavo, in uno dei personaggi più popolari e iconici delle fiabe russe: Baba Yaga. Verosimilmente, il suo mito nasce da



¹ La mostra nasce da un'idea del curatore Piero Angelini e della dottoressa Annamaria Moschetti, che si è sempre occupata dei problemi di salute dei Bambini del quartiere Tamburi e Paolo VI di Taranto, correlati all'inquinamento ambientale provocato dall'ILVA. Con i proventi sono stati acquistati libri per i bambini e le famiglie di questi quartieri, che sono stati distribuiti dai pediatri.

² Nati per leggere è un progetto che nasce dalla collaborazione tra l'Associazione Culturale Pediatri, l'Associazione Italiana Biblioteche (AIB) e il Centro per la Salute del Bambino (CSB).



molte mani e voci in un arco di tempo, che si estendeva dall'era precristiana in Russia fino al XVIII secolo, per poi materializzarsi in un nutrito corpus di racconti slavi nel diciannovesimo (Zipes, 2013: VII). Tanto in Ilvarum Yaga quanto nel suo *alter ego* fiabesco vanno a cristallizzarsi, à la Durand, schemi e simboli della femminilità notturna e diurna, terribile e salvifica. Questa ambivalenza è data dalla doppia imbricazione delle stesse in vari ed eterogenei universi di senso, dai quali scaturisce un sostanziale isomorfismo; da una parte perché vengono ritratte come perniciose streghe, dall'altra poiché assumono la connotazione di benefattrici, assimilabili a divinità materne. Possiamo integrare questa constatazione, osservando come, nella logica dei cento disegni, la metafora materna possa essere ricondotta, sotto alcuni aspetti, a Lakshmi: una delle divinità più popolari della mitologia indù. Dea della ricchezza e della fortuna viene raffigurata nell'arte indiana come una donna dorata in abiti eleganti, che irradia prosperità a cavallo di un gufo. Tale corredo iconografico simboleggia il ruolo precipuo assunto dalla dinamicità dell'attività economica nel mantenimento della vita (Khin, 2020: 60). Traslando questa *congerie* di attribuzioni a Ilvarum Yaga, si possono arguire i meccanismi inferenziali alla base dell'associazione per analogia che ha prodotto identificazioni grafiche dell'ILVA, come nutrice e dea dell'abbondanza. Non è un mistero che sin dal suo insediamento l'acciaieria sia stata salutata dalla popolazione locale e dalla politica come una panacea per i mali della povertà e dell'arretratezza. Ed è verosimile che tale in tale rivestimento ideologico si possano rintracciare i prodromi di una colonizzazione culturale (Cazzato, D'autilia, 2020) e capitalocentrica (Moore, 2017) che ha attraversato la storia di Taranto fino ai giorni nostri. Se poi consideriamo il periodo di boom economico che seguì l'istallazione della fabbrica e che negli anni Settanta gli occupati in Italsider arrivarono a sfiorare le 40000 unità (dato destinato a decrescere progressivamente fino alle attuali conseguenze) non stupiscono i toni economiastici che, per lungo tempo, hanno attribuito alla presenza dello stabilimento siderurgico il carattere della provvidenzialità.

Quale che sia la combinazione dei fattori già descritti nell'iconografia di Ilvarum Yaga, una delle tavole che restituisce meglio l'estetizzazione dicotomica madre/strega è quella di Squaz.



Squaz

FIG. 4 – Squaz 2019, *Ilvarum Yaga*

La tavola rappresenta una trasposizione ierofanica delle connessioni genetiche che intercorrono fra i domini del sacro, del sociale, dell'economico (Parsons, 1979). Per dirla con Clifford Geertz (1998: 114), l'opera esprime l'attitudine dei simboli sacri a sintetizzare l'ethos di un popolo – il tono, il carattere e la qualità della sua vita, il suo stile ed il suo sentimento morale ed estetico, nonché la sua visione del mondo”.

Essa gioca con la tensione discrasica che nasce dall'ibridazione fra una visione dell'ILVA come madonna e la sua caratterizzazione come megera venefica. È stata realizzata sulla falsa riga delle madonne con bambino, uno dei temi prediletti nel patrimonio di elaborazioni artistiche legate al cristianesimo. Il panneggio è nero e fa eco all'oscurità generale dell'ambiente circostante, che viene smorzata unicamente dal contrasto creato dal fumo bianco che erutta dai comignoli industriali presenti sullo sfondo del disegno. L'allure materna, che circonda la figura in primo piano, viene corrotta dall'aggiunta di dettagli simbolici che desacralizzano la scena. Lo sguardo complice e accogliente, tipico del rapporto madonna-infante nel repertorio cristiano, lascia il posto ad un vacuo cipiglio e a una bocca deformata in un mirino laser che colpisce tre lattanti dalla carnagione vermiglia con latte avvelenato.

Emblematica dello stesso atteggiamento immaginativo è la tavola di Aquaro, dove una delle tante varianti senili di Ilvarum Yaga porge alla città, oltre a due seni cadenti, un groviglio di tubi di scarico.

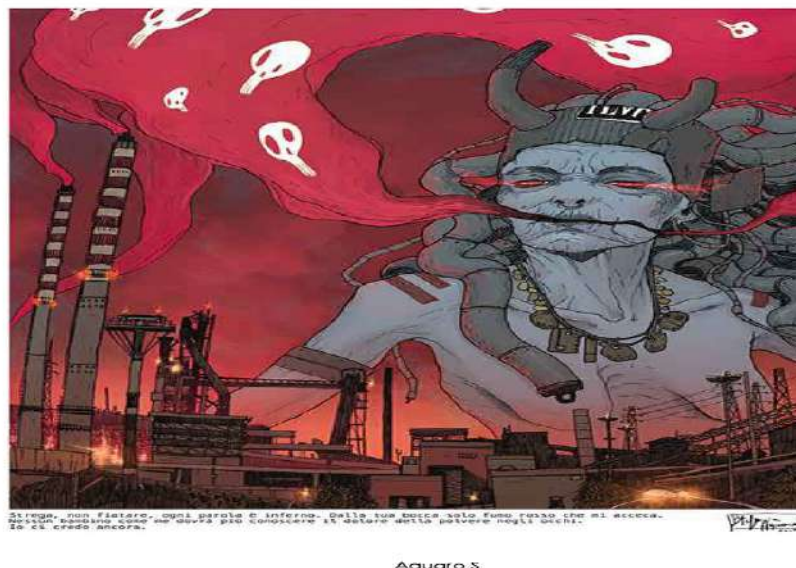


FIG. 5 – Aquaro 2019, *Ilvarum Yaga*

Questa assimilazione degli sbuffi industriali al momento della lattazione viene a sublimarsi nel prototipo aeriforme e nefasto della Strega Rossa: l'apparizione fantasmatica del potente respiro industriale dell'acciaieria. L'ambiguità con cui è raffigurata pare rispecchiare quell'orientamento generale sul finire del XIX secolo per il quale i rifiuti aerei erano oggetto tanto di fascinazione quanto di disappunto. A ricordarcelo è Steven Connor (2010: 276-277), che argomenta come, al tempo, i fumi di Londra fossero percepiti sia come incantesimo sia come maledizione e che non era raro per gli artisti rappresentanti del 'modernismo nebulare' focalizzarsi su aspetti concernenti le foschie, le nebbie, il fumo, dimensioni della realtà, che avevano il carattere della sfocatura.

In qualità di archetipo aereo *Ilvarum Yaga* è iperdeterminata – oltre che dalle tre dominanti durandiane – dalla dominante respiratoria, specificatamente, dal riflesso inspiratorio in quanto pratica ritensiva e mortifera, dato che la maliarda incarna il complemento tossico del respiro trattenuto.



FIG. 6 - Castaldi 2019, *Ilvarum Yaga*

Dalla tavola di Castaldi emerge in potenza l'imposizione della potestà dell'ILVA sulle condizioni in cui viene esercitato l'atto respiratorio a Taranto. Un volto efebico viene ritratto frontalmente con lo sguardo diretto verso lo spettatore e la bocca contratta nell'atto inspiratorio. Aggrappata alle sue labbra, una versione ossuta e femminile di Ilvarum Yaga, dai capelli rossi ed eterei, tenta sinuosamente di insinuarsi nel flusso respiratorio. Quale che sia l'intenzione creativa dell'autore del disegno, esso riflette, a chiare note, la peculiarità del campo percettivo dei cittadini di Taranto a contatto con l'ambiente urbano a caratterizzazione industriale; dove la coscienza ambientale, si offre come un "palcoscenico di particolari impressioni sensibili" (Cassirer, 1977: 98) relative a una specifica frazione di mondo e in una specifica contingenza storica. Lo spiega efficacemente Pier Luca Marzo:

Se il contenuto extra-psichico messo in forma dalle immagini dipende dalla particolare organizzazione psicofisica degli organismi [...] esse le possiamo considerare l'estensione incorporea della loro corporeità; un'estensione che ha il potere di avvolgere percettivamente qualcosa e di riportarla nel mondo interiore dell'organismo che la produce. Questa forma di entità incorporea non è più la sostanza del corpo che le proietta nell'ambiente, e nemmeno la sostanza del mondo che avvolgono. (Marzo, 2019: 36).

Una volta puntualizzata la consustanzialità di questi processi, possiamo rapportarli alla filosofia dell'immaginazione di Bachelard, per addentrarci nell'estro di un altro disegnatore della mostra, che tocca due fra i temi più cari allo studioso francese: volo e ali.

L'illustrazione in questione è quella di Marzocchi, che ritrae le anime dei bambini dei Tamburi (vittime di un olocausto ambientale) con fattezze angeliche nell'atto di frapporsi in volo fra un'ILVA teriomorfa e il centro abitato. Questa volta Ilvarum Yaga assume le fattezze di una fenice. Chiamato *ardea purpurea* dagli egizi e *benu* nel Libro dei Morti, l'uccello mitologico "ha sempre rappresentato un ovvio simbolo di rigenerazione, rinnovamento e, in ambito cristiano, di risurrezione" (Gasti, 2018: 3).



FIG. 7 – Marzocchi 2019, *Ilvarum Yaga*

Nel parallelismo grafico fra fenice e stabilimento siderurgico sono sottointese tutte quelle modalità adattive e rivitalizzanti (decreti salva ILVA, immunità penale, procedure di Riesame dell'AIA), che una serie di *interventi cosmetici sul rischio* (Beck, 2000: 74) della politica ha assicurato storicamente al management di fabbrica; ciò al netto di una condanna della Corte europea dei diritti dell'uomo e dei vari processi penali di cui è stato oggetto, si pensi al Processo Ambiente Svenduto. Partendo da questi approdi dell'immaginabile, che riflettono l'eziologia delle singolari scelte iconografiche di Mazzocchi, possiamo tornare al discorso sulla trasposizione in forma angelica dei bambini morti d'inquinamento. In uno dei suoi capolavori assoluti, Bachelard (1943: 79-83) traccia la distinzione fra la *rêverie* e la concettualizzazione in quanto processi coinvolti nel momento percettivo del volo di uccelli. Nel farlo sottolinea come nel caso della prima, non è l'eterogeneità dei volatili a restituire un'immagine perfetta di quell'abbraccio fra mondo sensibile e cognizione, che si realizza dinamicamente nell'atto percettivo. È la bellezza stessa del volo. Come auspicato da Bachelard, la leggiadria serafica dei bambini di Mazzocchi non risiede in

un "être un surcharge de beautés multiple", ma nella bellezza primaria dell'idea del movimento ascensionale e protettivo in cui sono coinvolti, che si offre allo sguardo. Liberato da dettagli barocchi, il corpo angelico degli infanti della tavola induce un'emozione poetica nel suo pubblico. Non a caso, scrive Durand (1991: 131) che "la purezza celeste è dunque il carattere morale del volo, come la sporcizia morale era il carattere della caduta, tanto che si può dire infine che l'archetipo profondo della fantasticheria del volo non è l'uccello animale ma l'angelo".

Oltre alle forme di narrazione visuale già citate, meritano di essere menzionate le vignette a impronta satirica del caricaturista amatoriale Leonardo Zaza. Chiunque si affacci nell'universo di senso del suo *visual storytelling* viene traghettato in quotidianità urbana intimamente intrecciata con la virulenza dell'impatto del siderurgico sul corpo sociale collettivo. Addentrandoci nella ricchezza delle produzioni realizzate dal grafico tarantino, abbiamo selezionato due tavole come oggetto d'analisi, in quanto restituiscono una lettura paradigmatica del rapporto fra tossicità e potere nell'immaginario locale. Nella prima notiamo il siderurgico, sempre in forma personificata, con la fisionomia di uno zombie, il volto di uno zombie, l'abito di un fantasma, gli artigli di un drago. Sulle spalle, come nei robot mecha sono montati tre cannoni che sparano fumate tossiche, i quali per forma e colore rievocano rispettivamente la bandiera italiana e la ciminiera E-312. Dalla presenza di una fascia tricolore, indossata da tale figura grottesca, sembra plausibile inferire che essa rappresenti tanto l'acciaieria quanto la classe politica italiana.



FIG. 8 - Vignetta Leonardo Zaza

La seconda vignetta ritrae due bambini tarantini malati oncologici, calvi, che volgono lo sguardo allo stabilimento che erutta emissioni infestanti. Qui, Zaza gioca sull'assonanza fra PIL (prodotto interno lordo) e 'capil (analogo di "capelli" nel dialetto locale) per sottolineare la profonda imbricazione che intercorre tra politiche economiche ed emergenze sanitarie.



FIG. 9 – Vignetta Leonardo Zaza

A tal proposito, ci sembra significativo ricollegarci a quanto affermato da Achille Mbembe nel suo *The Universal Right to Breathe* quando scrive:

Try as we might to rid ourselves of it, in the end everything brings us back to the body. [...] It returns to us now as a horrifying, giant mandible, a vehicle for contamination, a vector for pollen, spores, and mold. [...] For we have never learned to live with all living species, have never really worried about the damage we as humans wreak on the lungs of the Earth and on its body. Thus, we have never learned how to die. With the advent of the New World and, several centuries later, the appearance of the "industrialized races," we essentially chose to delegate our death to others, to make a great sacrificial repast of existence itself via a kind of ontological vicariate (Mbembe, 2021: 559).

Le parole di Mbembe sono molto eloquenti e rimandano all'interpretazione di un'altra studiosa: Elizabeth Povinelli, che ha tematizzato l'interconnessione fra tossicità e governance nel liberalismo avanzato. Per l'antropologa, il tardo liberalismo è tossico non soltanto per gli effetti indesiderati che ha prodotto per le popolazioni mondiali (per alcune più di altre) e per le sue promesse disattese, ma anche per il fatto che l'estrazione capitalista ha agito: "powering a perpetual extraction machine and unequally distributing its toxic harvests" (Povinelli, 2021:37).

Non sorprende, quindi che le istanze culturali e di trasformazione sociale portate avanti a Taranto dalle associazioni di resistenza locale sulla spinta dell'immaginario siano sintonizzate sulla stessa lunghezza d'onda di questi autori.

3. La mediazione visuale del lutto nella manifestazione "Passeggini Vuoti"

Secondo Luca Bagetto (2016: 38-39) gli immaginari condivisi "non sono mai soltanto rappresentazioni di dati di fatto, ma sempre anche valutazioni e prescrizioni e contengono al loro interno una precisa forza progettuale". A detta del filosofo questa dimensione è interconnessa al carattere normativo insito nella simbologia sociale, che non è mai finalizzata soltanto alla rappresentazione della realtà, ma presuppone una volontà controfattuale.

Il flashmob per la vita, altrimenti detto: "Manifestazione dei passeggini vuoti" fu organizzato dall'associazione Genitori Tarantini con la collaborazione di Wwf e l'associazione Taranto Lider. Era il 9 aprile 2016, quando un lungo corteo di persone che spingevano passeggini vuoti partì dal piazzale Democrate fino ad arrivare a piazza Castello:



289

Genitori Tarantini si mossero e in breve tempo riuscirono ad organizzare in quel periodo una serie di eventi: un flashmob intorno alla città vecchia, dove un corteo di persone spingeva dei passeggini vuoti, un sit-in a Piazza Garibaldi dove posizionammo delle sedioline vuote con sopra le scarpine dei bambini morti per l'elevato tasso d'inquinamento. La prima in assoluto è stata una bellissima manifestazione, che partiva dalla pensilina Liberty di Città Vecchia, perché quella volta pensammo che fosse inutile farla in centro, perché volevamo cercare di coinvolgere i pescatori e alcune categorie in particolare. Allora, decidemmo di fare una passeggiata lungo la ringhiera. Quindi tutti portammo con noi questi passeggini, fu molto emozionante, tra l'altro coinvolgendo tutte le imbarcazioni, i vogatori, i pescatori, che portavano i nostri manifesti; quindi, fu una manifestazione che fu organizzata sia a terra che nell'acqua e noi passeggiando, salutavamo con la mano le barche che portavano il nostro messaggio. Volevamo testimoniare l'impossibilità per molti di noi di fare figli, perché devi sapere che noi qui abbiamo anche questo problema: i passeggini vuoti sono l'emblema di un figlio che non c'è più o di uno che non ci sarà mai, o non è mai nato.
C.Z._ Genitori Tarantini

Il passeggino o la sediolina vuoti, in quanto oggetti che presuppongono un'assenza, rappresentano una forma archetipica e oggettificata del lutto, la sua manifestazione esteriore cristallizzata in un simbolo. Il loro carattere archetipico è dettato dal fatto che questi "oggett[i] appa[iono] come un ricettacolo di una forza esterna che l[i] differenzia dal [loro] ambiente e gli conferisce senso e valore" (Eliade, 2018). Difatti, l'utilizzo di metafore e oggetti, che richiamano l'idea del vuoto o che hanno la funzione simbolica di rimpiazzare la perdita subita sono una costante di tutte le società umane. Come ci ricorda Giglioli (2008: 52), riprendendo alcuni riscontri di Northrop Frye (1969-1973): "fondamento di qualsiasi organizzazione simbolica, mitica, letteraria, figurativa o musicale, è secondo la ricorrenza, il riproporsi del medesimo nel tempo (il ritmo), e nello spazio (il modulo)". In aggiunta, i termini della rappresentazione del lutto sono da ricercare nelle forme con cui

l'immaginario va combinandosi con l'esperienza vissuta in prima persona da un singolo o da una collettività. Solo partendo da questi presupposti è possibile spiegare il riflesso che fattori di diversa estrazione esercitano sui nostri modi di mettere scena sezioni del nostro vissuto e della nostra immaginazione. Il passeggino o la sediolina vuota visualizzano concezioni del lutto che diventano percepibili a livello della società soltanto attraverso la loro mediazione visuale, che rende manifesti i legami associativi fra la memoria di un evento -la perdita o l'assenza di un bambino- e, un modello produttivo incompatibile con la vita umana. Essa a tal scopo viene resa spettacolare con l'intento di scioccare l'opinione pubblica amplificando la natura strumentale di un oggetto di uso quotidiano come la carrozzina dell'infante aprendola a un nuovo utilizzo come oggetto scenografico e installativo in ben precise porzioni dello spazio urbano. Un utilizzo che riflette "dunque una scelta drammaturgica: creare una partitura o una regia delle azioni intesa come relazione tra il dispositivo e il suo interlocutore umano, singolo e plurale" (Balzola Rosa, 2011).

Il fatto che questi oggetti simulacrali accompagnino il fluire di un corteo in marcia fa sì che il loro potere simbolico venga rilasciato allo sguardo e penetri nell'immaginazione di tutti i soggetti presenti nei luoghi attraversati dal loro passaggio. Essi, catturati da un simile incantesimo simbolico ne assimilano il contenuto rappresentazionale includendolo nel loro bagaglio di rappresentazioni sulla realtà urbana che li circonda. Il fatto che siano stati coinvolti nel progetto i pescatori e i vogatori, che sono fra categorie più colpite dall'inquinamento industriale e che essi facciano viaggiare per mare i messaggi e i cartelli dell'associazione Genitori Tarantini rappresenta la trasfigurazione simbolica di un mare che ha perso anch'esso molti dei suoi frutti e che si unisce al lutto dei genitori di Taranto.

Dopo aver tratteggiato questo percorso di riflessione, proviamo a tirarne le somme, con la consapevolezza che gli aspetti trattati rappresentano soltanto un punto di partenza per il profilarsi di un discorso sociologico di più ampio respiro. Gli immaginari dell'emergenza ambientale a Taranto si articolano attorno a una drammaturgia simbolica ricorsiva, chiasma di visibile e percepibile, crocevia fra paesaggi tossici e immagini di corpi a contatto con le emissioni del siderurgico.

L'assunzione del riflesso respiratorio, come matrice primigenia delle costellazioni simboliche di tali narrative visive, si è rivelato uno strumento euristico fecondo per addentrarsi nei tropi visuali e nelle strategie di documentalità delle medesime. L'atto di ritrarre le emissioni nocive, in maniera tanto chimerica quanto realistica, nella loro irriducibile materia grezza e ossessiva ricorrenza, rappresenta una maniera esemplare e paradigmatica di come "le forme fantasmatiche del reale [possano essere] metamorfosate dall'immaginazione" (Marzo, 2019: 39). La natura ibridata con cui reale e irreale vengono fusi insieme in un amalgama di visioni, immagini, idee, allegorie, diviene criterio estetico e politico per la produzione di valori culturali e strumento di critica sociale. In effetti, la proliferazione di queste modalità di comunicazione visuale urbana, che possono essere lette come espressioni di una subcultura ambientalista mobilitata in un contesto emergenziale, rappresenta un invito a riflettere sui limiti sociali ed ecologici derivanti dalle politiche industriali.



Bibliography

- Adey P. (2014), *Air*, London, Reaktion.
- Attimonelli C. (2017), "Breve iconografia del cuore e del teschio", *Varchi Rivista*, 17: 23-8.
- Bachelard G. (1943), *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Editions Corti.
- Bagetto L. (2016), Convenerunt in unum. Rompere lo specchio del riconoscimento politico, in Lingua, G.; Racca S. (eds), *La cornice simbolica del legame sociale. Prospettive sugli immaginari contemporanei*, Milano, Mimesis, 47-59.
- Balzola A., Rosa P. (2011), *L'arte fuori di sé. Un manifesto per l'età post-tecnologica*, Milano, Feltrinelli.
- Beck U. (2000), *La società del rischio*, Roma, Carocci.
- Boia L. (2005), *The weather in the imagination*, London, Reaktion Books.
- Calefato P. (2021), *La moda e il corpo. Teorie, concetti, prospettive critiche*, Roma, Carocci.
- Cassirer E. (1977), *Storia della filosofia moderna. L'empirismo e Newton*, Roma, Newton Compton.
- Castoriadis C. (2022), *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano.
- Connor S. (2010), *The Matter of Air: Science and the Art of the Ethereal*, London, Reaktion.
- Cazzato L. C., D'Autilia A. (2020), "Colonizzazione ambientale, defuturing capitalocentrico e pratiche eco-artistiche decoloniali a sud. Il 'caso Taranto' ", *Il Tolomeo*, 22: 51-70.
- Diaconu M. (2017), Singing (in Several Voices) in the (Same) Rain: Cultural Symbols and Cognition in the Aesthetics of Weather, in Majetschak S., Weiberg A. (eds), *Aesthetics Today: Contemporary Approaches to the Aesthetics of Nature and of Arts: Proceedings of the 39th International Wittgenstein Symposium*, Berlin and Boston, De Gruyter, 51-67.
- Dumezil G. (1940), *Mitra Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris, P.U.F.



Antonella D'Autilia
Immaginari dell'emergenza ambientale a Taranto

Durand G. (1964), *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Durand G. (1991), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo.

Eliade M. (2018), *Il mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizioni*, Torino, Lindau.

Gasti F. (2018), "L'immagine della fenice fra "scienza" e simbologia antica", *Erudito Antiqua*, 10: 1-23.

Geertz C. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.

Giglioli D. (2008), "Archetipo e sopravvivenza. Due modelli per lo studio dell'immaginario", *Allegoria*, XX (58): 49-60.

Graham J. (2009), *Sea change: Poems*, New York, Harper Collins.

Hering E., Breuer J. (1868), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Mathematisch Naturwissenschaftliche Classe*, Wien.

Khin H. M. (2020), "A study of Hindu concepts about gods and goddess", *Dagon University Research Journal*, 11: 58-64.

Maffesoli M. (2005), *Note sulla postmodernità*, Milano, Lupetti.

Maffesoli M. (2023), *Il tesoro nascosto. Lettera aperta ai Massoni e alla società postmoderna*, Roma, Armando.

Marinelli G. (2008), "L'Italsider a Taranto. Gli artisti e la grande industria, 1960-1974", *Kronos*, 4(1).

Marinelli G. (2012), *Taranto fa l'amore a senso unico: esperienze artistiche nei primi anni dell'Italsider, (1960-1975)*, Lecce, Argo.

Marzo P. L. (2019), *La natura immaginaria del sociale: un percorso morfologico in*

Marzo P. L., Mori L. (eds), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano, Mimesis, 27-55.

Mbembe A., Shread C. (2021), "The universal right to breathe", *Critical Inquiry*, 47(S2): S58-S62.

Michelsen A., Tygstrup F. (2015), *Socioaesthetics: Ambience – Imaginary*, Leiden, Brill.



Antonella D'Autilia
Immaginari dell'emergenza ambientale a Taranto

Moore J.W. (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte.

Northerp Frye H. (1969), *Anatomia della critica*, Torino, Einaudi.

Northerp Frye H. (1973), *Favole d'identità*, Torino, Einaudi.

Parsons T. (1979), "Religious and economic symbolism in the Western world", *Sociological inquiry*, 49.2-3: 1-48.

Pierron J.P. (2012), *Les Puissances de l'imagination: essai sur la Fonction Ethique de l'Imagination*, Paris, Cerf.

Povinelli E. A. (2021), *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*, Durham, Duke University Press.

Ubac R. (1942), "Le contre-espace", *Messages*, cahiers I.

Zipes J. (2013), Unfanthomable Baba Yagas in Forrester S., Goscilo H., Skoro M. (eds), *Baba Yaga: The Wild Witch of the East in Russian Fairy Tales*, University of Mississippi Press, Jackson, VII-XII.





Topic





Dalla *Chickie-Run* alla *challenge* di Casal Palocco: piattaforme, *content creator* e immaginari¹

Marco Centorrino

marco.centorrino@unime.it

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne | Università degli Studi di Messina

Lorenzo di Paola

ldipaola@unisa.it

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale | Università di Salerno



Abstract

From the Chickie-Run to the Casal Palocco challenge. Platforms, content creators and imaginaries

The controversies surrounding the fatal car accident in Casal Palocco have rekindled old criticisms regarding the use of social media by the younger generations. Philosophers and commentators have voiced their concerns in the face of the social, identity, and familial crisis caused by the success of social platforms. Technological dependency, digital narcissism, and the inability to discern the distinction between online and offline realities are purportedly transforming the younger generations into 'monsters' obsessed on likes. In this paper, we aim to examine the imaginaries that underlie the social narratives attempting to define *influencers*, *youtubers*, *tiktokers*, and the vast and heterogeneous cosmos of content creators populating the internet. The objective is to reconstruct the mythologies and rituals at play, endeavoring to bridge together media forms and socioeconomic practices. Simultaneously, however, the study intends to shed light on whether and to what extent this imaginary is fueled by the logic of platformization. We contend that the easy gains achieved by the very young by pushing the boundaries of challenges further and further are a determining variable that sustains the discussed imaginary.

Keywords

Casal Palocco | YouTubers | Immaginario | Piattaforme | Challenge

¹Il lavoro che presentiamo è stato concepito in maniera congiunta dai due autori. Tuttavia, è possibile attribuire i paragrafi 1 e 4 a Marco Centorrino, i paragrafi 2-3 e l'Introduzione a Lorenzo Di Paola.

Introduzione

Il tragico evento accaduto a Casal Palocco il 14 giugno 2023 ha smosso coscienze e avviato infuocati dibattiti, sui social, in televisione e sui giornali. In una tale cacofonia di voci è possibile ritrovare una serie di elementi utili ad analizzare e a meglio comprendere gli immaginari, nutriti dalle narrazioni sociali, che ruotano intorno alla figura dell'*influencer* e dei *content creator* in generale. Nel contesto dell'incidente, un gruppo di giovani noti come The Borderline, conosciuti per il loro canale YouTube, stavano girando un video a bordo di una Lamborghini². Lo scontro con un'altra auto ha avuto come conseguenza la morte di un bambino di cinque anni, coinvolto insieme a sua madre e alla sorellina³. Quanto accaduto ha suscitato una serie di riflessioni e dibattiti all'interno della sfera pubblica, offrendo lo spunto per indagare i modelli di pensiero e i significati simbolici connessi alla figura dell'*influencer* all'interno delle dinamiche sociali contemporanee.

L'analisi dei discorsi e delle reazioni generate dalla tragedia di Casal Palocco può, quindi, fornire elementi di ricerca per capire il ruolo di queste nuove figure nella società contemporanea e – ribadiamo – le modalità con cui le narrazioni sociali possono contribuire alla costruzione di immaginari collettivi che le riguardano. Questa analisi permette di esplorare come tali eventi catalizzino l'attenzione collettiva e contribuiscano alla formazione di percezioni condivise. A tal fine, abbiamo selezionato una gamma di dichiarazioni pubbliche rilevanti, estrapolate da social network e articoli di stampa che hanno giocato un ruolo cruciale nel modellare il dibattito pubblico.

Questo processo di selezione è stato guidato da criteri precisi, inclusa la pertinenza delle fonti rispetto agli obiettivi di ricerca, la loro rappresentatività rispetto al panorama mediatico più ampio e il loro impatto sulle conversazioni pubbliche.

1. Le piattaforme tra immaginari collettivi e responsabilità

² Il video veniva girato nell'ambito di una *challenge*: si tratta – come è noto – di una pratica diffusa sui social network, che consiste nel partecipare a vere e proprie sfide on-line, documentate appunto attraverso filmati, spesso destinati a diventare virali attraverso il web (e, quindi, offrendo la possibilità di generare profitti mediante le visualizzazioni).

Le *challenge* variano enormemente: ne esistono a scopo benefico o educativo, ma al contempo altre sfide sono estreme e pericolose.

³ Il 31 gennaio 2024, nel processo di primo grado per l'omicidio stradale di un bambino di cinque anni a Casal Palocco, lo *youtuber* Matteo Di Pietro è stato condannato a 4 anni e 4 mesi dal Gup della decima sezione penale del tribunale di Roma. Di Pietro eviterà la detenzione in carcere avendo già espiaato una parte della sua pena. Tale condanna è stata resa possibile attraverso un accordo di patteggiamento con la Procura. L'analisi dell'incidente ha mostrato che il veicolo procedeva a una velocità superiore ai 124 km/h, e che il giovane aveva noleggiato il SUV con lo scopo di fare colpo sui visitatori online per incrementare i profitti derivanti dalla pubblicità.

https://www.lastampa.it/cronaca/2024/02/01/news/casal_palocco_nordio_impunita-14037511/



Le piattaforme digitali sono diventate parte integrante della società moderna, plasmando il modo in cui comunichiamo, consumiamo informazioni e interagiamo con la cultura. L'idea secondo cui non si limitano a riflettere il sociale, ma contribuiscono a produrlo viene chiaramente definita, a partire dal 2016, da José van Dijck, Thomas Poell e Martijn de Waal in *Platform Society*. Già in precedenza, tuttavia, era apparso evidente come i media connettivi (van Dijck, 2013) fossero divenuti parte della nostra quotidianità e avessero iniziato a rivestire un ruolo fondamentale nella costruzione dei processi identitari e sociali in cui la partecipazione attiva degli utenti è caratterizzata da condivisione delle emozioni e polarizzazione affettiva (Boccia Artieri, García-Bilbao, La Rocca, 2021). È chiaro, quindi, come i media abbiano svolto una funzione nella ridefinizione di quell'immaginario collettivo che, in ogni società, veicola ai singoli modelli di riferimento.

Non si tratta, ovviamente, di una novità, visto che i mezzi di comunicazione di massa sono stati protagonisti di tale dinamica già a partire dai secoli precedenti. Così come non è una novità il dibattito circa le loro responsabilità in questo ambito. Si pensi, ad esempio, al confronto che ha caratterizzato la diffusione della televisione nel Novecento. L'immaginario della comunicazione – ricordano Ciofalo e Leonzi (2021) – è da sempre apparso animato da una tendenziale pulsione dicotomica che ha alimentato poli contrapposti, quali anarchia e controllo, logiche di mercato ed esigenze educative, intrattenimento e formazione, qualità e disimpegno.

Né può essere considerata una novità il fatto che la produzione culturale egemonica sia sempre stata strettamente connessa al potere economico che, di conseguenza, si riflette esso stesso sull'immaginario collettivo. Era prevedibile, quindi, che anche la cultura partecipativa (Jenkins, 2006) alla lunga, finisse con l'assumere sembianze sempre più commerciali (Poell, Nieborg, Duffy, 2022). La vera innovazione, nell'era delle piattaforme, si è piuttosto registrata per l'introduzione di un nuovo modello di business, più efficiente rispetto a un passato in cui la tensione tra media e pubblico caratterizzava le scelte di produzione.

[...] il nuovo potere delle piattaforme digitali ha una forma più subdola ed efficiente [...] non è basato sui prodotti che ci vende. Una piattaforma non possiede i mezzi di produzione ma fornisce (e controlla) i mezzi di connessione. Secondo una definizione largamente accettata, una piattaforma è un modello di business che crea valore facilitando gli scambi tra gruppi di persone o di aziende: per lo più tra produttori e consumatori (Pedemonte, 2017: 12).

Le piattaforme, in sostanza, si 'limitano' a premiare la popolarità dei contenuti, mediando la 'tensione' tra gli utenti stessi, grazie ad algoritmi che promuovono ciò che inizialmente sembra suscitare maggiore interesse. Per un verso, sembra incarnarsi la visione di Theodor W. Adorno con l'inscindibile interdipendenza economica tra contenitori e contenuti. Per altro verso, si amplia l'insieme di valori, simboli, icone e miti della contemporaneità presenti nel corpo sociale. Indicativo quanto accaduto nel contesto italiano:



[...] alle immagini ad alta valenza simbolica care alle generazioni dei padri si affiancano oggi le icone della contemporaneità fatte proprie dai figli, con il risultato di spezzettare quell'immaginario collettivo omogeneo che nelle epoche passate aveva caratterizzato univocamente lo sviluppo sociale del Paese (Valerii, 2017: 7).

In tale prospettiva, le piattaforme digitali hanno democratizzato l'espressione culturale, attraverso uno scambio che contribuisce alla formazione di modelli ibridi, in cui idee e pratiche diverse convergono.

Ciononostante, questo non può sdoganare l'idea di una loro neutralità rispetto ai contenuti veicolati. Il dibattito pubblico attorno a tale tema sembra, per certi versi, appiattirsi sugli eventi di cronaca. L'incidente di Casal Palocco, per rifarci alla nostra analisi, presenta una peculiare capacità di richiamare un insieme di elementi e terminologie capaci di avviare dibattiti e di polarizzare l'opinione pubblica. Parole quali *youtuber*, utilizzata per descrivere una professione non riconosciuta da chi non è familiare con il mondo della creazione di contenuti online – spesso percepita come sinonimo di intrattenimento effimero, di egocentrismo – e l'espressione *challenge*, usata per identificare le sfide che spesso si trovano sui social media, emergono quali aspetti salienti di questo tragico evento.

Massimo Recalcati in un'intervista rilasciata al *Corriere della Sera* qualche giorno dopo l'incidente dichiara:

[...] È ora di dire che l'iperconnessione in realtà è una forma di sconnessione, una forma di recisione del legame sociale. [...] Al tempo stesso non possiamo non vedere l'altra faccia della medaglia: questa connessione non è reale ma virtuale, e uno dei grandi rischi oggi è proprio confondere il reale col virtuale. In psicanalisi si chiama allucinazione.⁴

Il 15 giugno Carlo Calenda twitta:

"I social non vanno regolati, ognuno deve essere libero di fare quello che vuole a qualsiasi età e anonimamente". I video come quelli di #theborderline sono visti da milioni di preadolescenti e adolescenti che crescono pensando che sia una legittima e facile strada per il successo economico. Lasciamo coltivare l'idiozia e l'irresponsabilità per un malinteso senso di libertà illimitata e relativismo (non esiste il giusto e l'ingiusto) e poi ci stupiamo per le tragedie che ne scaturiscono. Regoliamo i social ora. [...].

Sempre il 15 giugno, e ancora da Twitter, Alessandro Gassman esprime la sua opinione sull'accaduto:



⁴ Walter Veltroni, Massimo Recalcati (17/06/2023), "Il rischio dei social è la dipendenza tossica. Non parliamo più di generazione Covid", *Corriere della Sera*.

Ma se si togliesse a questi trogloditi, a questo punto pericolosi per sé stessi e gli altri, di guadagnare con i loro post, gli si taglierebbero le gambe e forse si salverebbero molte vite. Cordoglio per la famiglia del bambino ucciso.

Mentre il 18 giugno dalle colonne de *la Repubblica* Massimo Ammaniti si preoccupa:

[...] l'educazione di questi ragazzi ci è sfuggita di mano. Mi ricordano Arancia meccanica di Kubrick, i giovani della banda dei "Drughi" che si esaltavano nel gusto della violenza e delle azioni più temerarie. Allora però non c'erano i social, dai quali una platea di coetanei degli youtuber ha applaudito a quella folle sfida che ha portato alla morte di un bambino.

Queste reazioni sono utili a farci comprendere come la questione ruoti essenzialmente intorno all'idea che il mondo 'virtuale' dei social non sia reale e che, quindi, anche le professioni che nascono da questi ambienti abbiano poco a che fare con la realtà sociale e politica.

Allo stesso tempo, è chiaro che la problematica non possa essere ridotta alla possibilità di fare funzionare o meno le piattaforme, inseguendo la mera utopia di un'abolizione *tout-court*. Piuttosto, occorre innanzitutto chiarire, come detto in precedenza, che contenitore e contenuti, pur se gestiti da soggetti differenti (piattaforme da un lato, utenti dall'altro) sono facce di una stessa medaglia, poiché indissolubilmente legati all'identico meccanismo di business⁵. Sempre con riferimento alla tragedia di Casal Palocco, non può sfuggire quanto emerso nei giorni seguenti: secondo l'Ufficio Camerale, nel 2022 la The Borderline Srl ha riportato un fatturato di 188.333 euro, con utili pari a 46.000 euro. Nei giorni immediatamente successivi alla tragedia, e prima che venisse chiuso il loro canale YouTube⁶, il gruppo di ragazzi ha comunque incassato 6.000 euro, frutto di 2 milioni di visualizzazioni dei video. Ciò che non è emerso, invece, è quanto, rispetto a queste cifre, ha guadagnato la piattaforma, visto che la popolarità dei contenuti è strettamente correlata ai profitti dei contenitori.

⁵ Se, per un verso, la dinamica che lega produttori e distributori di contenuti è chiara, per altro va data contezza del dibattito giuridico in materia che non ha ancora sciolto alcuni nodi cruciali. Infatti, il *Digital Services Act*, c.d. D.S.A (Regolamento UE 2022/2065), per riferirsi a una delle normative più recenti, non sembra del tutto superare quella "neutralità" dei providers già tracciata dalla Direttiva 2000/31/CE sul commercio elettronico. Pur intraprendendo un percorso di *accountability*, responsabilizzando ex ante le piattaforme al rispetto di precisi obblighi di informazione, trasparenza e buona fede, all'art.8 conferma l'inesistenza di "un obbligo generale di sorveglianza sulle informazioni che tali prestatori trasmettono o memorizzano", esonerandoli, altresì, dall'obbligo di "accertare attivamente fatti o circostanze che indichino la presenza di attività illegali". Per un esaustivo compendio sul tema, si vedano Astone (2021), Petruso (2019) e Allegri (2017).

⁶ Sono stati gli stessi *youtuber* ad adottare questa decisione, anche se sono stati avanzati dubbi sull'effettiva interruzione dell'attività.

(<https://www.wired.it/article/theborderline-youtube-canale-chiuso/#:~:text=Il%20canale%20del%20gruppo%20di,racconta%20infatti%20un'altra%20cosa.>)



Non sembra valere l'identico principio, invece, nel momento in cui si parla delle responsabilità. In effetti, a cinque giorni di distanza YouTube con un comunicato ha fatto sapere di avere rimosso gli annunci pubblicitari dal canale The Borderline, "in conformità con le nostre norme sulla responsabilità dei creator a seguito di comportamenti dannosi per la community di YouTube" (anche se, ribadiamo, nel frattempo la visibilità - e i guadagni - del canale erano aumentati in maniera esponenziale). Ha tenuto, però, a precisare: "Ogni creator di YouTube dovrebbe rimanere responsabile sia all'interno che all'esterno della piattaforma". La demonetizzazione, e non la cancellazione, è quindi la sanzione, a conferma della supremazia del dato economico su ogni altra valutazione di carattere etico e morale.

Allo stesso tempo, una contraddizione in termini, visto che le norme sulla responsabilità erano state violate dai The Borderline sin dall'apertura del canale (tre anni prima). La policy di YouTube vieta espressamente "sfide che mettono palesemente a rischio la vita di chi vi partecipa" e che "comportano un rischio imminente di lesioni o danni fisici" quando sono coinvolti dei minori. In più, è bandita la pubblicazione di "video che inducano le vittime a temere per la propria incolumità" o "che possano effettivamente causare danni fisici, come pure scherzi offensivi o pericolosi che potrebbero causare stress emotivo nei minori". Eppure, non era la prima volta che i The Borderline proponevano simili *challenge*. Resta irrisolta, poi, la questione di chi e con quali mezzi deve valutare criteri, quali quelli relativi alla potenziale pericolosità o offensività di determinate azioni, che non presentano caratteri di oggettività.

Si tratta di questioni apparentemente logiche, ma rispetto alle quali non si sono compiuti, negli ultimi anni, passi avanti. Perché? La risposta principale appare legata a un ulteriore elemento non certo secondario. Al di là delle ondate di sdegno momentanee, l'attività delle piattaforme è accompagnata da un sostanziale paradosso:

Da un lato le élites internazionali (giornali, intellettuali, un numero crescente di politici) stanno mettendo sotto processo i giganti dell'high tech per difendere dal loro crescente potere i cittadini. Dall'altra i cittadini sembrano di tutt'altro avviso: i servizi forniti dalle aziende digitali hanno un altissimo gradimento e la discussione sui freni da porre al loro crescente potere non interessa più di tanto. Le élites culturali vogliono difendere il popolo, ma il popolo non sembra interessato a essere difeso da élites sempre meno amate (Pedemonte, 2017: 10).

In sintesi, da un punto di vista sociale, le responsabilità delle piattaforme digitali emergono con chiarezza, specialmente alla luce di episodi drammatici come quello di Casal Palocco. Tuttavia, emerge con la stessa evidenza l'ampia accettazione del loro ruolo da parte degli utenti, che vedono negli spazi digitali un fertile terreno per l'espressione e lo sviluppo di processi culturali. C'è, insomma, un complesso intreccio tra la percezione delle responsabilità sociali attribuite alle piattaforme e il loro uso per capitalizzare contenuti: che siano essi rischiosi o espressione di dinamiche culturali positive e di partecipazione attiva. In tal senso è importante sottolineare come le *challenge* pericolose siano solo una parte di questo particolare genere in cui



sono incluse sfide che vanno dal demenziale all'impegno sociale, sulla scia del successo ottenuto nel 2014 dall'*Ice Bucket Challenge* finalizzata a stimolare la raccolta di fondi per sostenere la ricerca sulla sclerosi laterale amiotrofica.

Tutto ciò, però, lascia comunque aperta un'altra domanda: per quale motivo anche contenuti quali, ad esempio, quelli legati alle *challenge* estreme che – almeno apparentemente – sembrano rappresentare un elemento di minaccia rispetto agli equilibri sociali, guadagnano una tale popolarità? Quale immaginario esprimono?

La tematizzazione del concetto di sfida, profondamente radicata nella cultura umana, trova una delle sue espressioni più affascinanti e pervasive nel cinema e nella televisione, ancor prima di emergere con forza nell'era digitale attraverso le *challenge* sui social media. Questa narrazione, che attraversa generazioni, si manifesta in una varietà di forme che vanno dalle prove di coraggio adolescenziali alle competizioni estreme, rappresentando non solo un momento di intrattenimento, ma anche un potente strumento di costruzione identitaria e di esplorazione dei limiti personali e collettivi.



2. Le logiche delle *challenge*: dai media tradizionali a quelli digitali

Non è di certo la prima volta che le sfide online salgono tragicamente alla ribalta, specie per la loro capacità di coinvolgere fasce di pubblico potenzialmente deboli, quale quella di bambini e adolescenti⁷.

Il primo caso di *challenge* estrema che suscita l'interesse dell'opinione pubblica è quello legato a *Blue Whale*, una sfida impostata su una escalation di attività masochiste che dovrebbero culminare con il suicidio. Le prime tracce di tale sfida risalgono al 2013, tuttavia l'allarme scatta tre anni dopo, in seguito a un'inchiesta pubblicata in Russia da "Novaya Gazeta". Nel nostro Paese l'articolo viene ripreso nel 2017 dalla trasmissione "Le Iene"⁸, anche se diverse verifiche successive hanno poi rivelato l'infondatezza della notizia (Bennato, 2018).

Le *challenge*, però, nel giro di pochi anni diventano fenomeno ampio. In Italia, uno studio⁹ della Presidenza del Consiglio dei Ministri in collaborazione con l'ISS, nel 2022, ha rivelato che il 6,1% degli studenti italiani fra gli 11 e i 17 anni ha partecipato almeno una volta a una *challenge*. Il dato assume rilevanza ancora maggiore se si pensa che la percentuale di chi ha partecipato a una sfida social è più alta nella fascia di età 11-13: il 7,6%. Tik Tok, uno dei social più usati per veicolare le *challenge*, dal canto suo, ha commissionato e sostenuto una ricerca accademica sulle sfide on-line pericolose:

⁷ Si pensi, tra l'altro, alla morte di una bambina di dieci anni avvenuta il 21 gennaio 2021 a Palermo, a causa della partecipazione a una di queste *challenge* estreme.

⁸ Un suicidio avvenuto nella città di Livorno veniva messo in correlazione con un'epidemia di episodi simili verificatisi in Russia qualche tempo prima.

⁹ Il report è intitolato *Dipendenze comportamentali nella Generazione Z*.

i dati raccolti mostrano che la maggior parte dei bambini non partecipa personalmente alle sfide, solo il 21% degli adolescenti partecipa attivamente a sfide (di qualsiasi tipo), a prescindere dal fatto che scelgano di pubblicarle o meno. I tassi di partecipazione effettivi alle sfide pericolose sono molto più bassi e suggeriscono che mentre il 21% dei ragazzi partecipa a sfide, solo il 2% degli adolescenti ha preso parte a una sfida che considera rischiosa e pericolosa e solo lo 0,3% ha partecipato a una sfida che ha classificato come molto pericolosa. Inoltre, il numero dei partecipanti (e di coloro che pubblicano il video della loro performance) si riduce significativamente con l'età (Hilton, 2021: 12-13).

Al di là di queste differenti interpretazioni sui numeri, rimane da comprendere cosa c'è dietro il successo delle *challenge*. Se è vero che il gusto per la sfida (soprattutto da parte dei giovani) non è una novità – romanzi, film e cronaca raccontano spesso di prove basate sul coraggio nate con lo scopo di definire identità e appartenenza a determinati gruppi – è anche vero che queste *challenge* seguono logiche connesse all'intrattenimento, alla visibilità e al successo sociale.

Questo è sicuramente uno dei punti su cui si focalizzano paure e critiche di chi vede i social come colpevoli delle tragedie nate dalle *challenge* stesse. I like, e il successo derivante dalla viralità dei video, renderebbero i giovani succubi di tali nuove logiche. Ma queste logiche sono, in realtà, tutt'altro che nuove e affondano le proprie radici nella società dello spettacolo e nei mezzi che sono stati le pietre angolari del nostro ecosistema mediale prima dell'avvento del digitale: il cinema e la televisione.

I media, infatti, hanno la straordinaria capacità di interpretare e rappresentare le esperienze e le sfide dei giovani in modi che riflettono il contesto socioculturale. Negli Anni '50, un'epoca di grandi trasformazioni, i giovani diventano soggetti complessi e dalle molteplici sfaccettature, simboli delle dinamiche di cambiamento in atto. Il cinema, come medium visivo e narrativo, cattura in modo penetrante le loro identità in evoluzione e le dinamiche dei loro rapporti con il mondo adulto (Frezza, 2013). Verso la metà dello stesso decennio, a causa del graduale allentamento del Codice Hays di Hollywood e dell'ascesa del cinema indipendente, emergono una serie di film che affrontavano apertamente temi considerati tabù (sessualità, crimine e uso di droghe). Un genere di film che causa controversie riguarda la questione sociale della delinquenza giovanile. Per esempio, negli Stati Uniti, questi film di successo che esplorano il 'cattivo comportamento' dei giovani ribelli scatenano un ampio dibattito sull'inefficacia del sistema educativo e sul declino dei valori familiari. Le pellicole non fanno altro che amplificare le preoccupazioni, suscitando inquietudini e pruriti censori da parte di religiosi, genitori, ricercatori e di un allarmato Congresso. Dall'opinione pubblica comune fino al Senato degli Stati Uniti, incluso un gruppo influente di giornalisti, intellettuali, politici e leader religiosi, tutti si trovano a esprimere timori riguardo alla minaccia che questi film rappresentano rispetto ai valori sociali fondamentali (Bilteryst, 2007).

Una delle pellicole capaci di scatenare un vero e proprio panico morale è sicuramente *Gioventù bruciata (Rebel Without a Cause)*, uscito nelle sale nel 1955. In questo cult assistiamo alla nascita del paradigma narrativo della *Chickie-Run*. Jim



Stark (James Dean) e Buzz Gunderson (Corey Allen) si sfidano in una corsa automobilistica mortale che consiste nel lanciarsi a tutta velocità verso un dirupo sul mare. L'ultimo a buttarsi fuori dalla macchina per salvarsi vince. Il 'gioco' finisce con la morte di uno dei personaggi, Buzz, ma da quel momento in poi aumenta a dismisura il numero di film che presentano diverse versioni di tale sfida (Morton, 1986).

Ritroviamo, così, altre prove mortali del genere in *American Graffiti* (1973), in *Grease* (1978) e anche una variazione sul tema – trattori al posto delle macchine – in *Footloose* (1984). Le *challenge* giovanili diventano un vero e proprio topos narrativo in cui sono tematizzati la ricerca dell'identità, il senso di appartenenza a un gruppo, la ribellione verso istituzioni e famiglie incapaci di comprendere nuovi bisogni sociali e identitari. Non è un caso, infatti, se in *Stand by Me* (1986), film tratto da uno dei racconti di formazione più di successo del XX secolo – *The Body* (1982) di Stephen King – siano presenti varie sfide di coraggio tra i ragazzi protagonisti¹⁰. Le prove tra giovani possono, quindi, rappresentare anche momenti di auto-esplorazione e definizione identitaria.

Ovviamente, anche la tv ha sfruttato (e trasformato) con successo il filone narrativo delle *challenge*. In Italia una trasmissione come *Ciao Darwin* (1998-2024) dedica una parte del programma proprio alle prove di coraggio, riscuotendo grande successo grazie a sfide piuttosto estreme. Le audience diventano sempre più protagoniste dello spettacolo messo in scena; qui però non sono protagonisti giovani incoscienti, ma persone di ogni età e tipologia in uno show che, stando quanto proposto dall'emittente, sarebbe adatto a tutta la famiglia (nonostante alcuni concorrenti abbiano subito danni fisici o attacchi di panico durante le prove).

Il male assoluto, per un certo lasso di tempo, viene individuato in *Jackass*, programma trasmesso da MTV dal 2000 al 2002 (da cui è nato un vero e proprio *franchise* con film, un documentario e videogiochi) nel quale un gruppo di giovani si mette alla prova con una serie di *stunt* demenziali e pericolosi. Lo show è stato accusato più volte di aver provocato morti e feriti per emulazione, portando anche a campagne politiche per la sua cancellazione. Forse, le *challenge* a cui si sottopongono i ragazzi di *Jackass* hanno caratteristiche più demenziali di quelle del programma di Bonolis¹¹, ma l'assurdità delle sfide è grosso modo la stessa; questo fa pensare che le critiche probabilmente nascono da incomprensioni generazionali, piuttosto che da un'avversione verso le prove di coraggio e la paura di possibili emulazioni.

Nel 1998, Abercrombie e Longhurst già mettevano in luce come l'audience fosse coinvolta in un processo di attiva costruzione della propria identità all'interno delle relazioni che stabilisce con i mezzi di comunicazione. Questo fenomeno di attiva



¹⁰ Il percorso intrapreso nel film costituisce un autentico rituale di passaggio, composto da prove da superare per crescere: il confronto con il "mostro" rappresentato dal cane Chopper; la sfida della morte e l'emozione del rischio (il passaggio del treno sul ponte); l'ansia legata all'oscurità (la notte trascorsa in un accampamento nel bosco); l'interazione con il proprio corpo e la resistenza al dolore fisico (l'episodio delle sanguisughe); il coraggio di affrontare ragazzi più grandi e bulli.

¹¹ Ovviamente i programmi hanno due format diversi, in *Ciao Darwin* le prove fisiche e di coraggio sono solo una parte dello show mentre in *Jackass* sono il nucleo centrale del programma.

costruzione dell'identità delle audience si sviluppa in base all'interazione di due importanti processi storici che si sono manifestati nel corso della modernità. Da un lato, c'è la tendenza a considerare il mondo come uno spettacolo, con le persone che partecipano agli eventi sentendosi parte di un pubblico coinvolto. Dall'altro lato, c'è l'emergere dell'individuo che costruisce la propria identità in modo narcisistico, concependosi come un performer capace di controllare l'immagine che proietta: "Life is a constant performance; we are audience and performer at the same time; everybody is an audience all the time" (Abercrombie, Longhurst, 1998: 73). Spettacolo, performance e audience sono dunque intrecciati già da tempo in un nesso molto eterogeneo in cui è possibile rintracciare diverse forme e gradi di intensità; i social network non fanno altro che rimediare tali logiche alterando la nostra comprensione degli spazi performativi e costringendoci a nuovi modi di pensare alle creatività, all'autenticità, all'autorialità, al rapporto con il pubblico e la tecnologia, gli spazi e a questioni evidentemente urgenti come la sicurezza.



3. Il lavoro digitale: questo sconosciuto...

Cosa c'è di vero, quindi, nella narrazione che dipinge i giovani come trogloditi, in un ambiente digitale senza regole, incapaci di riconoscere il peso delle loro azioni perché sconnessi dalla realtà?

Ovviamente si tratta di una semplificazione, dietro la quale – come detto nelle pagine precedenti – c'è un meccanismo più complesso e, soprattutto, radicato. È un tipo di narrazione che richiama vecchi strali contro la 'perversione violenta' portata avanti dai fumetti nel secolo scorso (Hajdu, 2010); a tal proposito McLuhan faceva notare che:

non avendo capito niente della forma, non potevano neanche individuarne il contenuto. S'accorsero soltanto delle torture e della violenza; dopo di che, con ingenua logica da alfabeti, aspettarono che la violenza dilagasse nel mondo. O attribuirono ai fumetti la criminalità contemporanea. [...] Intanto bisognava vivere nella violenza di un ambiente industriale e meccanico e darle un significato e una ragione d'essere nei nervi e nelle viscere dei giovani. [...] un alto livello d'intensità, dato che rendeva bene. E quando l'industria del divertimento cercò di presentare un ragionevole facsimile della normale veemenza urbana, alzammo le sopracciglia (McLuhan, [1964] 1986: 188-189).

A questo punto è importante notare come l'interazione sui social media comporti una gestione delle relazioni sociali attraverso piattaforme stesse, che vanno oltre il semplice trasferimento negli spazi tecnologici delle dinamiche sociali preesistenti. Le piattaforme – ribadiamo – influenzano e plasmano la natura delle relazioni sociali. Ma, contemporaneamente, in questi ambienti può essere utile guardare proprio alle esperienze dei giovani che in tali spazi ridisegnano lo spettro delle possibilità collettive e individuali. Da qui nasce l'incomprensione generazionale che porta

istituzioni e rappresentanti della vecchia cultura mediale a non riconoscere le forme della cultura e del lavoro digitale (Purcell, Garcia, 2021).

La precarietà lavorativa (ma anche affettiva e identitaria), la frammentarietà delle carriere e la loro provvisorietà sono, infatti, parte di trasformazioni che hanno dato forma a una realtà diversa da quella delle generazioni precedenti (Neilson, 2015). L'inserimento in flussi globali di idee, informazioni, immagini, modelli di vita e di consumo ha trasformato profondamente la concezione di soggettività, appartenenza e partecipazione politica. Concetti come 'sfera pubblica diasporica', che evidenzia la circolazione delle informazioni oltre i confini nazionali, 'comunità trans-locali', riferito alla formazione di legami e reti che superano le definizioni tradizionali di appartenenza territoriale, e 'società in rete', in cui la tecnologia ha favorito una sempre maggiore interconnessione sociale, sono diventati comuni e pervasivi nella nostra comprensione della realtà (Colombo, Leonini, 2015).

In un ambiente sociale caratterizzato da nuove forme di capitalismo si vengono a creare disagi inediti che si nutrono di mancanza di certezze, assenza di riferimenti solidi, della decostruzione dei pilastri che hanno retto le generazioni precedenti: religione, ideologie politiche, garanzie lavorative (Andreaola, Ventura, 2020). In un contesto simile è significativo come un primo riconoscimento del lavoro di *content creator*, in Italia, ci sia stato solo l'anno scorso con l'art. 27 del DDL Concorrenza. Un passo importante, ma tardivo, che offre almeno la possibilità di essere riconosciuti dalla sfera pubblica. Il lavoro – evidenzia Gorz (1992) – è un'attività svolta nella sfera pubblica, richiesta da altri e riconosciuta come utile, per cui si riceve una retribuzione. Partecipiamo alla sfera pubblica attraverso il lavoro retribuito che ci permette di avere un'identità sociale e una professione. In questo modo, entriamo in una rete di relazioni e scambi in cui ci misuriamo con gli altri.

È facile, dunque, generalizzare e parlare di mostri irresponsabili se non esiste un riconoscimento giuridico della professione, a fronte, tra l'altro, di un contesto fortemente 'industrializzato' qual è quello delle piattaforme: in cui, abbiamo visto, i profitti sono altissimi e nel quale l'unica vera forza lavoro è quella degli utenti. Professione, quella del *content creator*, tra l'altro, eterogenea e di difficile inquadramento (il DDL, infatti, è solo un primo passo e di sicuro non esaurisce tutte le problematiche relative a questo tipo di lavoro). Sono presenti molteplici figure e una pluralità di ambiti in cui i *content creator* (*youtuber*, *streamer*, *tiktoker*, *influencer*, etc.) si esprimono, che rendono problematica la definizione di un perimetro in cui intervenire.

Esiste, inoltre, un'ovvia ingerenza delle piattaforme utilizzate che limitano l'autonomia e assoggettano i *content creator* al proprio potere: basti pensare alle conseguenze di un *ban* o di un cambiamento di algoritmo (Rota, 2021).

Al pregiudizio istituzionale (appena scalfito) si aggiunge un pregiudizio sociale, spesso veicolato dai media tradizionali che accusano i media digitali di impoverire la cultura e le capacità cognitive e morali delle giovani generazioni. A questo punto è abbastanza evidente come le reazioni al caso di Casal Palocco, e alle disgrazie che in qualche modo richiamano la responsabilità del digitale e dei giovani 'succubi' del suo



potere, mostrino alcune crepe dell'immaginario sociale dovute a nuovi scontri e contraddizioni culturali.

L'immaginario è una sfera di senso in cui la vita umana si sviluppa e acquista significato (Marzo, Mori, 2019). È uno spazio di natura sociale, costituito da segni e rappresentazioni in costante metamorfosi. Le narrazioni, le immagini, i concetti e i miti che costituiscono l'immaginario sono collegati tra loro in una rete densa di simboli e significati condivisi a livello culturale. Le rappresentazioni presenti nell'immaginario si trovano in una dialettica costante tra il livello collettivo e quello individuale, e si adattano continuamente all'ambiente circostante, sia fisico che mediale. Tali adattamenti sfociano in una 'visione collettiva' o in un contrasto tra diverse 'visioni collettive'. Traumi sociali e mediali possono essere assorbiti dall'immaginario che si configura così come "l'infinita scaturigine virtuale che accompagna ciò che è attuale, [come] la struttura antagonista complementare di ciò che si dice reale, e senza la quale, indubbiamente [...] non ci sarebbe realtà umana" (Morin, 1962, tr.it. 2000: 95).



4. Conclusioni

La vicenda di Casal Palocco si inserisce, dunque, in un processo più ampio in cui è possibile rintracciare il trauma delle metamorfosi culturali, sociali e mediali che affondano le radici nel XIX e XX secolo. Dopo l'avvento della stampa, della radio e di decenni di *broadcasting* televisivo globale, seguiti dalla rivoluzione culturale digitale, la relazione tra la forma estetica collettiva e l'individualità è divenuta sempre più fluida e molecolare. Questi nuovi modelli di produzione della memoria condivisa hanno origini nella metropoli ottocentesca dove le tradizionali pratiche e istituzioni della modernità, basate su codici scritti, prospettive e ordini gerarchici, hanno cominciato a perdere la loro presa. Un processo che ha subito un'ulteriore accelerazione dalla seconda metà del secolo scorso (Ragone, 2015).

Metamorfosi che riflettono la perdita di centralità dei vecchi media (e di chi opera al loro interno) e la crisi di istituzioni e valori strettamente connessi alle forme estetiche, economiche e di potere che stanno adattandosi al nuovo ecosistema mediale. Un processo-portato avanti con una spinta mai vista prima dall'avvento del digitale e che si incarna in diversi modelli economici, culturali e sociali. Si vengono così a generare due visioni diverse delle dinamiche in atto: una governata da una sorta di euforia per un immaginario prodotto sempre più da paradigmi tecnologici, e una dominata da un senso di angoscia scaturito dalla sensazione della perdita irrimediabile di un sistema di valori legato a forme politiche e culturali che stanno inevitabilmente trasformandosi.

Si pensi all'opposizione tra apocalittici e integrati coniata da Umberto Eco nel 1964 o a quella tra cyberutopici (che trovano terreno fertile nelle ideologie che dominano la Silicon Valley degli Anni '90) e critici dell'internet-centrismo (Morozov, 2014).

In questo contesto, il capitalismo neoliberale che anima la nostra società e che allo stesso tempo nutre ed è nutrito dall'immaginario tecnologico-scientifico che lo sostiene, sta trasformando il tempo del non-lavoro in un'attività produttiva in cui

ogni post, like o follow sulle reti sociali, così come tutte le comunicazioni che scandiscono le forme elementari della vita digitale, si pongono come processi atti a nutrire la matrice, fonti di produzione e consumo, ma soprattutto di analisi, previsione e controllo dei comportamenti sociali. (Susca, 2022: 40)

Influencer, streamer, youtuber e tiktok provano, all'interno di questo ecosistema a portare avanti uno scambio simbolico ed emotivo capace di innescare

nuove e straripanti trame narrative, comunità irrequiete, fandom esuberanti, ovvero una serie sterminata di figure societali che non si accontentano di ciò che è offerto loro, giacché bramano di essere in scena, fare l'opera, divenire opera, finanche opera senza opera (ivi: 70).

Le piattaforme digitali disegnano il contesto espressivo nel quale tale scambio si manifesta, ma il loro ruolo non può essere considerato neutrale e, più che rappresentare un volano di contenuti, vanno viste quali soggetti attivi.

Chiarito quindi che, quando parliamo dei giovani, non siamo di fronte a mostri con scarse capacità cognitive incapaci di distinguere la realtà dal virtuale ed esaminata la complementarità tra immaginario e sistemi sociali, economici e mediali, possiamo provare a rimettere a fuoco la questione allontanandoci dalla ricerca spasmodica di un colpevole che sfocia in atteggiamenti luddisti o nella condanna e nel mancato riconoscimento delle culture giovanili.

Cambiando solo alcuni termini di quanto detto da McLuhan riguardo ai fumetti, potremmo affermare: non avendo capito niente della forma, non potevano neanche individuarne il contenuto. S'accorsero soltanto delle *challenge* e della violenza; dopo di che, con ingenua logica da *boomer*, aspettarono che la violenza dilagasse nel mondo. O attribuirono ai social e alla rete la criminalità contemporanea. E quando alcuni *content creator* spettacolarizzarono (e capitalizzarono) la normale veemenza digitale, alzammo le sopracciglia.

Se, dunque, rimane importante mantenere uno spirito critico nei confronti delle ricadute sociali prodotte dalle piattaforme che abitiamo, è altrettanto importante riconoscere che il dibattito avviatosi intorno alla tragedia di Casal Palocco muove da premesse fuori fuoco. Riconoscere la falsa opposizione tra virtuale e reale e, quindi, che le nostre esistenze si svolgono *on-life* (Floridi, 2014) è il primo passo per avviare una piena comprensione dell'attuale ecosistema mediale: mondo fisico e mondo digitale hanno confini sempre più labili, come dimostrato dalle attuali esplorazioni del metaverso (Centorrino, Di Paola *et Al.*, 2023; Centorrino, Di Paola, 2022). Le tante problematiche e i rischi legati a un incontrollato sviluppo del digitale e alla piattaformaizzazione della Rete non si risolvono attraverso la censura o campagne punitive verso il mostro di turno, ma provando a trasformare (e a governare) il



Marco Centorrino e Lorenzo Di Paola
Dalla Chickie-Run alla challenge di Casal Palocco

sistema economico, sociale che ci vuole tutti felici *prosumer* performanti in un mondo in piena catastrofe ambientale e sociale.



Bibliography

- Abercrombie N., Longhurst B.J. (1998), *Audiences: A sociological theory of performance and imagination*, London, Sage.
- Allegri M.R. (2017), "Alcune considerazioni sulla responsabilità degli intermediari digitali, e particolarmente dei social network providers, per i contenuti prodotti dagli utenti", *Informatica e diritto*, 1-2: 89-112.
- Andreola F., Ventura R.A. (2020), *Disagiologia. Malessere, precarietà ed esclusione nell'era del tardo capitalismo*, Roma, D editore.
- Astone A. (2021), "Il contrasto alla disinformazione online: le soluzioni normative già adottate e quelle prospettate", *Comparazione e diritto civile*, 3: 897-921.
- Bennato D. (2018), "L'emergere della disinformazione come processo socio-computazionale. Il caso Blue Whale", *Problemi dell'informazione*, 3: 393-420.
- Biltereyst D. (2007), "American Juvenile Delinquency Movies and the European Censors", in Shary T., Seibel A. (eds.), *Youth Culture In Global Cinema*, Austin, University of Texas Press, 9-26.
- Boccia Artieri G., García-Bilbao P.A., La Rocca G. (2021), "Rethinking affective polarization and sharing of emotions in digital platform ecosystems. Theories and research practices", *International Review of Sociology*, 2: 223-230.
- Centorrino M., Di Paola L. (2022), "L'opera d'arte nell'era della sua colonizzazione. I rischi del Metaverso", *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, 19: 195-209.
- Centorrino M., Di Paola L., Condemi J., Ferrigno C. (2023), "Conoscere il metaverso: device, corpi, luoghi e relazioni", *Complessità*, 1: 34-72.
- Ciofalo G., Leonzi S. (2021), "Schermo, habitat, piattaforma. Metafore dell'immaginario della comunicazione", *H-ermes, J. Comm.*, 19: 7-30.
- Colombo E., Leonini L. (2015), "Introduzione: giovani e crisi in Italia tra precarietà e incertezza", *Mondi Migranti*, 2: 35-51.
- Floridi L. (2014), *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*, Oxford, Oxford Internet Institute.
- Frezza G. (2013), *Dissolvenze: mutazioni del cinema*, Latina, Tunuè.



Hajdu D. (2010), *Maledetti fumetti! come la grande paura per i "giornaletti" cambiò la società statunitense*, Latina, Tunuè.

Hilton Z. (2021), *Analisi di efficaci risposte educative per la prevenzione delle sfide online pericolose*, Praesidio safeguarding. <https://praesidiosafeguarding.co.uk/safeguarding/uploads/2021/11/Exploring-effective-prevention-education-responses-to-dangerous-online-challenges-Italian-compressed.pdf?x70166>

Jenkins H. (2006), *Fans, Bloggers, and Gamers. Exploring Participatory Culture*, New York, New York University Press.

Marzo P.L., Mori L. (2019), *Le vie sociali dell'immaginario: Per una sociologia del profondo*, Milano, Mimesis.

Morin E. [1962] (2002), *Lo spirito del tempo*, Roma, Meltemi.

Morozov E. (2014), *Internet non salverà il mondo*, Milano, Mondadori.

Morton J. (1986), "Juvenile Delinquency Film", in Vale V., Juno A. (ed.), *Incredibly strange films*, 10: 143-146.

Neilson D. (2015), "Class, precarity, and anxiety under neoliberal global capitalism: From denial to resistance", *Theory & Psychology*, 2: 184-201.

Pedemonte E. (2017), "Piattaforme digitali: la dittatura vorace che piace", *DigitCult*, 3: 9-14.

Petruso R. (2019), *La responsabilità degli intermediari della rete telematica I modelli statunitensi ed europei a confronto*, Torino, Giappichelli.

Poell T., Nieborg D.B., Duffy, B.E. (2022), *Piattaforme digitali e produzione culturale*, Roma, Minimum Fax.

Purcell C., Garcia R. (2021), "Indecent Work? The Rise of Digital Platform Work in France and the United Kingdom", Christie F., Antoniadou M., Albertson K., Crowder M. (eds.), *Decent Work*, Emerald Publishing Limited, Leeds, 99-112.

Ragone G. (2015), "Radici della sociologia dell'immaginario", *Mediascapes journal*, 4: 63-75.

Rota A. (2021), "I creatori di contenuti digitali sono lavoratori?", *Labour & Law Issues*, 2: 1-1.



Marco Centorrino e Lorenzo Di Paola
Dalla Chickie-Run alla challenge di Casal Palocco

Susca V. (2022), *Tecnomagia: Estasi, totem e incantesimi nella cultura digitale*, Milano, Mimesis.

Valerii M. (2017), "L'immaginario collettivo nell'era biomediativa", *DigitCult*, 3: 1-8.

van Dijck J. (2013), *The culture of connectivity: A critical history of social media*, Oxford, Oxford University Press.

van Dijck J., Poell T., de Waal M. (2016), *De platformsamenleving. Strijd om publieke warden in een onliner wereld*, Amsterdam, Amsterdam University Press.





Focus



Giustizia climatica e transizione ecologica dal basso: immaginario di movimento e governance globale

Raffaele Albanese

rafalbanese@unime.it

Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche | Università degli Studi di Messina



Abstract

Climate justice and ecological transition from below: movement imaginary and global governance

This paper aims to reviews the book of the political ecology's scholars Paola Imperatore and Emanuele Leonardi, entitled "L'Era della Giustizia Climatica. Prospettive per una transizione ecologica dal basso", published by Orthotes Editor, Napoli-Salerno, 2023. Starting by a critical examination of the "top-down ecological transition", pursued through the UN intergovernmental policies, the authors underline the counter-hegemonic perspective of the "bottom-up ecological transition" imagined by climate justice movements. Climate justice, which includes eco-transfeminist, decolonial, workers' and other social issues, is an idea opposed to the environmental policies of the so-called green economy, that is an economic theory which supports the UN climate decision-making process. The book also fruitfully overviews the debate developed among climate activists, mainly focused on both the critique of Global Climate Governance and the practices of convergence of the different struggles that can be undertaken to counter the ecological damages caused by capitalistic "extractivism". With respect to this, particular attention is given to the convergence between Friday For Future (FFF) and GKN For Future (GFF) who has been founded by workers dismissed from the GKN factory (an Italian factory in Florence), with the aim of creating a sustainable workers' managed factory.

Keywords

Climate justice | Political Ecology | Global Climate Governance | Climate Movements | Social Imaginary

1. Cenni introduttivi

La tesi fondamentale del volume *L'Era della Giustizia Climatica. Prospettive per una transizione ecologica dal basso*, scritto da Paola Imperatore e Emanuele Leonardi (2023), è che l'idea di giustizia climatica abbia subito una profonda metamorfosi tra gli anni Novanta del Novecento, quando prende forma, e i più recenti avvenimenti a partire dalle oceaniche mobilitazioni del 2019. Gli autori, entrambi militanti e consapevoli del complesso rapporto tra attivismo e ricerca (che tuttavia non viene approfondito nel testo), si pongono l'obiettivo di indagare politicamente il *senso politico* di questa metamorfosi: «le porte che chiude, gli spazi che apre, le alleanze che rende possibili» (ivi: 29). Pertanto, la loro ambizione principale è quella di scrivere «per il dibattito interno dei movimenti che si richiamano alla giustizia climatica» (ivi: 28), nell'auspicio che questi possano rilanciare una discussione pubblica in grado di affinare la chiarezza ideologica delle loro proposte, la qualità politica dei discorsi e l'efficacia pratica delle lotte.

I temi sviluppati nel volume si inseriscono nel più ampio dibattito scientifico della letteratura dell'ecologia politica, ambito di studi multidisciplinare capace di coinvolgere una pluralità di scienze sociali e umane (sociologia, antropologia, geografia, studi femministi e decoloniali, scienze della vita e della Terra). Questa molteplicità di settori disciplinari trova una base comune nella contestazione degli approcci apolitici alla crisi ecologica, cui si deve quel dualismo ontologico che è all'origine della crisi poiché ha reso possibile pensare il mondo come mero oggetto di dominio e sfruttamento (Pellizzoni, 2023). La varietà di prospettive riconducibili all'ecologia politica è ben riconoscibile nel suo incentrarsi sulla relazione tra fattori politici, economici e sociali, da un lato, e le questioni e i mutamenti ambientali, dall'altro (Pellizzoni, 2019). Relazione che in effetti sottende l'argomentazione in *L'Era della Giustizia Climatica*, la quale, analizzando le politiche intergovernative che mirano a una "transizione ecologica dall'alto" e le controproposte della società civile (in particolare, quelle dei movimenti per la giustizia climatica) riconducibili all'idea di una "transizione ecologica dal basso", affronta il tema dei cambiamenti climatici attraverso le lenti politica, economica e sociale.

Trattandosi – come esplicitato sia precedentemente sia nella parte introduttiva del volume edito da Orthotes – di un testo rivolto principalmente al dibattito costruttivo tra gli attivisti climatici, e quindi incentrato sulla critica della governance globale del clima e sulle pratiche di convergenza e di lotta che possono essere intraprese per superare il sistema capitalistico erodendone le fondamenta, non è stato concesso molto spazio alla teoria dei movimenti. Questi ultimi sono stati definiti nella letteratura sociologica come reticoli informali di interazione tra individui e organizzazioni che condividono un insieme di convinzioni e un senso di appartenenza, utilizzando prevalentemente forme di protesta al fine di promuovere o opporsi a trasformazioni sociali e/o politiche (Della Porta, Diani, 2006). Essi si contraddistinguono per il coinvolgimento in relazioni conflittuali con avversari chiaramente identificati, le fitte reti informali che li mettono in connessione e soprattutto grazie alla condivisione di un'identità collettiva, la quale permette loro di considerarsi indissolubilmente legati ad



altri attori – non necessariamente identici ma sicuramente compatibili – in un più ampio collettivo di mobilitazione (Ivi). In particolare, i *socio-environmental movements* sono quei movimenti la cui espressione di preoccupazioni ecologiche è andata di pari passo con rivendicazioni sociopolitiche più ampie, percepite come intimamente connesse alle questioni ecologiche (Asara, 2022).

La peculiarità analitica che ha giustificato lo sviluppo di un campo di ricerca specifico sul tema dei movimenti sociali, e che rende euristicamente rilevante lo studio del loro punto di vista, è riconducibile dunque al fatto che essi rappresentano un processo sociale distinto, costituito da meccanismi attraverso i quali gli attori si impegnano nell'azione collettiva (Diani, Bison, 2004). Si tratta segnatamente di attori collettivi che, consapevoli del peso e del ruolo ricoperto, agiscono articolando una critica sociale situata che persegue lo scopo di cambiare quegli aspetti della società oggetto della critica stessa.



2. Governo globale del clima: una prospettiva critica

L'origine della governance climatica globale risale al Vertice della Terra di Rio del 1992 con l'adozione della Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici (UNFCCC). Dal 1994, anno in cui la Convenzione entrò in vigore, si tiene annualmente una Conferenza delle Parti (COP) nell'ambito della quale i capi di Stato e di Governo della comunità internazionale si incontrano per stabilire le misure di adattamento e mitigazione più idonee per fronteggiare i cambiamenti climatici; le *policies* intergovernative stabilite in questa arena decisionale costituiscono la transizione ecologica dall'alto che avrebbe dovuto risolvere la questione ambientale tramite lo sviluppo di nuove tecnologie e di strumenti di carattere volontaristico orientati al mercato. Il sistema delle COP può dunque essere definito come:

uno strano ibrido tra progressismo politico (si raccoglie una sfida inedita, basata sul riconoscimento dell'origine dello sconvolgimento atmosferico sia antropogenica – cioè: sono le attività umane, in particolare l'utilizzo di combustibili fossili, a causare il riscaldamento globale) e neoliberismo economico (si sostiene che solo i mercati possano risolvere la crisi: non le politiche pubbliche, non la cooperazione internazionale, non la partecipazione della società civile planetaria – solo i mercati) (Imperatore, Leonardi, 2023: 17).

Il comune denominatore di tutte le politiche adottate dalla governance climatica transnazionale è sintetizzabile dall'equazione dogmatica «Stabilità climatica = riduzione delle emissioni di CO₂ = mercati-carbonio = crescita economica sostenibile» (ivi: 32). Su questo duplice obiettivo, protezione ambientale e crescita economica, si basa la *green economy* (Rapporto Brundtland 1987), ossia la teoria economica che sottende l'intera azione dei governi impegnati nella battaglia al riscaldamento globale. Sia il Protocollo di Kyoto (PK) sia gli Accordi di Parigi (PA), firmati rispettivamente a COP3 (1997) e COP21 (2015), prevedono strumenti *market oriented* e lo sviluppo di

nuove tecnologie al fine di contenere le emissioni di gas climalteranti in atmosfera; tuttavia, per quanto concerne gli esiti di queste *policies*:

Rispetto al primo obiettivo [protezione ambientale], è ormai noto a chiunque non voglia nascondere la testa sotto la sabbia che le emissioni sono aumentate sia in termini assoluti che relativi. Rispetto al secondo obiettivo [crescita economica], la Banca Mondiale segnala che, benché nel 2021 gli introiti europei da EU ETS abbiano superato quelli da carbon tax, sia il volume degli scambi sia il prezzo dei crediti sono molto lontani dalla soglia che li renderebbe positivamente impattanti sulla quantità complessiva della CO₂ equivalente emessa (ivi: 40).

Dopo tre decenni di attuazione di strategie riconducibili al *carbon trading dogma* (inaugurato a Kyoto) e la constatazione della loro inefficacia (le emissioni di gas climalteranti in atmosfera non solo non solo diminuite ma addirittura sono incrementate), la sola strada che le classi dirigenti continuano a percorrere è quella di una ulteriore *mercantizzazione della crisi ecologica* (Leonardi, 2017). La crisi delle arene intergovernative di *policy* climatica è dunque una crisi di immaginazione politica: si tratta di un'incapacità (o una mancanza di volontà) di proporre l'adozione di strumenti per il contrasto al *climate change* che fuoriescano dagli schemi che hanno caratterizzato il sistema delle COP fin dalla sua nascita. La conseguente insoddisfazione ingenerata nella società civile ha favorito l'emergere di piattaforme di protesta e opposizione che si rifiutano di legittimare politicamente le decisioni intergovernative sui cambiamenti climatici. In particolare, dopo la COP24 di Katowice i movimenti per il clima hanno assunto una postura fermamente oppositiva nei confronti dei governi della comunità internazionale: si tratta di quello che Imperatore e Leonardi definiscono «effetto-Greta» (ivi: 54). Il primo sciopero globale per il clima del 15 marzo 2019, successivo allo strappo definitivo testimoniato dalle parole di Greta Thunberg a COP24, ha infatti fatto venir meno quella legittimità politica che almeno in parte la società civile aveva nel pre-2019 al sistema delle COP: gli attori che si richiamano alla giustizia climatica modificano così il loro atteggiamento di «prossimità critica» in «aperta contestazione» nei confronti del governo globale del clima (ivi: 52).

3. I movimenti per il clima e la capacità immaginativa

La rottura poc'anzi evidenziata tra la *global climate governance* e gli attori della società civile che riconducono le loro istanze alla giustizia climatica è cruciale perché le mobilitazioni successive dipendono da (anche se non si esauriscono con) l'effetto-Greta. È proprio a partire dalla consapevolezza del «fallimento del sistema delle COP che l'immaginazione politica è tornata a esercitarsi al di fuori della compatibilità – di più: dell'affinità elettiva – tra centralità del mercato e riduzione delle emissioni di gas climalteranti» (ivi: 25).

I movimenti, come già affermato, sono attori della società civile in grado sia di realizzare una critica a specifici aspetti sociali o alla società nel suo complesso sia di produrre immagini di mondo le quali, essi auspicano, possano realizzarsi in alternativa



al sistema sociale o alle sue articolazioni che sono l'oggetto della critica stessa. Esercizio questo che può essere ricondotto al pensiero dell'immaginario sociale che, configurandosi non come una categoria tra le altre bensì come *emergenza dell'alterità radicale* (Castoriadis, 1995) si concretizza in «una creazione incessante ed essenzialmente indeterminata (sociale-storica e psichica) di "figure/forme/immagini"» (Di Blasi, 2013: 1).

Secondo Castoriadis la realtà umana – caratterizzata da un tessuto normativo esistente (l'istituzione, ossia ciò che è già istituito) e dalla trasformazione dello stesso (attraverso l'istituente) – risulta da un continuo incontro/scontro tra i movimenti sociali istituenti e la realtà sociale istituita. Il cambiamento delle istituzioni, e quindi della realtà istituita, può avvenire solo a seguito di un processo in cui gli esseri umani (con specifico riferimento, in questa sede, agli attori che si mobilitano per la giustizia climatica), facendo uso della loro capacità immaginativa, superano continuamente lo *status quo* arrivando a immaginare una società diversa da quella in cui si vive. L'immaginazione umana è pertanto il principale motore del continuo processo di rinnovamento della realtà (Pennacchioni, 2023). L'immaginario sociale degli attivisti per il clima coincide con la realizzazione di una transizione ecologica partecipata dal basso orientata alla giustizia climatica, e quindi alla creazione di una società libera dalle regole imposte dal sistema capitalistico e caratterizzata dai principi di equità e giustizia sociale e distributiva.



La giustizia climatica

L'idea della giustizia climatica prende forma a partire dal fallimento delle politiche intergovernative in campo ambientale, che si sono tradotte in oltre tre decenni di aumento delle emissioni di gas climalteranti in atmosfera.

Come anticipato nella parte iniziale di questa nota critica, la tesi di fondo sostenuta dagli autori è che il paradigma della giustizia climatica degli anni Novanta del Novecento – momento in cui Severn Suzuki, da molti considerata come una precorritrice di Greta Thunberg, "ammutolì il mondo per sei minuti al *Summit della Terra di Rio*" – abbia subito una profonda trasformazione a partire dalle piazze climatiche successive a COP24. Se nel 1992 a Rio De Janeiro l'allora dodicenne canadese sottolineava le disuguaglianze geopolitiche tra Sud e Nord del mondo, dal 2019 le lotte per la giustizia climatica hanno ampliato il loro orizzonte giungendo a considerare anche il divario in termini responsabilità della crisi climatica e capacità di adattamento alle sue conseguenze, frutto della disuguaglianza sociale che distingue i detentori di grandi ricchezze e da coloro che non ne dispongono. Greta Thunberg sostiene infatti che «appena 100 grandi compagnie sono responsabili del 70% delle emissioni globali negli ultimi trent'anni. E l'1% della popolazione più ricca è responsabile del 50% delle emissioni. Non si può chiedere a tutti di contribuire allo stesso modo alla soluzione. È una questione di buon senso» (Intervista di Luca Fraioli a Greta Thunberg, Green&Blue, 30 giugno 2021: 20).

Vale la pena insistere su questo legame tra disuguaglianza e cambiamenti climatici. Sostenere che viviamo nell'era dei cambiamenti climatici di origine antropica, definita



dagli scienziati *Antropocene*, colpevolizzando di ciò l'azione umana in astratto senza soffermarsi sui secoli di dominio del sistema economico-produttivo capitalista, significa compiere un'opera di falsificazione storica. Jason Moore (2017) sostiene infatti che l'origine dei cambiamenti climatici sia capitalogenica: egli ha così coniato il concetto di *Capitalocene*, in grado di svelare il tentativo di de-responsabilizzazione coloro che hanno davvero causato la crisi climatica incolpandone tutta l'umanità genericamente considerata. Dal momento che la posta in gioco è la definizione delle politiche climatiche e ecologiche planetarie, è necessario predisporre una critica efficiente del termine *Antropocene* prima che esso si solidifichi in un canone universalmente accettato. Questa contro-narrativa, da costruirsi a partire dalle battaglie condotte dalle "forze di riproduzione", deve essere intersezionale, e quindi anti-patriarcale, antirazzista, decoloniale, anti-specista (Barca, 2020).

Gli attivisti per il clima stanno provando a portare avanti questo tipo di ragionamento, attraverso un lavoro di convergenza nel *master frame* (Snow et al, 2014) della giustizia climatica, la quale si configura come un "concetto ombrello", uno schema interpretativo dominante, in grado di far coesistere i differenti *frames* che compongono la protesta ecologista, come ad esempio l'antirazzismo, i diritti e le istanze dei lavoratori, l'eco-femminismo. Secondo la prospettiva dei movimenti per la giustizia climatica non si può risolvere la crisi ambientale se non si raggiunge una giustizia sociale. Ciò significa in primo luogo che non è possibile fronteggiare con efficacia i cambiamenti climatici in assenza di una battaglia contro le ingiustizie subite dai popoli del Sud globale e avverso le diverse forme di colonialità del potere, presenti anche in Occidente, che producono zone di sacrificio a vantaggio di "interessi nazionali" o "esigenze di impresa" (*prospettiva decoloniale*); in secondo luogo, le istanze ambientaliste sono inscindibili da quelle di genere, le quali sottolineano la maggiore esposizione delle donne alla crisi climatica, non solo nel Sud globale ma in generale in tutto il mondo, essendo loro relegato in larga misura il lavoro di cura e riproduzione, destinato peraltro a aumentare in conseguenza degli effetti del *climate change*: ottenere una giustizia climatica in questo contesto significa «rimuovere le disuguaglianze di genere e le ingiustizie ambientali a partire da un radicale ripensamento del lavoro produttivo e riproduttivo all'interno di una politica della cura che passi inevitabilmente per una decostruzione del sistema patriarcale che ha storicamente assegnato generi, ruoli e carichi di lavoro» (Imperatore e Leonardi, 2023: 115). Su queste basi teoriche *Fridays for Future* e *Non Una Di Meno* hanno anche realizzato delle mobilitazioni congiunte (*prospettiva ecofemminista*); in terzo luogo, «la crisi climatica produce un impatto differenziato anche all'interno di uno stesso Paese in base allo status socio-economico» (ivi: 116).

È proprio la connessione tra cambiamenti climatici e disuguaglianza e ingiustizia sociale che caratterizza il *frame* di protesta legato ai diritti dei lavoratori: molti degli incidenti verificatisi sul posto di lavoro sono legati alle condizioni climatiche e i lavoratori più poveri e precari ne sono maggiormente colpiti. Anche i sindacati stanno raccogliendo la sfida climatica: dal 2019 CGIL aderisce a molti scioperi indetti da FFF e il sindacalismo di base ha persino messo a disposizione le sue reti per garantire una



buona riuscita delle mobilitazioni (*dimensione della giustizia sociale / istanze e diritti dei lavoratori*).

Un esempio di convergenza tra movimenti per il clima e lavoratori: l'esperienza di GKN For Future (GFF)

La *pars construens* de *L'Era della Giustizia Climatica*, legata all'esperienza del *Collettivo di fabbrica ex-GKN*, argomenta l'esistenza di uno spazio per la realizzazione di una transizione ecologica dal basso. Se in Francia la lotta per contrastare l'imposizione di una transizione dall'alto "pagata dai ceti medi" ha visto la nascita del movimento dei *Gilet Gialli*, in Italia l'esperienza più nota in questo senso è appunto la convergenza tra i lavoratori del *Collettivo* e gli attivisti per il clima di FFF.

In risposta al licenziamento del 9 luglio 2021 di 400 dipendenti dello stabilimento fiorentino, i lavoratori hanno organizzato una mobilitazione che ha portato all'occupazione della fabbrica. A partire da quel momento, diverse riunioni assembleari – come il *Climate Social Camp* di Torino – hanno portato alla negoziazione di una *identità collettiva condivisa*, in grado di tenere insieme le istanze dei lavoratori e la protezione ambientale prendendo le mosse dal rifiuto della narrazione basata su una presunta contraddizione tra queste due esigenze. Dopo alcuni momenti di dialogo e di mobilitazioni congiunte, il 22 ottobre scorso a Bologna migliaia di persone hanno inondato la città al grido di: "*Fine del mondo, Fine del mese: stessa lotta!*", slogan che incorpora il seguente significato: «senza vincere carovita, precarietà, povertà, delocalizzazioni, licenziamenti non ci si libera dal ricatto economico del presente. Senza lotta per la giustizia climatica non ci sarà nessun futuro da pianificare» (ivi: 136).

Con la collaborazione di esperti, accademici, attivisti ambientalisti, gruppi sindacali, gli operai della fabbrica occupata hanno stilato un *Piano operaio per la transizione ecologica* al fine di trasformare lo stabilimento in un Polo Pubblico per la Mobilità Sostenibile. Pubblicato da Fondazione Giangiacomo Feltrinelli con il titolo *Un piano per il futuro della Fabbrica di Firenze*, il documento ha messo a tema il *soggetto della transizione ecologica dal basso* (riconducibile al protagonismo dei lavoratori), l'*oggetto della transizione* (produzione orientata a sostenibilità ambientale, utilità sociale, decostruzione di logiche coloniali), la necessità di un'*autonomia delle organizzazioni sindacali* (rafforzando la "cittadinanza industriale") e una *giustizia epistemologica* (i saperi operai devono assumere un ruolo centrale, in sinergia con quelli scientifici); piano ambizioso finanziato «attraverso l'azionariato popolare, sostenuto nella primavera 2023 da Fridays for Future, BancaEtica e ARCI. ... Il 10 luglio 2023 – il giorno dopo aver festeggiato collettivamente due anni di assemblea permanente – un gruppo di lavoratori e solidali ha dato vita alla cooperativa *gkn for future* (GFF), con l'obiettivo di (auto)gestire la reindustrializzazione della fabbrica» (ivi: 144).

4. Considerazioni conclusive



Benché la logica connotante le politiche climatiche intergovernative complichino inevitabilmente lo scenario, traspare dalla lettura del volume *L'era della giustizia climatica* un atteggiamento ottimistico e propositivo da parte degli autori. Le mobilitazioni di aperta contestazione verso la gestione tecnocratica della crisi ecologica, organizzate dai movimenti per il clima, hanno appunto conferito nuovo slancio al dibattito sul *climate change* (de Moor, 2020). In questo contesto, gli attori sociali che si rifanno alla giustizia climatica, attraverso la loro capacità immaginativa – la quale va ben oltre il complesso degli strumenti climatici proposto dal sistema COP – possono giocare un ruolo fondamentale scaturente dallo sviluppo di riflessioni ancora più articolate e da pratiche maggiormente efficaci. Imperatore e Leonardi ritengono infatti che «forse sarebbe il caso di scrollarsi di dosso la sensazione di impotenza che ancora ci grava sulle spalle: non c'è vittoria possibile se ci si sente meno forti di quanto non si sia in realtà. Su queste basi di consapevolezza e fiducia, torniamo a occuparci della transizione ecologica dal basso» (Imperatore, Leonardi, 2023: 53).

In linea con queste considerazioni, l'esperienza di *GKN For Future* (GFF), che prende le mosse come visto dall'unione delle istanze dei lavoratori con quelle degli attivisti per il clima, dimostra che esiste uno spazio di convergenza delle battaglie a partire dal quale è possibile costruire una vera transizione ecologica dal basso orientata alla giustizia climatica:

Quel 9 luglio [giorno del licenziamento dei 400 lavoratori] si pensava di chiudere uno stabilimento, l'ennesima riga rossa tracciata su un foglio, centinaia di nomi di cui presto tutti si sarebbero dimenticati. E invece è nata una comunità che ha recuperato quella fabbrica, che l'ha fatta pulsare più che mai, che ha preso voce e si è fatta soggetto attivo della transizione ecologica. Quel 9 luglio si pensava di sferrare un ulteriore attacco all'ecologismo e alla classe lavoratrice, di mettere gli uni a ringhiare contro le altre. E invece è nata un'alleanza in grado di riscrivere la traiettoria della giustizia climatica italiana (ivi: 145) ... Ciò che rende la giustizia climatica ricca di potenzialità è la sua capacità di favorire la convergenza tra l'ecologismo radicale e il mondo del lavoro (ivi: 157).



Bibliography

- AAVV, a cura di Pellizzoni, L. (2023), *Introduzione all'ecologia politica*, Il Mulino, Bologna, pp. 15-25.
- Asara, V. (2022), *Socio-environmental movements as democratizing agents*, Routledge.
- Barca, S. (2020), *Forces of reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Castoriadis, C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, traduzione di Ciaramelli, F., Nicolini F., Bollati Boringhieri, Torino.
- De Moor, J., De Vydt, M., Wahlström, M. (2020), *New kids on the block: taking stock of the recent cycle of climate activism*, *Social Movement Studies*, Routledge Taylor and Francis Group, 20:5, 619-625., 2020.
- Della Porta, D, Diani, M. (2006), *Social Movements. An Introduction*, Blackwell Publishing.
- Di Blasi, S. (2013), *Cornelius Castoriadis. L'istituzione immaginaria della società*, Im@go, *Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, Anno II, numero 2, dicembre 2013.
- Diani, M., Bison, I. (2004), *Organization, Coalitions, and Movements*. *Theory and Society*, 33, 281-309.
- Imperatore, P., Leonardi, E. (2023), *L'Era della Giustizia Climatica. Prospettive per una transizione ecologica dal basso* di Paola Imperatore e Emanuele Leonardi, Orthotes Editrice, Collana Ecologia Politica, Napoli-Salerno.
- Leonardi, E. (2017), *Lavoro Natura Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes Editrice, Collana Ecologia Politica, Napoli-Salerno.
- Moore, J (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona.
- Pellizzoni, L. (2019), *Politica, ontologie, ecologia*, in *Ecologia della trasformazione*, rubrica a cura di Leonardi, E., *Le Parole e le Cose*.
- Pennacchioni, G. (2023), *Recensione a: Cornelius Castoriadis, L'istituzione immaginaria della società, a cura di Emanuele Profumi, Mimesis, Milano-Udine 2022*, *Pandora Rivista*, Recensioni, 16 gennaio 2023.



Raffaele Albanese
Giustizia climatica e transizione ecologica dal basso

Snow D., Benford R.D., McCammon H., Hewitt L., Fitzgerald S. (2014), *The Emergence, Development, and Future of the Framing Perspective: 25+ Years Since "Frame Alignment"*, in «Mobilization: An International Quarterly», 19, 1, pp. 23-46.

Barber R.B. (2007), *Con\$umed, How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*. Tr. It. *Consumati. Da cittadini a clienti*, Torino, Einaudi, 2010.

Srivastava A. K., Gupta R. S. (1990), "Literacy in a multilingual context", in Pattanayak D. P. (ed.), *Multilingualism in India*, Clevedon, Multilingual Matters, 67-68.





Tra Utopia Urbana e Apocalisse Ambientale: Los Angeles in “Ecology of Fear”

Francesco Barbalace

f.barbalace@unidarc.it

Università “Dante Alighieri” di Reggio Calabria

Abstract

Between Urban Utopia and Environmental Apocalypse: Los Angeles in “Ecology of Fear”

This paper examines the book "Ecology of Fear" by Mike Davis, published in 1998, which explores the transformations of the city of Los Angeles. The text highlights the social and economic changes of the period, focusing on globalization and the environmental impacts of global capitalism. Davis critiques the idyllic representation of Los Angeles as a city in harmony with nature, revealing contradictions in urban planning and cultural narratives. The author examines the complex relationship with the territory, focusing on urban sprawl, social inequalities, and collective fears related to the wild and environmental disasters. The article aims to elucidate the sociological significance of this work, highlighting the theoretical connection with certain research strands that demonstrate the ambivalence of the concepts of environment and nature. It illustrates how the theme of environmental apocalypse structures the identity of the city of Los Angeles, also through the study of various cultural products.

Keywords

Ecology of Fear | Mike Davis | Social Imaginary | Environmental Apocalypse | Urban Space



Guarda! La morte si è innalzata un trono
In una strana città solinga
Persa nel fondo del buio Occidente

Edgar Allan Poe, *La città nel mare* (1845)

Quello degli anni '90 è stato un decennio che ha visto l'avvicinarsi di numerosi cambiamenti sociali, con la piena realizzazione del sistema globale di mercato.

Liquefattasi la paura collettiva verso una guerra mondiale (e atomica), a seguito del crollo del Muro di Berlino e alla successiva dissoluzione dell'URSS, il mondo iniziava a vivere tra il benessere collettivo del capitalismo globale ed i suoi paradossi, alternando incubi e utopie (alimentate dal nuovo millennio all'orizzonte).

Il pianeta terra, davanti al dispiegarsi del commercio globalizzato, con l'aumento delle emissioni di CO₂, delle monoculture intensive (e colonizzatrici) degli allevamenti e del traffico aereo e navale, iniziava a battere cassa. Lo scioglimento dei ghiacciai, l'aumento di incendi boschivi, insieme a esondazioni e desertificazioni, generarono una rinnovata consapevolezza sui cambiamenti climatici in atto e una nuova sensibilità verso la *natura* e l'*ambiente*. È proprio sul finire del decennio che si siglerà il famoso protocollo di Kyoto¹.

Geografie della paura di Mike Davis, che è un saggio del 1998 (giunto in Italia solo l'anno successivo) sintetizza questa condizione, riflettendo criticamente sulla città di Los Angeles e sul contrasto tra le fortissime ondate di urbanizzazione e le sensibilità per la salvaguardia dell'ambiente.

Mike Davis, dopo *Città di Quarzo* (1990), decostruisce l'immaginario che genera la percezione e la struttura di questa metropoli, evidenziando i legami tra fenomeni climatici, percezione del rischio, narrazioni identitarie e pianificazione urbanistica.

Tra terremoti, forti tempeste, incendi ed esondazioni, la "Città del Sole" nasconde un rapporto problematico con il suo territorio, uno spazio che mostra lo scarto immaginativo tra ciò che viene costruito come sistema identitario e ciò che invece i dati mostrano.

Ripartendo dalla storia di L.A. Mike Davis mostra come la narrazione su una città dal clima soleggiato e in grado di fornire ai suoi abitanti una sussistenza fatta di prodotti agricoli ed una esistenza in perfetta sintonia con la natura, si sia basata essenzialmente su di un preciso progetto politico volto ad occultare la complessità climatologica esistente e fare della metropoli quel grande esperimento urbano noto alle scienze sociali (Amendola, 2003).

In questo senso, è utile richiamare le riflessioni di Philippe Descola, che nel saggio *Oltre Natura e Cultura* (2021) ha de-costruito la contrapposizione ideologica tra i due



¹ https://unfccc.int/kyoto_protocol

termini, proponendo una visione complessa che non intende scadere né in un estremo relativismo culturalista, né in un essenzialismo naturalista.

In un territorio narrato e percepito come il posto perfetto in cui vivere (e fare impresa) fu un vero e proprio shock culturale sopravvivere ai primi devastanti fenomeni degli anni '70 e seguenti, come terremoti, incendi e uragani, soprattutto se si tiene conto della totale assenza di una pianificazione urbanistica che dialogasse apertamente con tali problematiche.

Un paradigma crollava mentre veniva elaborata una *visione neo-catastrofica della natura* (Davis, 1999: 35). Così, accanto al sole (simbolo dell'opulenza e del benessere di L.A) emerse, per la prima volta, quella paura collettiva verso "il disastro", con la produzione di una vera e propria economia politica che poi ha strutturato, di fatto, la forma della città, anche attraverso l'azione delle assicurazioni immobiliari durante le ricostruzioni (morbide e remissive con i grandi proprietari e dure con le classi sociali meno abbienti).

Punto fondamentale della lunga esposizione di Davis è il legame esistente tra i rischi ambientali e le contraddizioni economiche e sociali. Nel saggio, infatti, si parla apertamente di *disastro innaturale* e di *collasso sociale*, con una critica esplicita alla teoria della complessità e alla sua (presunta) incapacità di scorgere i processi sociali che riguardano l'ambiente, in particolare quello di L.A:

Gli aficionados della teoria della complessità rimarranno a bocca aperta davanti alle risonanze non lineari di disastro innaturale e collasso sociale, quando l'età dell'oro della California del Sud sarà per sempre soppiantata da un nuovo mondo caotico di attrattori strani (Davis, 1999: 63).

Da un certo punto di vista, in Los Angeles è possibile individuare il mutamento paradigmatico dell'idea della metropoli, dei suoi modelli e dei concetti di natura e ambiente. Si potrebbe dire che Los Angeles è una sintesi spazializzata del passaggio dalla modernità alla contemporaneità e del mutamento dei rapporti tra individuo, società, ambiente e quell'oggetto sociale estremamente culturalizzato che risponde al nome di *natura*.

Mark Fisher, in *Realismo Capitalista* (2009), offre dei buoni indicatori per comprendere il passaggio dal fordismo al post-fordismo, confrontando alcuni lungometraggi e individuando in Los Angeles proprio l'emblema delle caratteristiche di quest'ultimo:

Uno dei modi più semplici per cogliere la differenza tra fordismo e postfordismo è mettere a confronto il film di Mann e i gangster movie girati da Francis Ford Coppola e Martin Scorsese tra il 1971 e il 1990. In *Heat* i colpi non vengono messi a segno da «famiglie» legate al Vecchio Continente, ma da bande senza radici che si muovono in una Los Angeles tutta superfici cromate, cucine di design, autostrade in serie e *diners* notturni. È come se il colore locale, l'aroma delle cucine, gli idioletti culturali, insomma tutto quanto stava alla base di film come *Il padrino* o *Quei bravi ragazzi* fosse stato rivestito, coperto da una mano di vernice. La Los Angeles di *Heat* è un mondo senza storia né punti di riferimento, uno *sprawl*



griffato dove i segni del territorio sono stati rimpiazzati da una teoria infinita di catene commerciali tutte identiche tra loro. I fantasmi della Vecchia Europa che infestavano le strade di Coppola e Scorsese sono stati esorcizzati, sepolti sotto qualche caffetteria in franchise assieme alle vecchie faide, alle rivalità rancorose, alle vendette appassionate (Fisher, 2009: 74-75).

Analizzando la storia di L.A emerge l'impatto delle pratiche etnocentriche dei primi esploratori che scorsero nelle terre della California del Sud una certa "natura incontaminata" che era tale solo ai loro sguardi occidentali e dominatori.

La specifica conformazione del territorio, infatti, era già il frutto di lunghi processi di trasformazione da parte delle popolazioni native. Questa "addomesticazione" dell'ambiente, tuttavia, avveniva in maniera decisamente più complessa e articolata rispetto a quanto credessero gli stessi europei, ad esempio anche attraverso l'utilizzo di incendi controllati.

Nota Davis, infatti, che i nativi avevano ben intuito l'esistenza di un delicatissimo equilibrio tra fauna, flora ed esseri umani, cosa che invece gli europei e gli stessi americani provenienti dalla costa Est non avevano compreso. Questo testimonia la presenza di uno spirito intimamente colonizzatore e portatore delle istanze tipiche del pensiero razionale, moderno e "matematizzante", che crea "la natura" ponendola in diretta contrapposizione alla "cultura", legittimando le pratiche di dominio e sfruttamento, perché intimamente legate ai principi epistemologici occidentali (cfr. Vidali, 2022).

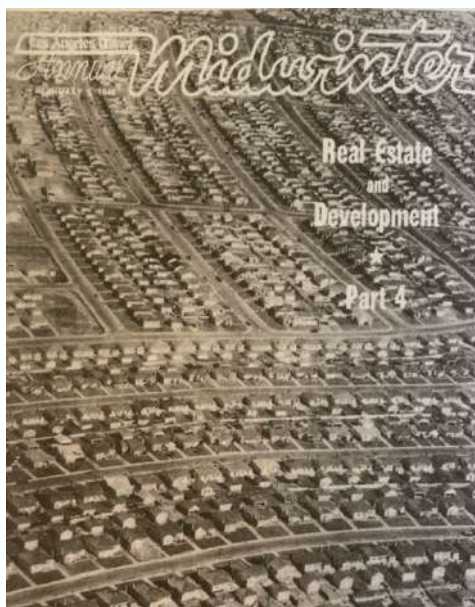


FIG.1 – *Gli sprawl divorano la città* (Davis, 1999: 90)

Con le parole di Descola:

Affermare che i popoli che vivono di caccia e di raccolta percepiscono il loro ambiente come "selvaggio" - in rapporto a una domesticità che peraltro faremmo ben fatica a definire - equivale anche a negare loro la consapevolezza di modificare, nel corso del tempo, l'ecologia locale attraverso le proprie tecniche di sussistenza (Descola, 2022: 48).

È nelle successive pratiche urbane, tuttavia, che è possibile descrivere quel passaggio paradigmatico dalla modernità alla condizione contemporanea, in cui, in sintesi, si osserva la nascita degli sprawl, il rinnovarsi di un rapporto decisamente ambiguo con l'ambiente circostante e la creazione di interi quartieri per la classe dominante sui monti e le colline che dominano L.A.

Se la middle-class si ritrova incastrata in questi strani deserti urbani fatti esclusivamente di abitazioni mono-familiari tutte uguali, i ricchi si trasferiscono in ville lontane dall'incubo metropolitano. Le classi sociali dominanti emigrano sulle colline divenute iconiche di Beverly Hills, Cielo Drive, Hollywood e Mulholland Drive, costruendo le loro "mansion" accanto ad una natura da contemplare e addomesticare².

Un giardino di casa che sintetizza simbolicamente il proprio dominio sulla natura e che, di lì a breve, mostrerà tuttavia i suoi paradossi. Incendi boschivi generati dal mancato controllo delle sterpaglie e da una urbanizzazione incontrollata, insieme ad avvistamenti di animali cosiddetti "selvatici" come Puma, Grizzly (presente sulla bandiera dello Stato) e Coyote, ricordano alle classi dominanti di L.A. la presenza di una parte "selvaggia", che finisce per spaventarli, generando una vera e propria caccia al mostro.

Accanto all'opulenza, al benessere e al sogno di cui Beverly Hills 90210 (1990-2000) era una rappresentazione efficace, si affiancano, per l'appunto, le paure e le esperienze dissonanti della metropoli. *Mulholland Drive* di David Lynch (1999) restituisce proprio questa sensazione, mostrando, attraverso l'onirismo Lynchiano, l'incubo che avvolge il paradiso di Los Angeles³.



²Non è affatto un caso se una delle serie tv più iconiche degli anni '90 sia proprio Beverly Hills 90210, lo show che democratizzava, attraverso la mediazione magica dello schermo televisivo, lo stile di vita del quartiere.

³ Il paradosso tra benessere, utopia, incubi e paure a Los Angeles è presente in *C'era una volta a Hollywood* di Quentin Tarantino (2019) film che racconta, in chiave ironica e semi-realistica, l'episodio dell'eccidio di Cielo Drive avvenuto nella notte tra l'8 e il 9 agosto 1969, a opera della "Manson Family" in cui perse la vita anche Sharon Tate, attrice e moglie del celebre regista Roman Polanski.

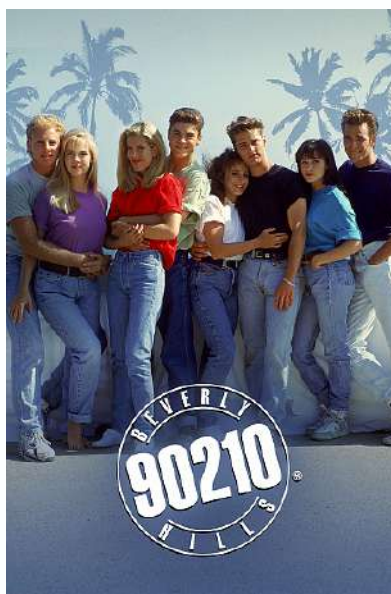


FIG. 2 – Poster dello show televisivo “Beverly Hills 90210” (Darren Star, 1990-2000)

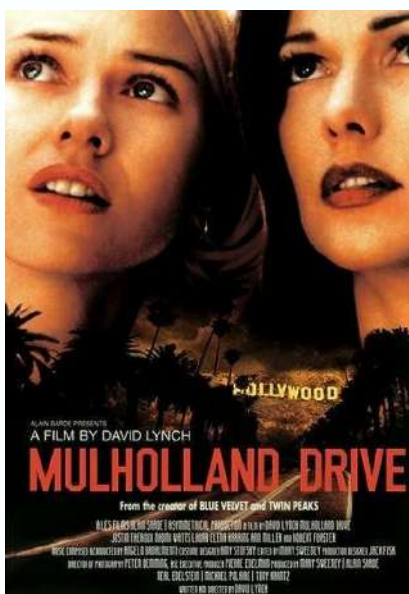


FIG. 3 – Poster del film “Mulholland Drive” (David Lynch, 1999)

Ecco che il paradigma contemporaneo, per sua natura ambiguo, complesso e iconografico, fuoriesce in tutta la sua potenza, scalzando la strutturazione moderna della città⁴.

⁴ Per una sintesi di questo processo si rimanda al capitolo *Il Complesso di Caino, La tensione di Abele. Spazio, Città e Immaginario* scritto da Pier Paolo Zampieri (Marzo e Mori, 2019: 276-296).

Se la forma degli sprawl è la sintesi spazializzata della contemporaneità, una rinnovata paura ancestrale per il selvaggio, con la paradossale presenza di una sua certa adorazione, ne è invece la sintesi culturale, almeno a Los Angeles.

Non è un caso, infatti, che *Blade Runner*, in quanto simbolo della cultura cyberpunk, sintesi delle paure e dei timori collettivi sui risvolti sociali della dominazione delle corporation sull'economia di mercato, sulle politiche urbane e sulla natura, sia ambientato a Los Angeles.

L'ontologia tipicamente occidentale, pur nelle sue trasformazioni, si trova ancora una volta a bloccare ogni possibilità di concepire un rapporto altro con l'ambiente circostante, anche per elaborare modi alternativi di pensare alla città.

Il filosofo Paolo Vidali scrive:

[...] sembra che l'ontologia tradizionale imbrigli e fagociti ogni tentativo di immaginarne una nuova, all'altezza della tragedia che stiamo vivendo. Un'ontologia capace di superare l'idea tradizionale di natura probabilmente instabile, adattiva, processuale, fluida (Vidali, 2022: 198-199).

Si potrebbe individuare in *Geografie della paura* un'analisi dei risvolti sociali di queste logiche. Un rapporto problematico con "la natura" che circonda Los Angeles è ciò che per Davis fonda sia una paura collettiva nel "selvaggio" e sia una certa utopia urbana legata al clima.

Scriva Davis che:

Troppo spesso il selvaggio viene equiparato al disordine urbano, e gli animali selvatici finiscono per diventare l'equivalente simbolico dei criminali di strada, o di converso acquisiscono tutte le connotazioni psicopatologiche degli animali domestici romanticizzati o delle personalità surrogate. L'Alterità degli animali selvaggi è la gestalt che rimodelliamo di continuo a immagine e somiglianza della nostra confusione e alienazione metropolitana. Dove la natura è più opaca e inconfondibile, come nel caso del "carattere" degli animali, bramiamo il conforto della definizione e categorizzazione antropomorfa. E dove la minaccia arriva dal mondo umano, tale impulso si rispecchia nel nostro desiderio di dar forma ai nostri terrori: forma di bestie (Davis, 1999: 275).

La paura verso una natura non addomesticata, verso un ambiente che fuoriesce dai rigidi schemi di pianificazione, genera un caos disturbante, dei veri e propri incubi che legano le incursioni degli animali come i puma ai disastri ambientali come uragani, terremoti e incendi, facendo, di fatto, scontrare le esperienze vissute dai cittadini al loro sogno di vivere in una città (che si raccontava come) perfetta.

L'apocalisse ed i suoi risvolti sociali sono quindi intimamente legati alla città di Los Angeles e ciò è testimoniato (anche) dal fatto che ben 132 film e lungometraggi raccontano di disastri (guerre, cataclismi, epidemie) proprio in questa città (Davis, 1999: 292).

In sintesi, per l'autore, la città (e la sua versione cinematografica e narrativa) rappresenta una sorta di sacrificio rituale in cui rileggere i lati oscuri della storia



americana e, si potrebbe dire, il rapporto complesso e straniante tra forme di dominio ambientali e paradossi urbani.

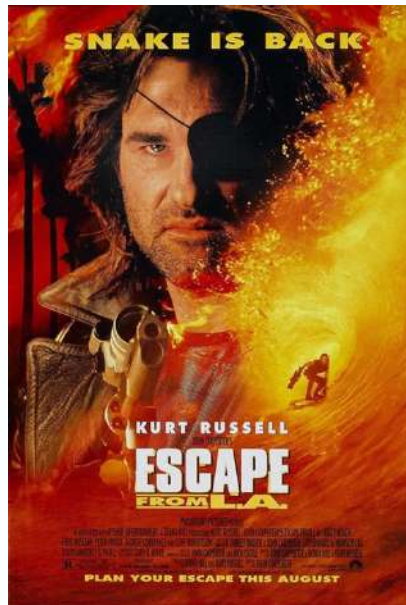


FIG.4 – Poster del film *“Fuga da Los Angeles”* (John Carpenter, 1996).

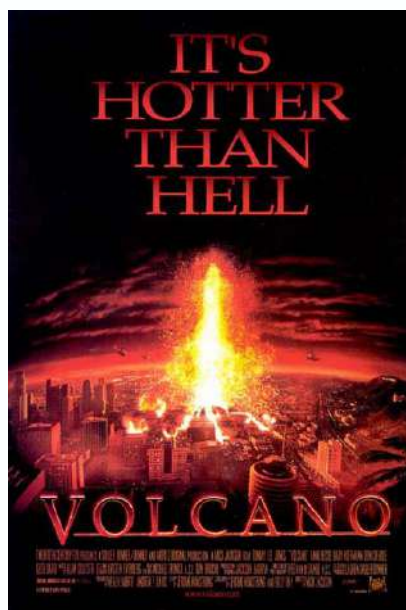


FIG. 5 – Poster del film *“Vulcano – Los Angeles 1997”* (Mick Jackson, 1997)

La Los Angeles analizzata da Mike Davis fornisce un valido esempio di elaborazione di un immaginario sociale legato all’ambiente e alla sua apocalisse, permettendo di

elaborare strategie di comprensione complesse, che riescano a problematizzare gli stessi concetti di natura e ambiente.

Considerando la prospettiva scientifica dell'immaginario sociale sarebbe interessante elaborare un ulteriore livello di analisi che tenga conto del superamento della dicotomia tra reale e immaginario, per esplorare quel profondo e complesso legame tra l'urbanizzazione, la facoltà eminentemente umana di immaginazione e quella di *abitare il mondo* e il rapporto/scontro di simbiosi e dominio instaurato con l'ambiente circostante e la *natura* (intesa qui come categoria occidentale).

Tentativi che vorranno sviluppare ulteriori riflessioni dovranno tenere in considerazione questo scritto come un ottimo esempio di analisi della complessità dello spazio urbano, mai una tela bianca su cui i processi sociali si innescano quanto un:

qualcosa di più di una congerie di singoli uomini e di servizi sociali, come strade, edifici, lampioni, linee tranviarie, telefoni [...] qualcosa di più di una semplice costellazione di istituzioni e di strumenti amministrativi, come tribunali, ospedali, scuole, polizia e funzionari pubblici di vario tipo. La città è piuttosto uno stato d'animo, un corpo di costumi e di tradizioni, di atteggiamenti e di sentimenti organizzati entro questi costumi e trasmessi mediante questa tradizione. In altre parole, la città non è semplicemente un meccanismo fisico e una costruzione artificiale: essa è coinvolta nei processi vitali della gente che la compone; essa è un prodotto della natura, e in parti colare della natura umana (Park, Burgess, McKenzie, 1967: 5).



Bibliography

- Amendola G. (2003), *La Città Post-Moderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Castoriadis C. (1975), *L'insitution imaginaire de la société*. Paris, Editions du Seuil; Tr. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.
- Davis M. (1990), *City of Quartz. Excavating the future in Los Angeles*, New York, Verso Books.
- Davis M. (1998), *Ecology of Fear*, Metropolitan Books, New York; Tr. It. *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Editions Gallimard; Tr. It. *Oltre natura e cultura*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2021.
- Fisher M. (2007), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, United Kingdom, Zero Books; Tr. It. *Realismo Capitalista*, Roma, Nero, 2009.
- Marzo P.L., Mori L. (a cura di), (2018), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Park R. E., Burgess E.W., McKenzie R.D., (1967), *La città*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Poe E.A. (1845), *The City in the Sea*; Tr.it. *La città nel mare*, Milano, Aldo Martello Editore, 1956.
- Vidali P. (2022), *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'antropocene*, Milano-Udine, Mimesis.
- Zampieri P.P. (2019), "Il Complesso di Caino, la tensione di Abele" in Marzo P. L. e Mori L. (a cura di) (2019), *Le Vie Sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano: Mimesis.



