
CAPITOLO 9
Vivibilità e crisi ambientale:
culture, dis-misura e viveresopra

Mauro Van Aken

*Quanti pezzi di ricambio, quante meraviglie
Quanti articoli di scambio, quante belle figlie da sposare
E quanti belle valvole e pistoni, fegati e polmoni
E quante belle biglie a rotolar
E quante belle triglie nel mare*

(Fabrizio De Andrè, *Ottocento*)

Introduzione¹

La poetica di Fabrizio de André ha cantato “di questo tempo, l’astio e il malcontento di chi è sottovento”, nell’incipit della canzone “Ottocento”, raccontandoci per diverse generazioni di intensi sguardi dei vinti, dei sopravvissuti della modernità e del cambiamento delle forme di potere. In questi versi, in modo canzonatorio quanto crudo, il cantante fa rotolare un mondo di cose, pesci e persone, ridotte a merce dalla macchina delle meraviglie del moderno che si affacciava alle realtà globali dell’ipermoderno di oggi. Elementi organici, uomini e donne, pistoni e animali, tutti freneticamente coinvolti nel circolare delle merci, nel nostro eccitante rapporto con le cose del mondo, o del mondo ridotto a cose a disposizione delle società opulente e in crisi d’opulenza. Al tempo in cui conobbi

¹ Ringrazio Lorenzo Dangelo per la revisione e consigli; inevitabile influenza, e perturbazione, hanno giocato nella scrittura di questo articolo l’aridità stagionale e cambiamenti ambientali vissuti, in particolare a partire dall’orto.

questa canzone, non connettevo questo rotolare all'innalzamento delle emissioni di anidride carbonica, base oggi consolidata dello sviluppo industriale e dell'economia del carbonio (Mitchell, 2011), alla base del surriscaldamento globale dell'atmosfera e dei cambiamenti climatici.

Ritornando oggi con sguardo diverso, il titolo mi ha sorpreso, "Ottocento": da un decennio iniziamo, con fatica e distrazione, ad acquisire il fatto che un'era geologica sembra finita e un nuovo tempo profondo, una nuova "era" geologica e culturale si diparte verso un futuro incerto, denominata Antropocene, dove l'uomo riscopre nelle sedimentazioni della terra, nei ghiacciai, nella biodiversità il proprio ruolo di cambiamento dei sistemi climatici, rimasti per qualche decina di migliaia di anni in una relativa, e discontinua, stabilità. È proprio all'Ottocento di De Andrè, a quel fulgore di macchine a vapore ed in seguito di combustibili fossili, di treni alla conquista di territori, e con l'inizio della mercificazione e disincanto della "natura", che si fa risalire oggi un "marcatore" geologico netto dell'inizio dell'Antropocene seguendo le tracce dell'innalzarsi dell'emissione antropiche di CO₂ nei carotaggi di ghiaccio in Antartide, e il correlato aumento delle temperature medie sul globo². Una faglia epocale sembra aprirsi, dove la dimensione del futuro si mostra come minaccia catastrofica ad amplificare tante altre "crisi": il futuro è sempre più difficile da "immaginare" e sognare, mentre le dimensioni della vita sembrano schiacciarsi, vivere e sopravvivere, in un presente immediato e perpetuo del consumismo quotidiano.

È evidente come l'Antropocene ridefinisca il ruolo dell'umano, proprio nel momento in cui si "scopre" che l'Anthropos è anche forza geologica, naturale, scardinando l'ormai fragile terreno della dicotomia tra cultura da una parte, e la "natura", bella o matrigna ma comunque oggetto a disposizione, dall'altra, un terreno inventato e mal calpestato della modernità occidentale. Si problematizzano e si impongono nuovi significati di umano e di vita, in una prospettiva antropologica, nel confronto con le diversità

² Rilevamenti in atmosfera di Ottobre 2016, mentre finiamo questo articolo, dimostrano che per la prima volta le emissioni di CO₂ climalteranti ammontano a 400 particelle per milione, una soglia raggiunta negli altri anni solo per pochi mesi: non abbiamo mai vissuto, come umani, questo tipo di atmosfera.

culturali. Come nella canzone di De Andrè, un mondo di viventi è tradotto in pezzi di ricambio: le merci nascondono sempre più le relazioni sociali di produzione, tanto più disseminate sul globo, con il conseguente degrado ambientale e la delocalizzazione di ampie fasce di popolazioni del sud del mondo, sempre più "umanità in eccesso". In tutto ciò, l'ambiente sembra essere un mero supporto alla vita degli uomini, e, nella sua traduzione in merci e desiderio delle merci, coincidente col lo scintillio della modernità, sono anche le relazioni ambientali a rimanere "nascoste", ma sempre più presenti ed "emergenti", anche nell'atmosfera e nel suo cambiamento.

Partiremo da alcuni significati del vivere e sopravvivere come se si fosse "fuori" e "dentro" l'ambiente, tra sguardi antropologici riflessi in alcune nozioni della psicoanalisi: innanzitutto, la vivibilità come dimensione della vita nei sistemi ambientali, elemento al centro della creatività culturale di tutte le culture, rispetto ai molteplici significati culturali nelle società "sviluppate" dove vita e i suoi valori fanno finta di essere separati dalla vita ecologica e la rimuovono quotidianamente. In secondo luogo, più che il sopravvivere, partiremo dal "viveresopra" dei nostri tempi, come se si fosse fuori da un ambiente, "al di sopra" e al di fuori delle risorse limitate, non coinvolti nelle relazioni delle forze viventi dell'ambiente a cui siamo tecnologicamente ancor più interdipendenti, con i dinieghi e le rimozioni socialmente costruiti; un vivere "sopra i limiti" nelle nostre società opulente, di oscenità di cose consumate e sprecate. Questo viveresopra ha però due accezioni: la prima è la dis-misura delle forme di consumismo, che si pongono come la nostra mondana, primaria, ma alienante, relazione culturale. La seconda accezione è generativa: questo distanziamento richiama anche un antico vivere-sopra, in relazione con il sopra del territorio nell'atmosfera e dei suoi-nostri cambiamenti, come relazione ambientale centrale nelle forme di adattamento e di habitat a partire dal comprendere il tempo meteorologico, le stagioni, la siccità o l'abbondanza d'acqua nei saperi locali di tante culture. E ci riporta ad un carattere *weathered* (Hulme, 2017), "temprato dal tempo" delle culture: il legame, terrestre e terra-terra, con i saperi dell'aria, del tempo, dell'incertezza del meteo e dei cambiamenti

ambientali che arrivano dall'alto etereo e invisibile, e una dimensione che molte culture hanno sempre espresso e ancor oggi possono insegnarci per condividere assieme qualche CO₂ di troppo, come bene comune.

Ambiente come relazioni sociali: coinvolgimento e disconnessioni

Le dimensioni di crisi strutturano e destabilizzano allo stesso tempo oggi le dimensioni del vivere quotidiano, per molteplici cambiamenti e accelerazioni – tecnologiche, economiche, politiche e di conflitto – che hanno spesso alla base la nozione del rischio (Beck, 2013): una società del rischio si esplicita nella perdita di capacità di dar senso alle incertezze del futuro e agli accelerati cambiamenti sociali e culturali.

La perdita dei legami sociali e di solidarietà, i processi di delocalizzazione e di deterritorializzazione che relativizzano il senso di località e frammentano il senso di controllo e di autonomia in tanti contesti del sud del mondo, quanto “a casa nostra”, definiscono un tempo schiacciato sul presente dove il futuro diventa sempre meno pensabile proprio perché sintomo di incertezza e instabilità e dove le relazioni con attori ambientali emergono come un grumo di “impensato” (Ghosh, 2017). I cambiamenti climatici amplificano in questa cornice il senso di incertezza, anzi ne risulta un impensato collettivo, da distogliere emotivamente: non solo la società cambia, ma la stessa natura posta “sotto controllo” e gestione nella modernità, mette sotto scacco con cambiamenti che rendono incerti i sentimenti di equilibrio, di stagionalità, di ordine, di oggetti a disposizione o di protezione in cui abbiamo costruite le stabilizzanti idee moderne di natura. Il futuro, tanto più ambientale, diventa sempre di più un terreno instabile, in un contesto dove le stesse scienze umane hanno spesso messo in secondo piano il futuro come dimensione del sociale, facendo dominare le dimensioni del passato:

Non dobbiamo dimenticare che il futuro non è uno spazio soltanto tecnico o neutrale, ma è ricolmo di emozioni e sensazioni, come soggezione, vertigine, agitazione, disorientamento

(Appadurai, 2013: 393)

Proprio nei contesti marginali del Sud del mondo, dove già da decenni vivono sulla propria pelle le dimensioni del rischio quotidiano, lo “spaesamento” di processi globali e radicali cambiamenti dell’economia neo-liberale, l’autore ha mostrato come pratiche e idee del quotidiano, siano condotti dalla “capacità di aspirare” come “capacità culturale, che trae la propria forza dai sistemi locali di valore, di significato, di comunicazione e di dissenso” (Appadurai, 2013:397). Se il futuro si presenta sempre più come blocco apocalittico, tanto più a fronte delle “allerte” dei cambiamenti climatici, è perché non ci si orienta più nelle dimensioni locali, emotive, nelle strategie delle culture nell’incorporare idee di futuro nel cambiamento, nell’elaborare con risorse culturali il disorientamento e la separazione da mondi che scompaiono, come nel caso dei conflitti. In molti contesti del sud del mondo, le percezioni locali di marginalità sono connotate non dalla lontananza da una modernità non ancora arrivata, ma proprio dall’inserimento nelle forme di produzione e consumo capitalistico: nella valle del Giordano, dove ho lavorato anni tra rifugiati palestinesi e popolazioni Bedu, in ogni alimentari di villaggio si poteva accedere a una quindicina di formati di pepsi e coca-cola, ma non si poteva più comprare il latte fresco, eliminato come il resto della produzione pastorale di una popolazione in parte proprio di origine pastorale, all’interno del nuovo agribusiness per il mercato. O i ragazzi si indebitavano già una decina di anni fa per accedere ad una linea telefonica cellulare o oggi ai tablet, sempre più “necessari”, ma non avevano soldi per accedere alle cure mediche di base. Se l’antropologia ha mostrato la molteplicità di idee culturali di vita, con le loro dimensioni politiche, sociali ed morali, qui ci riferiamo in particolare alla vivibilità, come relazioni che le culture intrattengono con l’ambiente.

Tanto in antropologia quanto in psicoanalisi la crisi del soggetto è connessa non solo a fattori tutti umani, ma allo “spaesamento”, alla diffusione di non-luoghi, un generale “dis-ambientamento” e non riconoscersi più nella località e “comunità” in cui si vive, come perdita del senso del luogo, ma anche ripresa e reinvenzione dei saperi comunitari, delle forme di autonomia e gestione delle risorse come in tanti contesti del sud del

mondo in contesto rurale (Van Aken, 2012). Le questioni dei cambiamenti climatici, che si percepiscono già da decenni nei contesti del sud del mondo e che sono degli amplificatori delle dinamiche di vulnerabilità e povertà, si presentano a casa nostra come un pensiero angoscioso e icona dell'epoca d'incertezza. Nei miei lavori sulle relazioni tra culture e sistemi d'acqua, su agri/culture come diverse forme di socializzazione della natura, e sull'ambiente come luogo di crescente conflitto per le risorse, mi son trovato sempre più spesso a fare appello a strumenti prestatati dalla psicoanalisi (Van Aken, 2016), proprio per le forme di diniego socialmente costruite nel comprendere le relazioni umane, come relazioni ambientali e culturali insieme. Tra questi, la nozione, alle fondamenta della psicoanalisi, di *Unheimlich*, del perturbante: relazioni di rimozione o diniego con gli agenti della natura, negate ancorché costitutive della quotidianità, che tornano ed emergono con impetuosità come estranei nel cuore di "casa nostra" (*heimlich*)³.

Se l'ambiente è sempre mutamento, le forme di cambiamento ambientale intensivo degli ultimi decenni e i conflitti attorno alle risorse, in primis l'acqua, hanno accentuato le dinamiche di crisi che sono intimamente connesse alla storica presa di distanza o alla de-socializzazione dagli attori ambientali nella nostra "cultura" (Latour, 1997). Nella storia della modernità, la natura è stata costruita e tradotta, a dispetto di tanti altri modelli culturali di relazione ambientale, come oggetto estraneo, messa a distanza e posta in un giardino altro rispetto al campo della cultura: la dicotomia tra natura e cultura, alla base oggi del senso comune quanto dei saperi specialistici, è stato un progressivo diniego della soggettività de-

³ Mi riferisco qui alle nozioni di rimozione e/o di diniego (*denial*), a seconda delle dinamiche che si intende mettere in luce, per analizzare i processi di nascondimento dei nostri rapporti ambientali e delle nostre forme di disorientamento. Utilizzo in un senso più 'generale' il termine rimozione per descrivere o definire la posizione psichica sul piano sociale, che tende a tenere fuori dall'ambito della consapevolezza quegli aspetti del rapporto con l'ambiente e la 'natura' che, in termini psicoanalitici più 'classici', vengono vissuti come inaccettabili in quanto disomogenei con le finalità più 'razionali' sul piano socio-culturale, come ad esempio alcune forme di 'relazionalità' uomo - ambiente non-umano. Col termine diniego (*denial*), invece, esplicito un processo culturale di 'negazione' delle condizioni più problematiche e critiche della relazionalità uomo/ambiente, che colloca la dimensione 'naturale' in forme di 'alterità' nei riguardi delle quali vengono messi in atto meccanismi di proiezione (Weintrobe, 2013; Norgaard, 2011).

gli attori dell'ambiente. La nostra nozione monodimensionale di natura è sempre più in crisi e sempre più instabile, e ha mostrato, nel confronto con altre culture, come essa si costruisca come processo di alterizzazione, prima Alterità di rapporti e significati "sociali" che le culture hanno sempre attribuito, in diverse modalità, ai soggetti non-umani, anche a casa nostra.

Questa particolare, e poco universale, dicotomia ha posto l'ambiente, sia nel senso comune quanto nelle pratiche economiche, "al bando" dalle relazioni sociali e culturali, un aspetto della nostra modernità, che si differenzia dalla necessità, in tanti sistemi agricoli o sistemi locali d'acqua, di socializzare, sacralizzazione, di consapevole e creativa definizione dell'umano in relazione (sociale, culturale, religiosa, economica) esplicita ad agenti non-umani. L'alterità tra natura e cultura, come ha mostrato Descola (2013) è sia fondamento epistemologico dei saperi, quanto fondamento ontologico del senso di realtà, del "senso comune": esseri e forze viventi, a cui siamo interdipendenti, sono posti come alieni, roba o cose, in quanto de-soggettivati, tradotti in relazioni con cose, neutralizzando quindi la dimensione di interdipendenza, di responsabilità e di moralità.

Se, come cantava De Andrè, la nostra relazione al mondo è connotata da una pratica consumistica degli oggetti dell'ambiente messi a disposizione, oggi sappiamo quanto sia insostenibile e come metta a repentaglio la "vivibilità" nell'ambiente; allo stesso tempo non riusciamo ad uscire dal consumo delle cose come relazione prioritaria, habitus incorporato e sociale, proprio perché è diventato coincidente con vivere bene la modernità. Come scrive Morelli, "le abitudini riguardo all'ambiente, al paesaggio, e alla vivibilità sono radicate profondamente nella nostra storia (...) cambiarle vorrebbe dire riconsiderare la natura di cui siamo parte: mettere in discussione ciò che ci appare ovvio". (2016). Attendiamo quindi che sia il nostro vicino di casa a cambiare, o rimandiamo (e rimuoviamo) il cambiamento perché il problema "non ci tocca" immediatamente o, infine, attendiamo l'intervento di enti superiori (la scienza, la tecnica, il governo) perché "non sappiamo cosa fare".

La natura, tanto più nell'intensificarsi dei cambiamenti, è diventata un "ospite inquieto" proprio nel processo sociale di "liberazione" attraverso la scienza e la tecnica dai suoi vincoli e dalla reciproca relazionalità. Lo studio di altre culture, quanto delle stesse nostre storie culturali, ha mostrato invece quanto la diversità delle idee di "umano" sia interdipendente, e non "determinata", dagli ambienti; le idee di umano si sono sempre costruite, in processi antropopoietici (Remotti, 2011), in stretta correlazione ai soggetti non-umani. Ridefinendo la "natura" si ridefinisce sempre il significato dell'umano.

Padroni in casa, o fuori casa

Se Freud ha mostrato come "l'Io non è padrone in casa propria", riscoprendo l'alterità rimossa dell'inconscio nel sé, l'antropologia, negli stessi anni fondativi delle rispettive discipline, ha "scoperto" come la modernità occidentale non fosse padrona dei significati di "umano" né di cultura, diventati plurali: due passi fondamentali nel ridefinire le idee di umanità e conoscenza. Questo attraverso l'esperienza diretta dell'etnografia e del "campo" come laboratorio "lontano da casa", in altri ambienti e all'interno di altre culture: traducendo i significati delle alterità culturali non più "dis-umanizzate", emblemi di primitività da colonizzare, ma come altri "mondi di vita" a cui siamo già correlati e segno della creatività culturale.

Le due scoperte dell'alterità contemporanee – l'isterica da un lato, l'uomo "primitivo" dall'altro – hanno radicalmente ridefinito l'idea di umano, le sue dinamiche e relazioni, le sue fragilità e limiti, da centro ne hanno mostrato la dimensione provinciale, periferica, interdipendente agli "altri". Ma ambedue hanno posto alle fondamenta il soggetto umano come se fosse fuori dall'ambiente, o come se l'ambiente fosse una natura oggettiva, di fronte ad un uomo padrone della natura come presupposto implicito e rassicurante. La relazionalità, come complessità di interdipendenza di molteplici soggetti in un sistema complesso, è stata rimossa.

Un terzo passaggio liminale avviene oggi: nell'epoca dei cambiamenti climatici, riscopriamo, con molte difficoltà, di non essere padroni

dell'ambiente: e questo proprio nel momento in cui i gas serra accumulati in seguito alla produzione economica del petrolio ad alta emissione di carbonio sono alla base del surriscaldamento globale. Siamo entrati nell'epoca dell'Antropocene, definita dal premio Nobel Paul J. Crutzen come una nuova era geologica a marcare la fine dell'Olocene, "un'era in cui gli esseri umani agiscono tutto ad un tratto come forza nel determinare il clima dell'intero pianeta" (2002:7). Ciò riconsegna un nuovo ruolo all'uomo come attore in quanto forza geologica, quindi anche come forza naturale e atmosferica: le dinamiche economiche e sociali umane sono una delle cause preminenti di cambiamenti atmosferici, mutamenti ecologici non desiderati dall'uomo, proprio perché escono dal suo controllo e padronanza, con un'ampia ricaduta negativa proprio sulle popolazioni del sud del mondo già marginalizzate dai processi di globalizzazione capitalistica. Ripensare uomo e ambiente nell'epoca dell'Antropocene, non significa una semplice accentuazione del controllo scriteriato dell'uomo sull'ambiente-globo, ma rivela con più intensità la relazionalità ambientale dell'uomo con altri soggetti: queste dinamiche di cambiamento intensivo si presentano oggi come uno scacco, anche angoscioso e catastrofico, ai deliri di onnipotenza, di dominio, di certezza, di progresso razionale, in breve rappresentano delle ferite narcisistiche rispetto alle promesse di salvezza e idee di futuro messianico (lo sviluppo, il potere della tecnologia) messe a repentaglio.

Rispetto a tanti modelli di socializzazione della natura, come costruzioni culturali non fondate su una rigida dicotomia tra cultura/natura, abbiamo fatto come se la natura fosse scomparsa dalle nostre relazioni sociali: e questa rispunta, come relazione rimossa, come "straniera" a casa nostra, come i fiumi che portano devastazione nelle nostre città o minacce di stagioni che non danno più orientamento alla vita sociale. Partire da questa scoperta di alienazione può essere un passo creativo a fronte di futuri incerti, della necessità di cambiamento di relazioni economiche e ambientali e per riuscire a "elaborare" ciò che rimane impensato: riportare l'ambiente a casa nostra, riscoprire casa nostra in relazione all'ambiente.

Modelli culturali di natura, modelli di relazioni

L'antropologia ha mostrato come le molteplici culture siano caratterizzate da diversi modelli di ambiente intimamente connessi all'appartenenza culturale e alle idee di società: ciò che noi distanziamo come "natura" è denominato altrove attraverso termini parentali, politici, religiosi, dove si soggettivano gli elementi della natura, tanto più nei sistemi economici. E questo non solo nelle cosmologie o costrutti simbolici delle culture, ma nei sistemi di gestione delle risorse, nelle relazioni e pratiche irrigue e nelle costruzioni del paesaggio, quindi nelle pratiche quotidiane del fare cibo o riprodurre la comunità.

Viveiros de Castro (1996) ha mostrato come diverse forme di produzione e socializzazione dell'ambiente degli indios in Sud America, caratterizzati da religioni animiste, si possano sintetizzare come "prospettivismo". Nelle cosmologie locali, tutti gli esseri viventi compreso l'uomo sono pensati come animali che, formandosi, si costruiscono e diventano animali, un processo inverso alla nostra cosmologia. Questo perché a ogni soggetto vivente viene attribuita soggettività, con quei caratteri con cui noi deliniamo l'idea di soggetto unicamente umano: intenzionalità conscia, agentività o azione sociale, avere "un punto di vista" che esprime una volontà nella relazione (di caccia, di venerazione, di predazione, o di addomesticamento). In questa prospettiva, conoscere il mondo è soggettivarlo il più possibile, scoprire le intenzionalità e i punti di vista, quindi anche morali, degli esseri umani e non-umani, dove le "persone sono umane e non-umane, più che differenziarsi tra uomini e non-umani, si diventa umani" (Viveiros de Castro, 1996: 187, mia traduzione). Mentre per noi la natura è un campo distinto e oggettivo, qui la natura è di partenza un "campo intersoggettivo"; mentre per noi la conoscenza della natura porta a togliere dagli impicci e limiti soggettivi e "non empirici", conoscere qui è personificare, entrare il più possibile in relazione, con risorse e limiti di questa relazione.

La nostra idea di natura si è ridotta ad un mono-naturalismo, un pensiero unico, una dicotomia (che non è diversità) netta tra cultura/natura,

tra tante culture (il multiculturalismo) e una sola natura. Il "naturalismo" è la nostra cosmologia, dove la cultura è definita in opposizione ad un campo ben distante e oggettivo della natura. In questo nostro modello la cultura non è pensata in un ambiente, 'se ne libera':

"(il naturalismo è) la credenza che la natura esista, o detto in altri termini, che certe entità devono la loro esistenza ed il loro sviluppo ad un principio esterno al caso come agli effetti di una volontà umana. Il naturalismo produce un campo ontologico specifico, un luogo d'ordine e di necessità dove niente avviene casualmente..."

(Descola, 2013: 69-70)

La nostra idea moderna di natura si alimenta perciò di presupposti molto culturali. La natura, posta come Alterità nei nostri sistemi simbolici e produttivi, si caratterizza quindi come un oggetto in gran parte passivo all'azione umana, non soggetto di relazione e di azione. In secondo luogo, la natura è pensata come "a disposizione dell'uomo" sia per l'esplorazione scientifica che per lo sfruttamento intensivo (o da proteggere). Ciò porta però, nel trascendere le nostre relazioni ambientali, a rimuovere la finitezza, i limiti dell'ambiente, elemento cruciale in molte produzioni e saperi rurali e con eterogenei linguaggi. Inoltre, la natura è pensata come fissità, equilibrio, coerenza, continuità, aspetti più credenziali che poco coincidono con tanti saperi ambientali che le culture hanno sviluppato, quanto con i nostri stessi saperi scientifici che ben hanno mostrato la dinamicità, eterogeneità e "agentività" insita in ciò che definiamo come natura. Di fatto, il modello di una mono-natura agisce come un pensiero unico, come "senso comune" nascondendo la sua matrice storica e culturale. Lo stesso Sahlins, ha fatto notare come "il modo in cui l'Occidente moderno rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo. In molte regioni del pianeta, gli umani e i non umani non si sviluppano in mondi incommensurabili secondo principi distinti" (2010:103).

Accanto al nostro naturalismo, Descola (1996) individua in categorie molto schematiche altre tre forme principali di socializzazione dell'am-

biente nelle culture: il totemismo, l'animismo, l'analogismo. Ognuna di queste grandi "famiglie" o cosmologie è sempre allo stesso tempo modello di definizione dell'umano e delle sue relazioni in connessione ad altre presenze ecologiche, quindi sono forme di "identificazione", di appartenenza culturale, di un "noi" tutto sociale; e queste costruzioni culturali sono anche forme di "ethos", cioè sistemi morali, valoriali, giuridici dell'uomo, in relazione sempre ad altri esseri viventi, anche quando, come nel caso del naturalismo, rimuoviamo la agency di altri attori ambientali. Ci definiamo umani proprio perché non "naturali", in contrapposizione ad esempio ai più vicini "animali" non-umani, un racconto che nell'Antropocene perde la sua fragile stabilità.

Proprio nel tentativo di comprendere le culture all'interno dell'ambiente, come un "abitare" (dwelling) che nasce in un processo di relazione ad altri attori, Ingold ha ben mostrato il "capovolgimento" delle concezioni moderne che si pensano come se fossero fuori dall'ambiente, o fuori dal pianeta stesso, che può essere quindi rappresentato come un oggetto di contemplazione nelle visioni satellitari ormai disponibili sui nostri tablet; uno "sguardo sul mondo" come globo, dove "il mondo appare come un oggetto di contemplazione, distaccato dalla sfera dell'esperienza vissuta" (2000: 210), in un vero processo simbolico di distanziamento dai processi della vita e una "liberazione dall'ambiente". L'uomo non si pensa più come co-involto (engaged) in un ambiente, le tecnologie e tanto più la virtualizzazione dell'esperienza permettono di "far finta" di esserne liberi, ma il senso umano si poggia sulle fragili e alienate basi di un doppia "sconnessione" o rimozione del nostro coinvolgimento ("dis-engagements"), all'interno del pensiero unico del naturalismo: quella tra umano e natura, e tra modernità e tradizione (Noi e Altri non occidentali) che ne consegue. Il lavoro di Bensayag, psicoanalista di origine argentina, sulle "passioni tristi" contemporanee, connette esplicitamente l'analisi della clinica psicoanalitica alle relazioni ambientali, dove questo ritrarsi dai limiti e dalle soggettività non-umane si evidenzia come una dimensione di solitudine solipsistica e avvitata:

Questa figura che si colloca come soggetto di fronte a una natura meccanica (oggetto) è inevitabilmente sola al mondo perché non si pensa che esista "altro" dall'Uomo. Ovunque l'Uomo ponga il suo sguardo, non trova tracce che di se stesso. Si tratta effettivamente di una metafisica, dal momento che in realtà la specie umana evolve in relazione ad altre specie e al suo ambiente (2016: 73)

Il perturbante nelle relazioni ecologiche: l'acqua e il suo riflesso

Spesso l'ambiente è l'ultimo dei problemi, tanto più nella "società del rischio" (Beck, 2013) globale: "a casa nostra", dove nonostante le crisi ambientali siano all'ordine del giorno (inquinamento dell'aria, dissesto idro-geologico, siccità, rifiuti, inaridimento dei suoli ad esempio), con difficoltà si riesce a pensare e progettare pubblicamente fuori dall'economia lineare e dentro le relazioni circolari ambientali. La natura, dissociata dalla vita sociale, emerge continuamente come questione politica, di ineguaglianza, di sostenibilità e di vivibilità. Regolarmente ci accorgiamo di vivere nell'interazione con agenti ambientali: se domani mattina l'acqua non sgorga nelle nostre case dai nostri rubinetti, il senso stesso di casa va subito in crisi.

I rapporti e le contraddizioni tra società e acqua sono un esempio che è al centro non solo della letteratura, ma anche delle problematiche e dei conflitti ambientali nel sud del mondo, e sempre più del nord del mondo (Van Aken, 2012). E l'acqua, come primo medium ecologico ma anche sociale, è una sentinella dei cambiamenti stagionali e atmosferici che si sono intensificati negli ultimi decenni, segno quindi di potenziali crisi ambientali e cambiamenti sociali. L'acqua, in tutte le culture, è sempre stata valorizzata per la sua relazionalità sia ecologica (la base della vita biologica) che sociale: l'acqua, potabile e tanto più irrigua, ha imposto nei sistemi locali di gestione o common, forme di cooperazione complesse, organizzazioni politiche, sistemi di sapere e assieme sistemi morali per la gestione di un bene che è stato e rimane al centro delle forme di

esclusione ed inclusione. E molti sistemi locali hanno sempre investito su dimensioni sacrali, intensamente simboliche, e sull'inevitabile dimensione politica dell'acqua: questa obbliga a cooperare o impone conflitto o competizione nelle reti di relazioni comuni (Van Aken, 2012). L'acqua si impone quindi come relazionale proprio per le sue abitudini, la sua forza e pesantezza e il suo superare confini, la sua connettività che non può essere ridotta ad oggetto muto di gestione. Non a caso l'acqua, per la sua diversità e specificità tra gli attori ambientali, ha avuto spesso in diverse culture dei forti connotati simbolici caratterizzati da ambivalenza, potenza ambigua, fonte di vita e morte, di desolante siccità quanto di straripante abbondanza. I sistemi locali, come sistemi di sapere, hanno sempre socializzato l'acqua, cioè pensato, categorizzato "la diversità delle acque" attraverso forme di misura, sistemi tecnici e politici che hanno dovuto tenere conto del contesto ambientale, tanto ai tropici quanto in contesti aridi: in breve, sistemi imbricati nella relazione con la flessibilità, la variabilità, e la limitatezza dell'acqua, con nozioni di intimità sociale e di produttività economica.

Le sempre più conflittuali dinamiche sociali attorno all'acqua sono oggi un'icona delle crisi ambientali e di vivibilità nei contesti di grandi opere idrauliche come le dighe, di forme di centralizzazione idraulica, di intensificazione irrigua nei modelli intensivi di agricoltura per il mercato o di competizione tra l'accesso privilegiato delle metropoli e le campagne, o tra quartieri di élite e periferie marginali: molteplici contesti dove si scontrano, attraverso la competizione e i tagli d'acqua, di essere interdipendenti ad una rete idrica comune ma senza più un sistema di cooperazione che possa ammortizzare le forme di ineguaglianza o risolvere conflitti di appropriazione esclusiva.

Il riduzionismo della modernità ha traslato le acque in H₂O, "roba" tecnica come la definisce Illich (1991), desocializzata dal contesto tanto culturale quanto ecologico, e oggetto perciò di amministrazione e sfruttamento tecnico dell'uomo: un esempio classico di naturalismo e di "liberazione dall'ambiente" che ha caratterizzato anche i nostri modelli di sviluppo nel sud del mondo. E l'incontro con altre culture è stato spesso un

incontro idraulico, una "rivoluzione del rubinetto", come radicale cambiamento sociale e culturale, ma anche spesso la perdita dell'autonomia locale e del controllo delle proprie economie. Un effettivo spaesamento dato dalla perdita non solo delle quantità di acqua per comunità rurali o pastorali, spesso appropriate da nuove realtà statali o multinazionali, ma la stessa perdita dei saperi, delle identità e del senso del luogo. Il progetto di modernizzazione dell'acqua è stato infatti come una progressiva costruzione di invisibilità dell'acqua: proprio per questo aspetto di nascondimento (nelle tubature, nell'ignorarla, del liberarsi della finitezza), diversi autori hanno messo in luce l'atto di "rimozione" e la perdita di principi di responsabilità culturalmente espressi al centro delle common come istituzioni pubbliche, delle comunità.

Acqua come feticcio perturbante

La geografa Kaika (2005) ha ben mostrato il processo storico, che lei stessa definisce di rimozione dell'acqua, avvenuto nelle capitali europee ad inizio del XIX secolo, la sua gestione e traduzione da fluido altamente simbolico a "roba tecnica" (Illich, 1988), in un atto di immaginazione nuova della natura e dell'acqua che ha strutturato la nostra stessa concezione di "casa", di sicurezza e di intimità. L'acqua è stata indubbiamente il focus dei sogni modernisti di controllo e dominio sulla natura, proprio per le sue caratteristiche che la rendono indomabile, difficile da gestire e misurare, e allo stesso tempo base della vita sociale e della dimensione urbana. La secolarizzazione dell'acqua a "roba-oggetto" ha permesso di costruire l'idea stessa di città moderna e all'interno di questa, di "casa moderna" come autonoma, separata e indipendente dai processi naturali:

"la casa come la città moderna sembrano funzionare autonomamente e indipendentemente da processi sia naturali che sociali, perché il flusso degli elementi naturali, delle relazioni sociali e dei capitali rimane feticizzato (le relazioni sociali) o reso invisibile (le reti tecnologiche)"

(Kaika, 2005: 46, mia traduzione)

In questo processo di urbanizzazione della natura avvenuto all'inizio del secolo scorso, l'acqua è diventata un feticcio con la potenza di nascondimento tipico delle merci. L'acqua è separata dalla società, è a disposizione (rubinetto, fogne) in un doppio processo di nascondimento: si eludono i sistemi di produzione dell'acqua (cioè il sistema tecnico, amministrativo e politico) in quanto è pensata come "naturale", quindi fuori dalle relazioni sociali, ma si eludono allo stesso tempo le relazioni ambientali, in quanto è "natura" controllata dalla tecnologia di cui ci rimangono nascoste le reti e le "fonti". Questa acqua "naturalizzata" entra però in corto circuito nel momento in cui l'acqua non basta a tutti, o si interrompe l'erogazione del rubinetto a causa di conflitti o cambiamenti ambientali (una siccità) e si passa a un razionamento dell'acqua, ciò che caratterizza le relazioni con l'acqua in gran parte del sud e sempre più del nord del mondo.

L'acqua è diventata un'alterità, che deve essere trattenuta fuori, rimossa dalle relazioni sociali e simboliche, ma ciò ha rafforzato la sua dimensione perturbante (uncanny in Kaika) o Unheimlich⁴: proprio nell'heim, nell'intimo del senso di casa, può riemergere quel rimosso (acqua e le relazioni ambientali) come straniero che corrompe o rende impossibile lo stesso senso di casa, dove "ciò che avrebbe dovuto rimanere nascosto e segreto, viene alla luce" (2005: 69, mia traduzione). Le reti d'acqua, che sono la linfa delle nostre città moderne, sono state desocializzate e nascoste dalla dimensione pubblica: un rubinetto che non funziona apre l'angoscia della stessa vivibilità della casa (acqua potabile, scarichi, igiene, etc..) ed è ciò che succede sempre più spesso in molti contesti del sud del mondo, urbani e rurali, dove si è obbligati a "rubare" l'acqua, a comprarla da privati, o ad accedere illegalmente ad acqua più salubre. A fronte della competizione per l'acqua gestita da attori tecnici in quanto ridotta ad "affare tecnico", avviene un processo di ri-socializzazione, di manipolazione delle reti nascoste e sotterranee, di deviazioni illegali, sabotaggi e furti

⁴ Freud definì il perturbante "quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare... ed è ovvio dedurre che se qualcosa suscita spavento è proprio perché è noto e familiare" (Freud, 1919:82).

d'acqua dal parte delle comunità più marginali, in una effettiva risocializzazione di ciò che è stato nascosto e privatizzato (Van Aken, 2012). Le reti d'acqua compongono oggi "l'intestino delle città", "il luogo del perturbante" (Kaika, 2005:46) dove pervicacemente manteniamo distinto il fulcro della cultura (la casa e la città) dalla natura dominata e gestita come fosse "natura" pura e non una merce nel sistema di produzione e distribuzione. Nel momento in cui l'erogazione si interrompe ciò che è stato messo fuori dalla relazione irrompe come fonte primaria di crisi, emerge come perturbante e fa "emergere", proprio nell'emergenza, le scelte politiche sull'acqua, le forme di ineguaglianza nella sua distribuzione in quantità e qualità quanto i conflitti e forme di mobilitazione locale nel "risocializzare" l'acqua.

E se l'acqua è metafora di natura, ciò vale per tutte le altre reti ecologiche in cui siamo imbrigliati e "connessi": le filiere del cibo, l'energia, l'aria e la sua qualità, i minerali rari nei nostri poco "virtuali" mezzi di connettività e tablet, e la condivisione, all'interno delle politiche dei cambiamenti climatici, della riduzione dei CO₂ nell'atmosfera, un bene comune quello dell'atmosfera che riscopriamo intimo all'uomo ma dalle dimensioni planetarie.

Questo processo sociale ben si presta a comprendere il distanziamento dalla "natura" nel contesto della modernità: ciò compone una "perturbante estraneità" che irrompe perché pervicacemente distolta dalla relazione di interdipendenza. E questo tradurre continuamente soggetti a cui siamo interdipendenti in oggetti è un faticoso "lavoro di purificazione", come lo definisce Latour (1997) o un "lavoro di rimozione" come processo sociale e culturale, dove ciò che si nasconde non solo disorienta perché non aiuta a capire i processi della realtà, ma disconosce le relazioni (e i rischi), proprio dove siamo più relazionati: nel consumo del cibo, nel dissesto idro-geologico, nel clima che cambia dove la "natura" ricompare come minaccia catastrofica.

Questa proiezione della natura come estranea, fa parte di una dimensione difensiva, che rimuove, però, altre possibilità di relazioni e dinamiche generative a partire da riammettere questa alterità-Natura come parte di

noi, come i saperi locali hanno spesso dovuto fare nelle relazioni ambientali. Da qui la difficoltà a pensare anche il cambiamento ambientale, a pensarci e “sentirci” in un contesto ecologico, tanto più in città: rimane un impensato cogente che è base di disorientamento, spaesamento e dinamiche ansiogene come ritiro, piuttosto che coinvolgimento, dalla realtà (Weintrobe, 2013).

Consumismo come viveresopra i limiti

Il tempo accelerato dell'Antropocene ridefinisce le idee di umano e di vita umana: accorgersi di essere anche noi, e a nostro discapito, agenti naturali, coinvolti più che mai nella co-evoluzione del pianeta e dei sistemi climatici per l'impatto ecologico dell'economia del carbonio, è spiazzante ma è anche un dis-velamento generativo: abbiamo la certezza di essere in relazione all'ambiente, non siamo fuori dall'ambiente, ed è quindi nella relazionalità e complessità delle relazioni ecologiche che possiamo appropriarci di un'idea di cambiamento. Se disorienta scoprire che il clima in cui la vita dell'uomo è inserito cambia in forme di accelerazione inusitate, è nell'ambiente che possiamo ri-orientare le dimensioni di incertezza e spaesamento, proprio a partire dalle forme di creatività culturali che da sempre hanno affrontato il vivere, e sopravvivere, nei legami culturali. Il cambiamento climatico non è niente di nuovo: c'è sempre stato, quanto l'uomo è sempre stato “climatico” e relazionato ad ambienti atmosferici differenti (Hulme, 2017), ma si presenta oggi come un'amplificazione dei cambiamenti ambientali e delle forme di ineguaglianza e vulnerabilità. La nostra vita è connotata sempre più dal consumare risorse e dal desiderio di consumare nei nostri rituali quotidiani, ed è proprio questo ethos, questa pratica sociale che è importante riscoprire come parte di un ambiente.

Consumismo come pratica ecologica: il diniego dei limiti

Il consumo di cibo e di oggetti come merci è una delle centrali dinamiche rituali della nostra società, tra templi del consumo, “centri di esau-

dimento” che hanno ridisegnato le località e le reti economiche, e l'habitus quotidiano del consumare (Ritzer, 2000): forte è l'identificazione del vivere “moderno” con i consumi come conformismo consapevole, anche se i consumi sono “appropriati”, diversificati e culturalmente costruiti con forti connotati morali e identitari. Ma lo sfruttamento come rapido, conveniente, illimitato si è fatto desiderio e possibilità tecnica globale: chi non gode di libertà nell'esperienza di cliccare e ricevere dal nuovo Babbo Natale Amazon, un libro introvabile, una sedia o qualsiasi e infinito “articolo di scambio” di cui cantava De Andrè? Ma parte di questa magica libertà della modernità, che ora è individualizzata nella solitudine del nostro tablet, è l'apice dell'aurea delle merci: nasconde sempre più relazioni sociali di sfruttamento, ma anche relazioni ambientali in crisi. Consumare porta con sé questa liberazione e nascondimento dai limiti.

Un contributo centrale, tanto dell'antropologia quanto della psicoanalisi, come critica culturale, è l'analisi del ruolo dei limiti e la loro rimozione del contesto contemporaneo. Le forme di consumismo, alla base dell'economia del carbonio e quindi del surriscaldamento globale, sono delle icone delle forme di rimozione ambientale: il consumo di cibo e oggetti come merci è una delle forme rituali centrali della nostra società, fonte contraddittoria di desiderio e appagamento schiacciato sul presente, base delle ideologie economiche della crescita quanto della ridefinizione dei territori e delle comunità nei sistemi di produzione globali. Ma le pratiche consumistiche e il rapporto con le “cose” del mondo da consumare (o con gli uomini o non-umani ridotti a cose) vanno riconosciute innanzitutto come una pratica ecologica, seppur non ecologista: sono relazioni e interazioni nel e con l'ambiente rese però invisibili, discrete, emancipatorie, tolte dalla consapevolezza del coinvolgimento ad un ambiente. In questa prospettiva, il consumismo è quindi una pratica ecologica perché ha impatto in un ambiente, sull'atmosfera – senza la consapevolezza di esserlo e senza una relazione culturalmente costruita dell'ambiente, e quindi come processo di continua rimozione dell'ambiente stesso che pone limiti. Il capitalismo non ha quindi un regime ecologico, ma è un regime ecologico (Moore, 2015): e ciò ha un aspetto pedagogico, dal

momento che l'esperienza della natura di qualsiasi bambino in città è o delimitata nel parco (dove si protegge la natura) o camuffata nel supermercato, dove il tonno è una bella scatoletta.

Il diniego ambientale è innanzitutto una faticosa ma rassicurante costruzione sociale: la "liberazione" da altri soggetti ambientali, usciti dalle nostre relazioni e saperi culturali, nasce dal doppio riduzionismo di una natura vista come risorsa infinita, gratuita, "a disposizione" all'inizio del processo economico e l'ambiente percepito come discarica per rifiuti, altrettanto infinita e gratuita alla sua conclusione. Peterson e Broad (2006), all'interno di un saggio sulle forme di disorientamento e di percezione dei cambiamenti ambientali da parte delle popolazioni "tradizionalmente" studio dell'antropologia, esplicitano come l'analisi non debba essere concentrata unicamente sull'adattamento alla dimensioni di crisi delle popolazioni locali, ma anche alle nostre pratiche consumiste locali come inquinatori globali:

"Il cambiamento climatico concerne quindi il riconoscimento del vero valore delle merci, nascoste da scale temporali, costi nascosti, e oscurate dalle ineguaglianze costruite attraverso i mercati. L'analisi del cambiamento climatico è anche inevitabilmente l'analisi della nostra sete globale di merci, e nel mostrare questa relazione più manifesta, gli antropologi hanno la possibilità di spostare la critica su entrambi le questioni"

(2008: 80, mia traduzione)

La fascinazione delle forme di consumo della modernità è indubbiamente globalizzata ed evidenzia il successo di questa "dis-misura". I rituali consumistici celebrano un'idea di uomo il-limitato, che si è liberato dai vincoli ambientali con l'intermediazione tecnologica sempre più pervasiva: manifestano, nel nostro rapporto alle cose, una "rimozione della complessità del vivente" (Benasayag, 2016:40). Ciò che rimane nascosto, ancora una volta, è non solo l'interdipendenza ambientale, ma le conseguenze di questa difesa sociale con la quale è difficile elaborare forme di cambiamento sociale che la crisi ecologica richiederebbe.

La perdita dei limiti e il suo disorientamento

Lo psicoanalista Thanopulos, nella sua rubrica settimanale su un quotidiano nazionale, mette spesso in luce ciò che vuol restare in ombra, sulle forme di consumo come pratica sociale, proprio nella ricerca di stabilità di fronte ad incertezze riprodotte in un circolo vizioso: rinunciare alla propria libertà in cambio di un sentimento di sicurezza.

L'esigenza di mantenere una rappresentazione stabile della realtà, come la natura ben distanziata dalla cultura, è alla base della ricerca di una sicurezza che è perdita di libertà nelle relazioni col mondo e perdita di desideri, rimozione dalle relazioni che si presentano come perturbanti. Inoltre, la confusione tra oggetti di bisogno e oggetti di desiderio è un connotato del nostro quotidiano: consumare è una pratica culturale che ha ridotto ogni oggetto di desiderio – che promuove godimento, trasformazione, riconoscimento di un rapporto – ad oggetti di bisogno – il cui soddisfacimento porta a sollievo, ad un sentimento di stabilità, un consumo "compulsivo e coatto" (Thanopulos, 2016). Un uso delle cose distensivo, che rimanda però ad un'eccitazione continua: si stabilizza un senso di realtà e di senso comune della nostra relazione alle cose che blocca allo stesso tempo possibili trasformazioni in questa coazione a ripetere. Le forme del consumismo, come insieme di significati e pratiche della vita quotidiana, sono tentativi di appropriarsi di cose in modo da potersi sbarazzare in una breve "vita" delle stesse, in un "narcisismo autoreferenziale" di rapporti con cose e non più con soggetti attorno a noi, che invece limitano e delimitano le relazioni.

Recalcati, riprendendo le analisi lacaniane sulle forme di disagio contemporaneo, mette al centro la questione del limite e della sua perdita in nome della "libertà" nel discorso capitalistico contemporaneo, nel suo testo "Cosa resta del padre" (2011): le nuove forme di disagio sono connesse ad un soggetto libero "senza limiti, agitato solo dalla sua volontà di godimento, inebriato dalla sua avidità di consumismo" che l'autore connette alle "dimissioni delle dimensioni simboliche del padre, indebolimento dell'azione normativa del simbolico". È in questa

evaporazione e liberazione dai limiti, una libertà come “soddisfazione immediata”, che si rimuove il confronto con l’altro: “se non c’è ostacolo, barriera, alterità non c’è formazione, trasmissione, desiderio” e perciò il “culto del godimento, la logica del suo puro dispendio sono diventati un regime di amministrazione e manipolazione biopolitica dei corpi sotto la nuova legge del discorso capitalistico” (2011:41)⁵. Nelle pratiche consumistiche non è il limite come paura del confinamento, ma l’esperienza, l’incontro con l’alterità, con l’altro-da-sé ad essere rimossa, a non essere più formativa alla vita, tema che fa affermare all’autore, sulla scia di Lacan, come nel “discorso capitalistico c’è qualcosa di insostenibile”. Ancor più nelle forme virtualizzate, il consumismo porta con sé il feticcio del desiderio dell’illimitato, in una vita emotiva che rinuncia all’incontro con l’alterità (rapporti comunitari, ma anche rapporti sociali con l’ambiente, l’esperienza emotiva e corporea di altri soggetti non-umani a cui siamo interrelati).

Riprendendo il lavoro di Lanternari, Lombardozzi (2006) pone attenzione non solo al legame tra alienazione individuale, crisi e disorientamento ambientale, ma anche a ciò che l’antropologia ha mostrato nei sistemi produttivi in tanti diversi contesti culturali, cioè il riconoscimento delle relazioni ambientali come “autodelimitazione collettiva delle scelte”: se ci sono soggetti, seppur non-umani, di cui si riconosce la relazione, le risorse e i rischi, e quindi il confronto con dei limiti sempre mobili, l’ambiente non può essere negato. La crisi ambientale e delle nostre relazioni ecologiche è mediata quindi da un processo culturale e sociale di diniego a fronte dei cambiamenti climatici che assumono le sembianze di “fine del mondo”. Il futuro si presenta allora come fonte di incertezza, di “fuga dalla responsabilità”, di “rischio” aprendo il paradosso di un pericolo che, in quanto non ci sembra immediato o “vicino a noi”, non ci induce a modificazioni radicali e possibili.

⁵ Un’analisi, questa, che, nonostante la pertinenza alle dimensioni ecologiche, sorvola completamente la crisi e le relazioni ambientali, come spesso accade nella critica psicoanalitica che, come altre discipline umanistiche, ha dimenticato “la natura”.

Diniego come processo culturale: la gestione delle emozioni

Un importante testo dell’antropologa norvegese Norgaard, *Living in denial. Climate change, emotions and everyday life* riprende in modalità esplicita la nozione di “diniego” nello studio delle relazioni e vissuti sociali di una comunità norvegese, che già percepisce quotidianamente i cambiamenti stagionali ed economici, in un contesto nazionale tradizionalmente famoso per la sua attenzione ambientale ma anche per la sua produzione petrolifera. Proprio l’analisi della vita quotidiana porta l’autrice a mostrare i processi di gestione delle emozioni e dei significati disorientanti, “perturbanti”, che anziché essere leva, nel contesto benestante e certamente meno vulnerabile di molti contesti del sud del mondo, di un cambiamento verso un’economia e pratiche sociali più sostenibili, producono invece forme di apatia, colpevolizzazione e soprattutto di negazione delle dinamiche in atto. L’autrice riprende dallo studio di Cohen su *States of Denial* (2013) la nozione di “diniego socialmente costruito” dove la produzione di ignoranza si presenta come risposta al contesto sociale e portato avanti da “processi di interazione sociale”. Questi processi socialmente costruiti sono connessi alle forme di indifferenza, ignoranza o incapacità di reazione, nonostante, o proprio a causa di, un alto livello di informazione sugli effetti negativi del cambiamento ambientale.

Sono proprio le emozioni di paura e di incertezza provocate da un ambiente che cambia, da una certezza ordinata che si svela incerta e instabile, che si pongono come disturbanti, dinamiche non solo individuali, ma vissute e costruite socialmente in un’“organizzazione sociale del diniego”: minimizzare le informazioni, le percezioni ed emozioni disturbanti attraverso registri economici e politici che, nonostante puntino alla necessità di un cambiamento sociale, plasmano in modo difensivo le emozioni che non trovano coerenza o sono fonte di angoscia nello scoprire che “la natura non è più quella di prima”. Le emozioni slittano sul terreno ambiguo e perturbante quindi, tra il sapere e percepire l’incertezza dell’interdipendenza e il cambiamento ambientale, e il non-sapere, per la mancanza di “certezze scientifiche”, per il senso di rischio e instabilità che un ambiente

che cambia ci provoca, per non avere parole e rituali collettivi per elaborare la separazione da un mondo che cambia, per lo sfaldarsi della credenza di dominare la natura, e soprattutto per il diniego di saperi e percezioni che non trovano codici e luoghi di espressione collettivi e rimangono perciò invisibili nella loro presenza. Un "silenzio pubblico" si costruisce al posto di un dibattito pubblico: si conoscono le conseguenze dell'aumento dei gas serra anche sulla propria vita, oltre che su quella di popolazioni lontane, ma si fa come se non si sapesse, nella vita quotidiana "in denial".

Ciò che si riscopre, a fronte di un'atmosfera che si surriscalda, è quanto la vita umana sia sì terrestre, ma mediata da sempre dalla e nell'atmosfera, in interazione col clima, uno sguardo verso l'alto nel condurre socialità terra terra: tutt'altra dimensione del viveresopra, ambientata, in relazione all'atmosfera, in cui siamo coinvolti (Ingold, 2010). In molti saperi rurali, ad esempio, la relazione al tempo, alle piogge e alla siccità in agricoltura, si è costruita socialmente attraverso saperi metereologici locali basati sulla relazionalità non solo all'ambiente terrestre, ma imbricato nei saperi volatili ed eterei del clima, dei venti, e in strutture sociali flessibili proprio al cambiamento stagionale, all'errare delle piogge (Van Aken, 2016). Una risorsa quindi delle culture, nel rimettere la vita e la vivibilità nella relazionalità ambientale, guardando "in alto", vivendo verso il "sopra".

Conclusioni

"Ho rimosso il cambiamento climatico più lungo di quanto mi faccia piacere ammettere... la stragrande maggioranza di noi pratica la stessa forma di rimozione. Ci preoccupiamo per una frazione di secondo e ci voltiamo dall'altra parte. Questa strana forma di amnesia ecologica a intermittenza dipende da ragioni perfettamente razionali. Rimuoviamo il problema perché abbiamo paura che, accettando la piena realtà di questa crisi, saremo costretti a cambiare tutto"

(Klein, 2015: 13)

La giornalista Klein conosciuta, da "No logo" in poi, per l'analisi alle nuove forme del capitalismo contemporaneo, parte proprio da questa rimozione al cuore del vivere quotidiano. Le dimensioni del diniego delle nostre relazioni ambientali sono connesse ai successi, ma soprattutto alla promessa della modernità, come definizione del futuro messianico, una promessa che in un tempo molto breve sembra ripresentarsi come minaccia. Proprio la negazione delle nostre relazioni ambientali si presenta, attraverso la nozione di perturbante di Freud, nelle sue attualizzazioni e reinterpretazioni, come centrale per comprendere le dimensioni del disagio contemporaneo dell'uomo, ma anche delle contraddizioni ecologiche in cui le società sono inserite. Nello sviluppo del nostro naturalismo e distanziamento dai soggetti dell'ambiente, abbiamo perso saperi ed esperienze della relazionalità ambientale, che riemerge però come aliena nel quotidiano.

De Andrè, sempre in Ottocento, cantava ancora: "e non vuol sentir l'odore di questo motor, che ci porta avanti quasi tutti quanti maschi, femmine e cantanti su un tappeto di contanti nel cielo blu": volere "sentire", non solo l'inquinamento, ma le emissioni atmosferiche nei nostri sistemi di produzione e di consumo tutte terrene e mondane, è ripensare il senso dell'umano, nelle sue molteplici accezioni culturali, e della vivibilità all'interno, e non più al di fuori, dei cambiamenti ambientali.

Bibliografia

- Appadurai A. (2013), *Il futuro come fatto culturale*, Cortina, Milano, 2014.
 Beck U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2013.
 Benasayag M. (2015), *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano, 2016.
 Cohen S., *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity, Cambridge, 2000.
 Crutzen P.J., Geology of mankind, in *Nature*, v. 415, p.23, 2002.
 Descola P. (2011), *Diversità di natura, diversità di cultura*, Booktime, Milano, 2013.
 Descola P., Pålsson, G., *Nature and society. Anthropological perspectives*, Routledge, New York, 1996.
 Freud S. (1919), Il perturbante, in *OSF*, vol.10, Boringhieri, Torino, 1977.
 Ghosh A. (2016), *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Venezia, 2017.

- Hulme M., *Weathered. Cultures of climate*, Sage Publications, London, 2017.
- Illich I. (1985), *H2O e le acque dell'oblio*, Umbertine Macroedizioni, Perugia, 1988.
- Kaika M., *City of flows. Modernities, nature and the city*. New York, Routledge, 2005.
- Ingold T., *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge, 2000.
- Ingold T., Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), p.121-139, 2010.
- Klein N. (2015), *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Bur, Milano, 2015.
- Latour B. (1997), *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano, 1986.
- Lombardozzi A., *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi*, Borla, Roma, 2006.
- Timothy M., *Carbon Democracy. Political power in the age of oil*, Verso, London, 2011.
- Moore J.W. (2015), *Ecologia mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Ombre Corte, Torino.
- Morelli U., Vivibilità, in *Doppiozero*, <http://www.doppiozero.com/materiali/vivibilita>, 2016.
- Norgaard K.M., *Living in denial. Climate change, emotions and everyday life*, The Mit Press, London, 2011.
- Peterson N., Broad, K., Climate and Weather Discourse in Anthropology: From Determinism to Uncertain Futures, in: Crate, S.A., Nuttal, M., (eds), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Left Coast Press, Walnut Creek, 2009.
- Recalcati M., *Cosa resta del padre. La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina, Milano, 2011.
- Remotti F., *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari, 2011.
- Ritzer G., (2000), *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna.
- Sahlins M., *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Eléuthera, Milano, 2008.
- Thanopulos S., Il disagio dei valori, 17/09/2016, *il Manifesto*, 2016.
- Thanopulos S., La politica e la psicologia collettiva, 22.11.2014, *il Manifesto*, 2014.
- Van Aken M., Coral gardens and their denials. Culture, environment and the uncertainties of future, *Antropologia*, v.III, n.1, p.89-110, 2016.
- Van Aken M., *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altravista, Lungavilla, 2012.
- Viveiros de Castro E., Images of nature and society in Amazonian ethnology, *Annual review of Anthropology*, v.25, p.179-200, 1996.
- Weintrobe S., *Engaging with climate change. Psychoanalytic and interdisciplinary perspectives*, Routledge, London, 2013.

CAPITOLO 10

Sopravvivere oggi

Rino Genovese

Elias Canetti, un autore formatosi com'è noto nella Vienna di Freud e di Karl Kraus, ha fornito nei propri scritti (soprattutto in *Massa e potere*, un libro pubblicato nel 1960 ma iniziato nel 1939) una teoria del totalitarismo (e, a suo modo di vedere, anche del potere in genere) basata sull'idea che il potente, o il dittatore di turno, sia colui che sopravvive su una massa di morti. Il caso di Hitler, che aveva progettato con il suo architetto Speer, un gigantesco arco di trionfo con sopra incisi i nomi dei caduti tedeschi della prima guerra mondiale, è indicato da Canetti come un esempio di che cosa significhi lo strano legame tra il potere e la sopravvivenza. In gioco c'è un elemento paranoico, che tende a fare di tutti gli altri dei morti, se non altro dei morti in potenza, e del sopravvive l'unico propriamente vivente (come nel caso del presidente Schreber, evocato da Canetti, che vedeva negli altri soltanto degli esseri «fatti fuggacemente»).

In filigrana, si può leggere attraverso Canetti una ripresa e un approfondimento della figura hegeliana del padrone-servo in termini psicologici e antropologico-culturali anziché filosofici. Padrone, cioè potente, è colui che ha sfidato la morte in battaglia, mentre il servo è colui che ha tremato davanti alla morte e, vinto, si è sottomesso. Fin qui Hegel. Canetti vi aggiunge la tematizzazione del fascino esercitato sulla massa dei morituri condotti alla catastrofe, ossia la loro servitù volontaria, come un effetto della potenza acquisita dal capo con il suo avere sfidato la morte. Il capo è colui che può dedicarsi al «sempre rinnovato piacere di sopravvivere». Laddove il sopravvissuto – a un incidente, a una catastrofe e così via – è uno scampato alla morte, il sopravvive è quello che sempre di



Alfredo Lombardoizzi, è membro ordinario della Società Psicoanalitica Italiana (SPI) e dell'*International Psychoanalytical Association* (IPA), nonché socio ordinario con funzioni di training dell'Istituto Italiano di Psico-analisi di Gruppo (IIPG). Antropologo di formazione ha lavorato presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari ed è stato docente di Antropologia psicoanalitica all'Università di Chieti e de L'Aquila. È stato direttore scientifico della rivista *Koinos - Gruppo e funzione analitica*. Ha pubblicato il volume *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi* (Roma: Borla, 2006). Ha curato i volumi: *Psicoanalisi di Gruppo con bambini e adolescenti* (Roma: Borla, 2012), insieme a Luciana Mariotti, il testo *Antropologia e dinamica culturale: Studi in onore di Vittorio Lanternari* (Napoli: Liguori, 2008), insieme a Stefano Beghiora, Mario Giampà e Anthony Molino il libro *Sconfinamenti, escursioni psicoantropologiche* (Milano: Mimesis, 2014) e *L'im-*

ALFREDO LOMBARDOZZI

(a cura di)

Vivere Sopravvivere

COPIA SAGGIO OMAGGIO
Alpes Italia

Collana CULTURA MIGRAZIONE PSICHE

diretta da Emanuele Caroppo e Alfredo Lombardoizzi



Alpes Italia srl - Via G. Romagnosi, 3 - 00196 Roma

tel./fax 06-39738315 - e-mail: info@alpesitalia.it - www.alpesitalia.it