

Decarbonizzare l'immaginario culturale: verso molteplici dichiarazioni d'interdipendenza

di Mauro Van Aken

Abstract. Il fossile non è solo il combustibile dello “sviluppo” e della modernità, ma è stato il combustibile di un apparato simbolico, di un modello cosmologico e di una specifica idea di umano: un modo di immaginare il mondo come “natura”, un campo separato “là fuori”, a disposizione, e la rimozione delle relazioni e interdipendenze con nonumani. Non saper leggere più la nostra dipendenza e limiti nei contesti ecologici rende *impensabile la crisi climatica*, proprio perché sembra di non trovare significati condivisi, e quindi anche pratiche di cambiamento, in un mondo che cambia a partire dagli attori del vivente. È un grande ribaltamento di prospettiva rispetto alle culture del fossile che ben denota la trasmutazione di valori e il senso di disorientamento: uno spaesamento che si presenta socialmente traumatico con i processi di diniego annessi. Ma nell'emergenza climatica, *emerge* anche qualcosa di vitale: scopriamo, dopo la sbornia e onnipotenza del fossile, di essere interdipendenti a legami di co-fragilità e co-dipendenza nel vivente.

Sommario: Introduzione - Un cambio di visioni dell'umano nel cosmo: dove siamo? - Cambiare rotta dal gran festival del carbonio- Immaginario fossilizzato - Fare a meno della Natura, per nuove dichiarazioni d'interdipendenza - Culture del consumismo su un pianeta *la la la* - Conclusioni per aria

Parole chiave: culture del fossile; decarbonizzare l'immaginario

Introduzione

Il fossile non è solo il combustibile della rivoluzione industriale e dello “sviluppo”, ma è stato il combustibile di un apparato simbolico, di un modello cosmologico e di una specifica idea di umano contrapposto a quel campo/dispositivo della natura. Come scrive Ghosh, “un ampio fallimento culturale e dell'immaginazione risiede al cuore della crisi climatica” (2017:8): un modo di immaginare il mondo basato sulla potenza conferita dal fossile ha

alimentato l'invenzione della “natura” come campo separato “là fuori”, a disposizione, e la rimozione delle relazioni e interdipendenze con nonumani o nel vivente. Non saper leggere più la nostra dipendenza e limiti nei contesti ecologici, rende *impensabile la crisi climatica* (Ghosh, 2017), proprio perché sembra di non trovare parole e significati condivisi, e quindi anche pratiche di cambiamento, in un mondo che cambia proprio a partire dagli attori del vivente: non riusciamo a pensare socialmen-

te un'atmosfera che non segna più passaggi di stagione, che si mostra minacciosa e come blocco di futuro per le nuove generazioni. Lo riassume bene lo scrittore Magnason: "Quando un sistema crolla, il linguaggio perde ogni presa sul reale. Le parole, invece di catturare cose e concetti come dovrebbero, restano sempre nel vuoto, inapplicabili (...) Di colpo non sappiamo più trovare termini e concetti che corrispondano alla realtà" (2021:12). Siamo alla ricerca delle cornici simboliche per elaborare collettivamente una transizione ecologica che può essere innanzitutto una transizione culturale, di immaginario, di metafore e desideri, oltre che di tecniche già disponibili, delle relazioni nel vivente, per abitare un mondo in subbuglio.

Il linguaggio scientifico e il senso comune nell'affrontare la crisi ambientale vive di metafore, ma anche di una tragica assenza di *cornici* ambientali per parlare di relazioni, e non solo tra umani. Se il nostro modello è fondato sulla chiara dicotomia tra società e natura, esso mostra la difficoltà a cogliere le dinamiche della realtà che sbaragliano continuamente i cassetti ben ordinati, separati, tra soggetti di natura e soggetti della cultura. Come insegna anche un glaciologo, Lorius: "e dunque il giorno in cui cambiamo lo sguardo, dobbiamo cambiare il vocabolario. Il giorno in cui cambia il mondo, bisogna cambiare i nomi" (Lorius, Carpentier, 2010:13).

«Il cambiamento climatico è implicitamente perturbante: le condizioni atmosferiche, e gli stili di vita ad alto impatto di carbonio che le modificano, sono estremamente familiari e allo stesso tempo si presentano ora come nuove minacce e incertezze» (Ghosh, 2017, p.30); e la dimensione di perturbante (*uncanny*, *Unheimlich*) nella crisi climatica, è proprio la "natura" oggi, qualcosa di ampiamente familiare che si ripresenta intimamente minacciosa, angosciante (Van Aken 2020) e paralizzante.

"La questione climatica ci sta facendo ammattire!" (2020:77) esclama ripetutamente Latour nei suoi ultimi lavori, a partire dalle dimensioni emotive di "paralisi, angoscia, colpa, impotenza" che compongono la "paralisi frenetica" nell'Antropocene; tutto sembra essere in ballo e in accelerazione in una mancanza di mappe e visioni di immaginazione partecipata, desiderata e condivisa di futuro, se non egemoni forme di neoliberalismo green.

È un grande ribaltamento di prospettiva rispetto alle culture del fossile che ben denota la trasmutazione di valori, del senso di disorientamento in un senso di vertigine e di intense accelerazioni, assieme alle amplificazioni di ingiustizie sempre più lancinanti e all'espansione del linguaggio bellico. Come Beck (2017) aveva bene rilevato, non di rivoluzione si tratta, ma metamorfosi del vivente che richiede un altro corredo metaforico per coglierne la portata.¹ "Non siamo più a casa nostra!" (Latour, Schulz, 2022:49) e il senso di spaesamento è connesso proprio al non riuscire a simbolizzare gli effetti di un cambio epocale che si presenta socialmente traumatico con i processi di diniego annessi (Weintrobe, 2021; Norgaard, 2011).

Nel gran festival del carbonio (Van Aken, 2020) è proprio il crollo della Natura che ne mostra il suo carattere cosmologico, ampiamente fossilizzato, ed è quindi comprensibile la paralisi nel perder la cornice di riferimento per nominare mondo, vivente, desideri, bisogni, condivisione, comunità.² Ma nell'emergenza climatica, emerge anche qualcosa di vitale: scopriamo, dopo la sbornia e onnipotenza del fossile, di essere interdipendenti a legami di co-fragilità e co-dipendenza nel vivente.

Un cambio di visioni dell'umano nel cosmo: dove siamo?

Da un decennio iniziamo, con fatica, distrazione o spavento, 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; nelle società a base fossile riscopriamo nelle sedimentazioni della terra, nei ghiacciai, nella biodiversità il nostro ruolo climalterante. E proprio l'immaginario culturale che è in gioco, quel fulgore energivoro dei combustibili fossili, con l'inizio della mercificazione e disincanto della "natura", a cui si fa risalire oggi un "marcatore" geologico di un cambio epocale. Il fossile non è diventato solo la risorsa centrale del modo di produzione capitalistico, ma ha costituito un immaginario fondamentale del mondo: l'idea della natura, come campo separato e opposto alle società, a disposizione, muto, silente, oggetto passivo a disposizione (Rosa, 2020).

La "natura" nelle sue manifestazioni e percezioni quotidiane è sempre meno un concetto

stabile e di fiducia, icona dell'ottimismo salvifico del futuro come crescita infinita; all'opposto, "riemerge" come minaccia climatica, degrado e perdita (ghiacciai, insetti, api) o poco simbolizzabile dal momento che le forze ambientali diventate "risorse", capitali naturali", roba, si ripresentano vibranti, in sussulto, pericolose o irriconoscibili: in altre parole riemergono come soggetti nonumani in tutte le nostre interdipendenze.

Ebbene, questa "natura" non solo non è mai esistita nella maggior parte delle culture, ma non ci aiuta a capire casa nostra, tanto più in una metropoli. "La natura ci diventa straniera" (Latour, 2021) e tutto ciò che avevamo stabilizzato come risorsa a disposizione, "materiale stabile, prevedibile e conosciuto", perciò "immensamente rassicurante" (Latour, 2022: 50), riemergono continuamente e in modo accelerato come instabili, imprevedibili, attive, sconosciute, perturbanti in un gioco continuo e frenetico di rimozione, nascondimento e riemersione nell'emergenza (Van Aken, 2020).

La stessa etimologia di *environment*, deriva da *vironing*, "ciò che ci attornia" che ci gira attorno, ciò in cui siamo co-involti e co-avvolti: non oggetti muti, ciò che sta lì di lato anche se bello, ma soggetti di relazione delle forme di vita.

Cambiare rotta dal gran festival del carbonio

L'immaginario del fossile ha ritualizzato un grande festival del carbonio, un inedito utilizzo di energia coincidente con lo scintillio di merci e reti globali, che ha potuto eludere i limiti all'ambiente: uno stile di vita basato su di un utilizzo di energia così alto, che solo una piccola parte della popolazione del mondo può permettersi. I combustibili fossili sono di fatto spazio e tempo compresso di vita biologica, foreste o vita marina condensati tra 150 a 350 milioni di anni fa, che appunto perché privati di ossigeno, erano impediti a tornare nel ciclo di carbonio come carbon diossido, ma si decomposero in forma compressa: rilasciato quindi con l'inizio dell'industrializzazione in un brevissimo tempo, quella euforia del carbonio che oggi è al centro non solo del nostro immaginario in crisi, ma di una dimensione planetaria di alterazione radicale. I fossili sono alla base dell'utopia della modernità che si trasforma in distopia oggi: un alto

condensato simbolico, connesso a significati di salvazione, di liberazione della modernità a partire dal liberarsi dai limiti della natura.

I cambiamenti atmosferici hanno a che fare con qualcosa di concreto ma invisibile, familiare e distante allo stesso tempo, e soprattutto invisibile, e come tante cose, se "non lo vedo, non c'è". Quella CO₂ così invisibile e sconosciuta, base dei cicli di vita, è riflesso aereo assieme nei nostri consumi, delle culture energetiche basate sui combustibili fossili, del nostro «stile di vita», della nostra «crescita», in breve dei connotati cardine, essenzializzati e identitari delle forme di appartenenza di noi moderni.

Ciò fa scrivere a Moore che «il capitalismo non ha un regime ecologico. Esso è un regime ecologico» (2015, p.30). Non ha un regime ecologico proprio perché nega e nasconde la vitale interdipendenza alle reti viventi; ma è un intenso regime ecologico proprio perché ha un impatto così intenso geologico, anche nell'atmosfera.

Non c'è elemento dell'ambiente con delle valenze simboliche così intense e tacite, quanto il petrolio, il carbone, i combustibili fossili alla base tanto del capitalismo estrattivo quanto dell'immaginario stesso della modernità coincidente con l'ottimismo del carbonio: il suo millenarismo, l'apertura di un'epoca di sviluppo come finalità interna del tempo e del futuro come crescita infinita. Non solo quindi una risorsa materiale, ma il fossile è un apparato simbolico connesso alla mistica dell'abbondanza, ad un'idea dell'umano come grandioso, smisurato, onnipotente e divinizzato; facendone dimenticare i valori dell'incompletezza, dell'interdipendenza, della finitezza e dei limiti che tutte le culture hanno sempre dovuto valorizzare e interpretare. Lo scacco dell'economia del carbonio si presenta come la "fine di un mondo" mentre è "solo" la fine di un modo di rappresentare il mondo.

Tutta la nostra vita, il nostro sistema economico e sociale sono profondamente interconnessi con l'immaginario sociale del fossile: le dimensioni del desiderio delle cose e del consumo, le idee di "benessere" e stile di vita, quindi nozioni di classe, morali ed etiche, e il ruolo culturale delle reti di energia sono stati resi possibili proprio dalla potenza del fossile come "natura a basso costo" (Patel, Moore, 2017). Lo stesso immaginario di natura estraibile, nasce proprio con le lotte per i combu-

stibili culminate con la rivoluzione energetica del capitalismo: dove le “risorse naturali” si traducono in disponibilità abbondanti, estraibili, un “vivente” si fa miniera globale e le principali ideologie del secolo scorso erano basate proprio sul presupposto che la natura fosse un giacimento inesauribile: natura magazzino, natura discarica, o natura spettacolo, dove noi siamo sempre esterni, pensando di guardarla e amministrarla da “fuori”. Ops, ci siamo dentro, ed è pure una bellissima scoperta!

Immaginario fossilizzato

Il giornalista Kapuscinski sintetizzò così la dimensione mistica e mondana assieme della cultura del petrolio:

Il petrolio offre straordinarie emozioni e speranze, dal momento che rappresenta innanzitutto una grande tentazione. Una tentazione di comodità, benessere, forza, fortuna, potere. È uno sporco, puzzolente liquido che sale forzatamente nell'aria e ricade a terra come una fruscante doccia di soldi. (Kapuscinski, 1982 in McDermott Hughes 2012)

Non c'è elemento dell'ambiente con delle valenze simboliche così intense e tacite quanto il petrolio e i combustibili fossili: essi hanno quindi permesso l'invenzione della “natura” come campo silente esterno, di immaginarla come “natura in-finita”, oggetti e sfondo a disposizione dell'attività umana. Inoltre, il ruolo simbolico e culturale dell'elettricità è così pervasivo da essere naturalizzato: immateriale ma materialità diffusa delle reti, ubiqua, è ciò che fa accadere le cose con il suo potere trasformativo e di luce, connessa al potere, le cui infrastrutture si sono nascoste nei territori quanto nelle case (Gupta, 2015). L'elettricità come disponibilità h24 e senza interruzioni è costitutiva dell'idea di modernità e di casa moderna con la sua separazione tra dentro/fuori delle reti socio-tecniche “invisibili”, con l'illuminazione che ha radicalmente modificato la sfera pubblica, quanto quella domestica, ed elettro-domestica, tanto da non poter immaginare altro senso di vivibilità. Come le reti d'acqua, l'elettricità a base fossile ha naturalizzato un sistema centralizzato di distribuzione, un rapporto con lo stato e specifici desideri di consumo.

L'immaginario fossile ha costruito questa idea di «paradiso di merci in terra» (McDermott Hughes, 2017), merci senza relazioni, dove la natura immaginata come gratuita e

infinita si fa supporto inanimato e le merci stesse assumono invece nuove anime, valori, credenze: il fossile è alla base quindi di un sistema morale, valoriale, identitario, etico proprio per i significati utopici annessi. Anche in Nigeria il petrolio è stato descritto come «una merce mitica» che dissemina una «fantasmagoria di mercificazione fossile», come una «straordinaria macchina di benessere, con poteri soprannaturali» (McDermott Hughes, 2017, p.6). «Nessuna merce ha causato così tanti danni provocando così poco antagonismo» (ibid, p.1): un combinato unico tra speranze di salvezza e distopie. Ciò proprio per i suoi caratteri fisici come condensato di potere energetico, e assieme morali e simbolici di una nuova idea di “benessere”, che hanno fatto trascendere le disillusioni e le perversioni più implicite, tra cui gli aspetti ampiamente distruttivi di futuro della CO₂. Questa dimensione mistica della potenza dei fossili è accompagnata alla loro invisibilità e ovvietà in un «realismo magico del petrolio» (McDermott Hughes, 2012) che ha saturato la pensabilità della modernità come spettacolo di potere, benessere e controllo ambientale, così che altre dimensioni di futuro non sembrano immaginabili senza i fossili.

Proprio per questa dimensione simbolica, lo scacco dell'economia del carbonio si presenta come fallimento della stessa idea messianica di umanità su cui si è basato, è la fine di un mito e perciò i cambiamenti climatici si presentano come rivelazioni catastrofiche all'interno del millenarismo dell'economia del carbonio. Come scrive Ghosh, «le politiche dell'economia del carbonio hanno a che fare con le nostre stesse pratiche e con le modalità con cui ci rendono complici con gli occultamenti della cultura nel senso più ampio» (2017, p., 9), una complicità che porta doppi vincoli, dimensioni emotive intollerabili se abbandonate alle “buone pratiche” del singolo, e proprio le nuove forme di attivismo, movimenti sociali e conflitti ambientali dovunque, esprimono questo nuovo alfabeto delle forme di ineguaglianza e delle relazioni col vivente.

Lo stesso immaginario di natura infinitamente estraibile nasce proprio con le lotte per i combustibili culminate con la rivoluzione energetica del capitalismo: cominciata con le common boschive e *enclosures* (nella ridefinizione degli alberi come risorse energetiche), la scoperta e l'estrazione della torba nei Paesi Bassi e del carbone poi in Inghilterra, e solo

poi culminata con il petrolio: l'ambiente si trasforma in «risorsa naturale» in disponibilità abbondanti, estraibili, un «vivente» si fa miniera globale con la *cheapizzazione* dell'energia nel XXI secolo sorretto dal ruolo degli stati nazionali. La scoperta del petrolio in Pennsylvania e Texas nel 1945 ha galvanizzato l'*american way of life*, poi globalizzata. L'invenzione del basso costo di questo enorme potenziale di energia accumulata nelle biomasse (sempre di vivente si tratta!) fu subito connessa alla necessità di ridurre sempre più il costo del lavoro, ma anche delle risorse, degli animali, con la iperproduzione di cereali per l'allevamento che ha reso possibile la trasformazione della dieta globale e del cibo intensivo a basso costo come liberazione dai limiti precedenti.

Mitchell (2011) mostra come proprio all'interno dell'economia del carbonio si sviluppino la stessa «economia» come sapere distinto e autonomo da altri, e la natura come campo separato dalla cultura.

I fossili introducono un nuovo specifico immaginario delle relazioni ambientali: «il petrolio ha contribuito ad una nuova concezione dell'economia come un oggetto che poteva crescere senza limiti in molteplici modi» (Mitchell, 2011, p.140). Ghosh mostra come il petrolio fosse già stato scoperto a Burma nel XVIII secolo, utilizzato per lo più come combustibile di lampade ad olio, ma la sua «scoperta» come combustibile meccanico e la sua centralizzazione all'interno delle politiche imperiali siano state ciò che hanno permesso di costruire una idea di modernità universale identificata con l'Occidente come eccezionalismo e unicità.³

La scoperta del petrolio, che viene in parte a sostituire il carbone, è profondamente connessa con le nuove forme di distribuzione di potere e logistica da parte dei nuovi rapporti di forza degli stati nazionali: le reti del petrolio hanno permesso di ovviare alla capacità di scioperare e bloccare la produzione dei movimenti operai per rivendicare diritti, come avveniva invece nella filiera del carbone, ridefinendo quindi le forme di potere basate sul controllo energetico anche nei contesti estrattivi. La stessa idea di democrazia moderna è interrelata alle dinamiche dello sviluppo del fossile, dove le dimensioni sindacali e operaie riescono ad imporre rivendicazioni e diritti proprio per possibilità materiale di bloccare le filiere, cosa che non può più avvenire nelle

reti petrolifere, altamente centralizzate e che frammentano e sorvolano i territori interdipendenti. A sua volta, le politiche diventano «petrolifere», dove il controllo oltreoceano del petrolio è proprio ciò che permette di indebolire i conflitti sociali, operai e democratici a casa propria. L'economia del petrolio ha permesso quindi di amministrare la vita collettiva sulla base della nozione di una crescita economica infinita, resa possibile dall'invenzione dell'abbondanza e del potere innescati dal petrolio con l'intensificazione della produzione e della circolazione di merci. Con i fossili, si immette la credenza che attraverso la tecnologia l'uomo potesse eliminare ogni limite alla propria «libertà», e la nozione di natura nell'economia del carbonio viene appunto a fossilizzarsi come campo-sfondo separato e distante. È stata definita anche una *energopower* o «cultura del petrolio», dove la moderna società capitalistica viene a coincidere con una società petrolifera nel suo cuore e «un consumo rampante è diventato un archetipo attraverso la sua cultura» (Boyer, 2014, p.311). A loro volta, le politiche coloniali hanno permesso di mantenere una produzione solare dell'agricoltura nel sud del mondo e una produzione intensiva e fondata sul carbone nelle città europee: ciò sotto il nome del mandato a civilizzare nelle colonie.

La potenza aperta dall'utilizzo di fonti fossili ha permesso di immaginare un mondo-natura senza limiti, il vivente come un giacimento inesauribile di materie prime a basso costo, una salvazione secolare di produzione e consumo che poteva esternalizzare i costi, in un gioco di rimozione, nello spazio e nel tempo. I costi delle emissioni di gas serra, conosciuti già dagli anni '60, potevano essere rimossi e rimandati al futuro, perché non calcolati nei costi di estrazione: un vero e proprio debito sul futuro di abitabilità.

Attraverso le lenti dell'economia del carbonio, il futuro stesso coincide con la crescita infinita, un orizzonte messianico e di salvazione secolare. Ma il dispositivo-assemblato che è emerso nel governare l'epoca dei combustibili fossili si mostra oggi incapace di affrontare, anche dal punto di vista di immaginario e simbolico, gli eventi che sembrano portarlo alla fine.

Proprio per la dimensione utopica dei fossili, la nostra economia politica ha promosso e sussidiato, e persiste a sussidiare, sistemi

distruttivi e climalteranti, che hanno notevolmente amplificato le stesse forme di ineguaglianza, andando a costruire una élite di super-inquinatori che non solo da decenni finanziano il negazionismo climatico, ma nascondono le incredibili ineguaglianze che la crisi climatica provoca. Oggi il rilascio della CO₂ da parte di multinazionali e dalle élite climalteranti è legale, desiderato, sussidiato ed è ancora supportato da politiche nazionali che hanno dilazionato nel futuro prossimo la possibilità di trovare una soluzione (Singer, 2019). Come la definisce McDermott Hughes (2017) è un'energia "senza coscienza", libera di riflessività, a-morale, abile nel nascondere le relazioni ambientali in cui l'uomo è sempre più interdipendente: la complicità con la sua potenza ne è un suo aspetto cruciale, che li rende invisibili, inevitabili, mentre sappiamo oggi quanto la transizione ecologica sia tecnicamente possibile e urgente e come ampie fasce della popolazione, dal basso, siano già attive da decenni.

I combustibili fossili hanno immesso dei condensati simbolici e rituali molto potenti, come l'invenzione del consumo compulsivo identificato in benessere. Ed è dirompente scoprire la dimensione distruttiva di ciò che è stato tacitamente icona utopica: sono i nostri gesti e consumi quotidiani, non solo le politiche degli stati e delle multinazionali, che sono inevitabilmente complici di questi cambiamenti, dove ciò che ci sembra più distante, racconta di atti che ci stanno molto vicino in una nuova interconnessione planetaria. Ciò mostra un importante aspetto del carbonio oggi: seppur invisibile, sconosciuto al senso comune e volatile, si produce da ciò che è più familiare alle nostre pratiche quotidiane, e da qui il suo presentarsi come terremoto dell'immaginario, come un «non cambia il clima, cambia tutto» (Atwood, 2015). Ma appunto per questo, la politica oggi dal basso si esercita in un alfabeto sociale del fossile, nel collettivizzare nuove metafore di abitabilità e di eguaglianza; e anche nel rifiutare le politiche green che scaricano verso il basso la responsabilità e i costi di una transizione, proprio per non cambiare i privilegi perversi del fossile.

La questione di futuri sostenibili può solo partire dai «futuri elettrici» alternativi, cioè ricalibrare i suoi usi sociali e politici nella transizione ecologica. E qui il sud globale del mondo gioca un ruolo cruciale, tra la realtà di emulazione della nuova classe media in espan-

sione della via fossile o la sperimentazione di una via elettrica che non riproduca gli aspetti distruttivi del nord del mondo. Come Ghandi affermò, «se la Gran Bretagna ha impiegato la metà delle risorse del mondo per diventare ciò che è oggi, di quanti mondi avrebbe bisogno l'India?» (in Gupta, 2015, p.566)

Rifondare l'economia su una transizione ecologica non è mero processo tecnico-economico, né identificazione "ambientalista", ma un cambio di immaginario e cosmologia, un ridefinire assieme "dove siamo?" (Latour, 2018), di sistemi valoriali di uomo e ambiente, una trasformazione che vuole una "conversione" a nuovi sistemi di significato: "la prossima cultura sarà una di cura: le energie attive saranno rinnovabili e nuovi arti si produrranno, e nuovi valori: tu sei cosa conservi, e io sono cosa salvo e proteggo" (Atwood, 2015).

Fare a meno della Natura, per nuove dichiarazioni d'interdipendenza

Le culture sono sempre imbricate in ambienti complessi e interattivi, frutto di questa interazione complessa *dentro*, e non, fuori ad un ambiente (Ingold, 2000). La natura è un prodotto storico che si è "fossilizzato" proprio nell'economia del carbonio. Ciò non significa che altre culture siano "in armonia con la natura": semplicemente la maggior parte delle culture nella storia, non ha pensato la propria relazione con gli attori ambientali, nel produrre cibo, nel pregare, nella socialità, nella politica, come un campo separato e distante chiamato da noi "natura", senza soggetti e relazioni con la nostra storia.

L'antropologia ha mostrato come le culture siano caratterizzate da diversi modelli di ambiente intimamente connessi all'appartenenza culturale e alle idee di società. Ciò che noi distanziamo in modo dicotomico come "natura" è denominato altrove attraverso termini parentali, politici o religiosi, dove si soggettivano, anche in modo selettivo e contestuale, i nonumani, un ghiacciaio, animali, una montagna, un fiume, il vento. E questo non solo nelle cosmologie o costrutti simbolici, ma tanto più 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 (Van Aken, 2012). Questa comparazione

di modelli ha permesso, in quel “viaggio più lungo” dell’antropologia, di riscoprire ciò che c’è vicino, di mostrare quanto la nostra idea di natura fosse particolare, storica, quindi culturale.

Viveiros de Castro (1996) ha mostrato come diverse forme di socializzazione dell’ambiente di tante società indios in Amazzonia, caratterizzate da religioni animiste, si possano sintetizzare come “prospettivismo”. Questo perché ai soggetti viventi viene non solo attribuita, ma ricercata e richiesta la soggettività, la sua “prospettiva” sul mondo e sulle relazioni con gli umani 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 e agency nella *relazione*. Conoscere il mondo è perciò soggettivarlo il più possibile, scoprire le intenzionalità e i punti di vista, anche morali, degli esseri umani e nonumani. 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, limiti e rischi di questa relazione.

Il nostro naturalismo come cosmologia fondata sull’idea di natura, ha buttato fuori dalla famiglia e dalle relazioni, ha estraniato demarcando in modo dicotomico, ciò che ci rimane più intimo e familiare, la nostra interdipendenza agli organismi e reti di vita con cui viviamo, e questo ancor più nelle dimensioni metropolitane dove in realtà siamo ancora più interdipendenti all’ambiente in reti ambientali, definite anche reti socio-naturali (l’ambiente che ci passa in casa ad esempio, acqua, rifiuti, elettricità, metano, cibo, wi-fi, etc.).

Nel festival del carbonio la natura diventa “a disposizione” (Rosa, 2020), una nozione “prometeica” dell’uomo come creatore che fa dell’elusione dei limiti e delle interdipendenze un valore perché unico soggetto tra tanti oggetti del mondo. A sua volta, la natura è pensata come un sistema coincidente con la sua fissità, equilibrio, coerenza, continuità, aspetti più credenziali che poco coincidono con tanti saperi ambientali che le culture hanno elaborato in millenni, quanto con i nostri stessi saperi scientifici che ben hanno mostrato la dinamicità, eterogeneità e “agentività” degli

attori ambientali. Il problema non è tanto che la “natura” cambia nei sistemi climatici ma che questo cambiamento è uno scacco all’idea di padronanza dell’uomo dell’economia del carbonio, alle sue dichiarazioni di indipendenza.

Predomina lo sguardo su un oggetto discreto, padroneggiabile in quanto esterno, separato, distinto, autonomo, in sintesi, come se “si fosse fuori dal mondo”: quando guardiamo da “google earth”, quando consumiamo il mondo (in effetti, i sistemi di produzione del capitalismo avanzato consumano come se fossero su due pianeti e mezzo), quando rimuoviamo con fatica le nostre interdipendenze che riemergono come minacce spiazzanti. La natura-mondo è diventata un oggetto “esterno”, dove “il mondo appare come un oggetto di contemplazione, distaccato dalla sfera dell’esperienza vissuta” (Ingold, 2000: 210) in un vero processo simbolico di “liberazione dall’ambiente”.

Culture del consumismo su un pianeta “la la la”

Le culture del consumismo, costruzione culturale e rituale dell’economia del carbonio, sono icone di una rimozione ambientale, ben evidente nell’accezione ironica del “la la la” spensierato, un *business* o *carbon as usual*, utilizzato da Weintrobe (2021) nell’evo-care la nostra attitudine di diniego nella crisi climatica: fonte contraddittoria di desiderio e appagamento schiacciato sul presente, pratiche sociali di identificazione, base delle ideologie economiche della crescita quanto della ridefinizione dei territori e delle comunità nei sistemi di produzioni globali. Ma le pratiche consumistiche e il rapporto con le «cose» vanno riconosciute innanzitutto come una pratica ecologica, seppur non ecologista: sono interazioni nel e con l’ambiente ma rese invisibili nelle loro interrelazioni ambientali. Il consumismo è una pratica ecologica – perché ha un potente impatto nell’ambiente, anche atmosferico – libera dalla consapevolezza di esserlo, e quindi attiva un processo di continua rimozione delle dipendenze ambientali. Le culture del consumo proiettano sogni senza limiti, tanto più nella crisi globale, dove si rivendica ancor più iperconsumo. *Homo consumens* lo definisce Bauman (2007): una vita sociale che verte tutta su un “irresistibile impulso a consumare e trasformarsi” per definire sé stesso come processo di autoidenti-

ficazione e appartenenza. Il consumare come habitus e pratica incorporata è delimitato sul presente, si libera del passato e non riesce a progettare il futuro, è un “godimento del prendilo, goditelo, buttalo via”; la vita del consumo è in continuo movimento e accelerazione, dal momento che l'eccesso di scelta è legato a consumare luoghi e mobilità, l'immateriale quanto merci cognitive, immaginari e spettacoli. Inoltre, è illegittimo essere soddisfatti nella “produzione di consumismo” proprio perché la cosmologia della crescita vuole il continuo aggiornamento e l'obsolescenza programmata delle merci, la loro innovazione continua dove non c'è mai gratificazione finale o definitiva, in quanto «il consumatore soddisfatto sarebbe una catastrofe» (ibid, p.24). La fascinazione delle forme di consumo della modernità è indubbiamente globalizzata ed evidenzia il successo di questa dismisura, un elogio, di classe, dell'eccesso esibito centrale nella costruzione di idea di individuo e imprenditore del sé, un consumo produttore di rifiuti infiniti, definito da Urry (2010) un consumismo *wasteful*, “rovinoso” e inevitabilmente energivoro con cui si concettualizza l'insieme della società nel neoliberalismo: una grande tossico-dipendenza al petrolio che è diventata “vitale” per ogni attività sul pianeta” (Urry, 2010: 197) a costo di crisi di astinenza o fertile disintossicazione.

I rituali consumistici celebrano però una *agency* delle merci, una loro anima e valore fantasmatici, forma di incantamento delle merci reso possibile dal liberarsi delle relazioni ecologiche. Qui risiede il feticismo capitalista, sia nel nascondimento marxiano delle relazioni sociali di produzione, quanto la rimozione attiva di altri soggetti invisibili da cui ci si “libera” e si nascondono altri soggetti, il “come se” non ci fossero, che tante culture sono state costrette e amano valorizzare (comprese tante culture subalterne a casa nostra). Lo stile di vita dell'economia del carbonio rappresenta una forma di «immortalità simbolica» (Dickinson, 2009) che entra però in conflitto con le nostre prospettive di salvezza di fronte a scenari geofisici catastrofici a venire.

Le forme del consumismo, come insieme di significati e pratiche della vita quotidiana, sono tentativi di appropriarsi di cose di cui potersi sbarazzare in un narcisismo autoreferenziale di rapporti con cose e non più con soggetti attorno a noi. Ancor più nelle forme virtualizzate, il consumismo porta con sé il feticcio del desiderio dell'illimitato. Nelle più

disparate forme rituali studiate dall'antropologia nei modelli di feticismo nelle più diverse società, sono implicate tre forme di relazioni (Fabietti, 2014): quella tra esseri umani ed entità extraumane, ad esempio gli antenati, i morti, le forze invisibili; quella tra esseri umani e le loro vittime (o cose distrutte) sacrificate; infine, le relazioni tra gli esseri umani, in un pullulare di interdipendenze significative con cui si produce il mondo. Storicamente le forme rituali espongono limiti in quanto mettono in scena relazioni e interazioni con gli “altri” e l'invisibile, sono manifestazioni della interdipendenza con altre forze nonumane.

Al contrario, le merci silenziano questi collettivi, questi “altri”, come espellono le interdipendenze e i limiti di queste relazioni. A differenza di queste pratiche rituali in tante culture, il feticismo delle merci ha traslato le forme extra-ordinarie di rituale di dissipazione in fatti ordinari, un trascendente mondano, e soprattutto fuori dalle cornici di autoregolazione economica ed ecologica: l'uomo e il suo potere di consumare-gettare ne sono gli unici solitari attori. Ciò rappresenta un cortocircuito dell'aspetto generativo delle forme rituali, dove gli altri e i limiti invece di manifestarsi, si rimuovono, ma poi ricompaiono.

Nei rituali consumistici rendiamo invece impensabili i soggetti nonumani di relazioni, ne celebriamo la liberazione come progetto, e la stessa presenza di altre materie animate diventa contro-intuitiva. Il nostro feticismo agisce all'incontrario quindi: rende oggetti il pullulare di soggetti, rende contro-intuitivi altri poteri e relazioni, trasforma merci in oggetti animati. Come scrive Fisher, «capitalismo è ciò che rimane quando le credenze sono collassate a livello rituale e di elaborazione simbolica, e tutto ciò che è rimasto è il consumatore-spettatore che arranca tra le rovine e relitti» (2009, p.10): un immaginario che occupa ogni orizzonte del pensabile facendo sembrare che non ci siano alternative. Il feticismo delle merci rende «impossibile prendere per agenti, per attori, per esseri animati e attivi gli esseri divenuti naturali», ma «come negare che ci troviamo di fronte ad un altro Potere che impone barriere diverse dei vecchi limiti “naturali?» (Latour, 2018, p.108). Ma ciò comporta rifiutare di disanimare il pianeta, come di fatto da decenni tante esperienze collettive, auto-organizzate di pensiero e di consum-attori, già fanno in modo innovativo, condiviso, sperimentale e pure in modo gioioso.

Conclusioni per aria

“Oggi il cielo ci cade sulla testa”, ha scritto il filosofo Serres, con forte similarità alla figura de “Quando il cielo cadrà sulla testa” delle cosmologie yanomani riprese dallo sciamano Kopenawa (Kopenawa, Albert, 2013) basate, come in tante culture, su flussi di vivente atmosferici. Il terremoto arriva dall’atmosfera, ma ci arriva incomprensibile proprio per le griglie con cui non riusciamo a leggere socialmente le interdipendenze ambientali. Perché oltre a dissociare la natura dalla cultura, nella nostra cosmologia fossile abbiamo dissociato la terra dal cielo: il cielo è diventata spazio logistico, o spazio di misurazione scientifica (il meteo, la climatologia) svuotato di significati simbolici e sociali (ma riempito tra le altre di CO₂), dove non riconosciamo più le interdipendenze con le forze che fanno questo mondo e la nostra abitabilità. Ci confrontiamo con la crisi climatica avendo perso la semantica basata sulle esperienze inter-generazionali e sensoriali, capaci di orientarsi e leggere le potenziali relazioni e interdipendenze dall’ambiente che è innanzitutto atmosferico. Ciò perché ci siamo abituati ad un’idea di clima *indoors*, gestito, confortevole o regolare *comfort zone*, che amplifica però lo spaesamento dal momento che scopriamo di non essere impermeabili e autonomi ai cambiamenti e alle forme di aridità o eventi estremi.

Le culture son da sempre atmosferiche, “ac-campate per aria” (Van Aken, 2020), cioè hanno sempre dovuto investire, simbolizzare, significare, addomesticare, abitare, ripararsi e dare senso alla propria “esposizione” al tempo atmosferico come relazione fondante, intima e soprattutto, molto dinamica rispetto ai cicli d’acqua, la stagionalità produttiva o i rischi meteorologici. Allo stesso tempo, le culture dell’aria son ciò che rendono solidali ai territori, mettono in risonanza, permettono di elaborare passaggi, lutti e generazioni, rivelano la dimensione di sentirsi protetti e minacciati, si confondono e mescolano continuamente con le dimensioni del tempo sociale, del vissuto esperienziale. Non è facile avviare qualcosa di serio come una transizione sociale ed ecologica se continuiamo a pensare che il cielo sia staccato, «poco serio», illogico, irrazionale, o incomprensibile; e se non ricominciamo a

pensare di esserne da sempre interdipendenti, e anche questo è decarbonizzare l’immaginario culturale.

I cambiamenti ambientali conseguenti ad alterazione dei sistemi climatici intaccano non solo l’economia delle risorse ma la capacità di dare senso al mondo. Per molte popolazioni del sud del mondo perdere un ghiacciaio o il proprio paesaggio e ambiente, è la perdita della capacità di orientarsi, è mancanza di relazioni con soggetti, non solo “risorse”, per definire il proprio futuro. E ciò vale anche per noi, che ci troviamo confrontati con un’inevitabile complicità con l’immaginario del carbonio, e un altrettanto forte desiderio di cambiamento, tra idee di padronanza e risultati distruttivi delle attuali emissioni di carbonio, tra idee di natura edenica e nature perturbanti che riemergono.

Ciò compone una rottura di un patto inter-generazionale: l’inazione delle decisioni politiche ed economiche o le politiche green rischiano di cambiare la rappresentazione del mondo, ma non della realtà e delle pratiche quotidiane basate sui fossili. Ciò che decidiamo oggi, uscita veloce dall’economia del carbonio e dall’idea di natura come campo distaccato, intacca il futuro prossimo dei figli, simbolici o reali, la pensabilità e agibilità del futuro. Che diventa tale se iniziamo a nutrire il nostro immaginario di altre parole e giochi per rendere comprensibili le relazioni con i nonumani e che rendano visibile la dimensione distruttiva delle emissioni climalteranti. Nuove parole, nuovi racconti, un rinnovato immaginario della relazionalità, che ospitino altri attori che abbiamo lasciato sullo sfondo per un tempo che è invece tutto nelle nostre mani condivise, come ben scrive Magnason:

“Pensa, 262 anni. È il tuo arco di tempo. Conosci persone che lo coprono tutto. Il tuo tempo è il tempo di qualcuno che conosci, che ami e ti influenza. E il tuo tempo è anche il tempo di qualcuno che conoscerai e che amerai, il tempo che tu creerai. Puoi avere un’influenza diretta su un futuro di ben 262 anni. La nonna insegna a te, tu insegnerai alla tua pronipote. Puoi condizionare il futuro fino al 2186” (2021:26)



1 - Solo un esempio: "La crisi climatica è in sé stessa agente di metamorfosi, è agente di quella trasformazione più radicale, ha già cambiato il nostro modo di essere nel mondo", "un cambiamento epocale di visioni del mondo" (2017:6).

2 - Tema questo centrale di tanta letteratura trasversale sui cambiamenti climatici, della necessità, tipica di periodi epocali, di trovare un nuovo alfabeto per condividere dimensioni emotive, ma anche di comprensione del mondo che cambia, tanto più quando il cambiamento maggiore non è quello umano, ma di altri soggetti agenti.

3 - «Le emergenti economie fossili dell'occidente richiedevano che delle popolazioni altrove fossero impedito dallo sviluppare un'energia su base fossile in autonomia, grazie alla presenza militare e politica in gran parte dell'Asia e dell'Africa ai tempi della nascita del motore a scoppio» (ibid, 2016, p.107).

Riferimenti bibliografici

Atwood M., 2015, It's not climate change, it's everything change, <https://medium.com/matter/it-s-not-climate-change-it-s-everything-change-8fd9aa671804>

Bauman Z., 2007, *Homo Consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Trento.

Beck U., 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari

Boyer D., 2014, Energopower: An Introduction, «Anthropological Quarterly», 87, 2, pp. 309-333.

Dickinson, J.L., 2009, The People Paradox: Self-Esteem Striving, Immortality Ideologies, and Human Response to Climate Change, *Ecology and Society*, Vol. 14, No. 1.

Eriksen T.H., 2016, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.

Fabietti U., 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, feticci nella pratica religiosa*, Cortina, Milano.

Fisher, M., 2009, *Realismo capitalista*, Nero Edizioni, Roma 2018.

Fletcher R., 2018, *Beyond the End of the World: Breaking Attachment to a Dying Planet*, in I. Kapoor (cur.), *Psychoanalysis and the global*, University of Nebraska Press, London.

Ghosh, A., 2017, *La grande cecità. I cambiamenti climatici e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.

Gupta A., 2015, *An anthropology of electricity from the global south*, «Cultural Anthropology», vol. 30, 4, pp. 555-568.

Ingold, T., 2015, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Torino.

Ingold T., 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London.

Kopenawa D., Albert B., 2013, *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it.: *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano, 2018).

Latour B., 2018, *Dove sono. Come orientarsi in politica?*, Cortina, Milano.

Latour B., 2020, *La sfida di Gaia*, Meltemi, Milano.

Latour B., Schultz, N. 2022 *Mèmo sur la nouvelle classe écologique, Facciamoci Sentire!. Manifesto per una nuova ecologia*, Einaudi, Torino, 2023.

Lorius C., Carpentier L., 2010, *Voyage dans l'Anthropocène*, Actes Sud, Paris.

Magnason, A.S., 2021, *Il tempo e l'acqua*, Iperborea, Milano.

McDermott Hughes D., 2012, *Paradise without labour: how oil missed its utopian moment*, Rutgers

University Community Repository.

McDermott Hughes D., 2017, *Energy without Conscience. Oil, Climate Change, and Complicity*, Duke University Press, Durham.

Mitchell T., 2011, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Verso, London.

Moore J.W., 2015, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Ombre Corte, Verona, 2015.

Norgaard K.M., 2011, *Living in Denial. Climate change, emotions and everyday life*, The Mit Press, London.

Patel R., Moore J.W., 2017, *A History of the World in Seven Cheap Things*, University of California Press, Oakland. (trad.it. *Una storia del mondo a buon mercato. Guida radicale agli inganni del capitalismo*, Feltrinelli 2018).

Rosa, H., 2020, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte.

Serres M. 2010, *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino.

Singer M., 2019, *Climate change and social inequality. The health and social costs of global warming*, Earthscan, London.

Tsing, A., S, Swanson, H., Bubandt N., 2017, *Haunted landscape of the Anthropocene*, in *Arts of living in a damaged place*, Minnesota Univ. Press.

Urry, J., 2010, *Consuming the Planet to Excess*, *Theory, Culture & Society*, Vol. 27(2–3): 191–212

Van Aken, M., 2020, *Campati per aria*, eleuthera, Milano.

Van Aken, M., 2012, *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altravista, Lungavilla.

Viveiros de Castro E., 1996, *Images of nature and society in Amazonian ethnology*, «Annual review of Anthropology», v. 25: 179-200.

Weintrobe, S., 2021, *Psychological Roots of the Climate Crisis. Neoliberal Exceptionalism and the Culture of Uncare*, Bloomsbury, London.