

Articoli/7

Lettere persiane agli abitanti dell'antropocene

Stefania Consigliere

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 01/03/2016. Accettato il 01/08/2016.

The paper presents some reflexions on the ambiguities of the Anthropocene concept as seen from the standpoint of an anthropologist. The idea itself of something like “a geological era dominated by man” comes from a long cultural history that identifies humanity with Western civilisation, and Western civilisation with capitalism. It may be, however, that our passion for *reductio ad unum* is once again making us blind to the existing multiplicity of human worlds and ways.

«Faced with the catastrophe, there are those who get indignant, those who take note, those who denounce, and those who get organized. History depends on those who get organized».

Wakefield, “*What must I do?*” *at the end of the world*

1. L'antropocene come sintomo di rimozione

Dal paradiso la tempesta soffia con furore, di questi tempi. L'angelo che, rivolto all'indietro, ne viene trascinato via è scosso da un sussulto ulteriore, come un'ultima vertigine di fronte alla catastrofe che accumula ai suoi piedi rovine su rovine. L'antropocene inizia nell'istante in cui comprende che non riuscirà a ricomporre l'infranto né a risvegliare i morti; sarà trascinato via da questa-tempesta-che-chiamiamo-progresso, ali spalancate e occhi sbarrati, mentre un immane disastro scorrerà sotto di lui come la pellicola di un film sull'Apocalisse.

Eppure dovevamo saperlo, i libri li avevamo letti: le *Tesi di filosofia della storia*, la *Dialettica dell'Illuminismo*, *L'uomo a una dimensione*, *La società dello spettacolo*, *L'uomo è antiquato*, *Le origini del totalitarismo* – e altri. Ma qui da noi vige sempre quella perniciosa separazione fra il sapere della testa e il sapere del corpo, fra la *knowledge by description*, alla quale ci prepara con martellante acribia tutta l'istituzione scolastica, e la *knowledge by acquaintance*, la capacità di sentire il mondo, il sapere depositato nel corpo da una lunga consuetudine

con le cose. Quando per un breve attimo storico fra testa e visceri si ristabilisce la connessione, allora arrivano lo spavento e il terrore (a volte anche l'estasi, ma non è questo il contesto dove sviluppare una teoria dell'aperto). Ai nostri giorni la solastalgia¹ giustifica la prescrizione di ansiolitici: vien da domandarsi come abbiamo potuto perdere di vista il mondo fino a un'inconsapevolezza così totale.

Un militante diceva recentemente che l'attuale problema climatico ed ecologico è, innanzi tutto, un problema di ordine psicologico. È tale la discrepanza fra i nostri discorsi, i nostri valori e i nostri atti, da rientrare a buon diritto nella patologia mentale. Quale forza può indurci a una simile negazione e condannarci a una simile impotenza, se non una sorta di affatturazione?²

È *sempre* stata un'immane catastrofe quella che il capitalismo ha imbandito. Facciamo qualche conto: le *enclosures*, lo sterminio delle popolazioni delle Americhe; la tratta degli schiavi; i roghi delle streghe che inaugurano la modernità³; le miniere e le piantagioni di fine Ottocento, con la loro anticipazione del regime dei campi; le innumerevoli 'guerre dell'oppio' e i bombardamenti che, un po' dappertutto, aprirono e aprono i mercati; la Grande Guerra coi gas, le trincee e i milioni di morti; i genocidi; i totalitarismi; i barconi nel Mediterraneo; il necrocapitalismo⁴. Sarà che adesso piove a diretto anche sopra le nostre teste e che a rischiare di affondare per lo scioglimento dei ghiacciai non è più la marginale e *negra* New Orleans, ma la fantasmagorica New York, l'ombelico del mondo.

Alla fine della seconda guerra mondiale gli europei non riuscirono in alcun modo a scendere a patti con quanto era successo sul loro territorio, ai margini delle metropoli più belle del pianeta, nel cuore di tenebra dei loro concittadini. Né, forse, potevano: la rimozione è un'efficace strategia di sopravvivenza di fronte al trauma. Così si cominciò a discettare *seriamente* di Male Assoluto: come se a far funzionare i campi fossero stati eserciti di diavoli o di fantasmi, anziché umani in carne e ossa. Toccò ai sopravvissuti dir loro che si trattava di un'illusione da anime belle, che i carnefici erano individui assai comuni e che, nelle giuste condizioni, i soggetti più ordinari possono essere plasmati come efficienti ed efferati aguzzini⁵. Proprio questo è il punto cruciale di ogni

¹ Il disturbo psichico ed esistenziale causato dai mutamenti climatici.

² «Lundi matin», 1/12/2015, *Digressions sur l'ennemi, le complot, l'argent et le peuple*, <https://lundi.am/Digressions-sur-l-ennemi-le-complot-l-argent-et-le-peuple> (traduzione mia).

³ Ovvero l'epoca della storia d'Occidente che nasce all'intersezione di colonialismo, capitalismo e scienza.

⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 1999; M. Taussig, *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill 1980 e Id., *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, Chicago 1987; L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Milano 1998; L. Vasapollo, H. Jaffe & H. Galarza, *Introduzione alla storia e alla logica dell'imperialismo*, Milano 2005; M. Rahnema & J. Robert, *La potenza dei poveri*, Milano 2010; L. Rastello, *La frontiera addosso. Così si deportano i diritti umani*, Roma-Bari 2010.

⁵ Oltre all'opera di Primo Levi, si vedano G. Sereny, *In quelle tenebre*, Milano 1975 e F. Sironi, *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, Milano 2001 e Id., *Psychopathologie des violences*

ragionamento che non voglia rimuovere il lato oscuro che accompagna le umane faccende: i soggetti umani possono essere plasmati in qualsiasi forma; nessuna immutabile natura umana, nessun principio etico assoluto ci difende dalle messe in forma al nero, dalla cattura in logiche disumane, dall'intesa segreta con ciò che distrugge.

Il concetto di antropocene porta con sé una carica di ambiguità e un rischio di collusione. Ridotto all'osso, esso afferma che i processi geologici e l'assetto planetario, che fino a questo momento hanno determinato e condizionato la storia degli umani, oggi sono a loro volta modificati e condizionati dalla storia umana. L'apparenza di oggettiva neutralità della proposizione, che si presenta come un'affermazione scientificamente validabile o confutabile, è ciò che mi propongo di osservare in questo scritto: non perché mi senta distante dalle preoccupazioni e dalle posizioni di coloro che discutono di antropocene (è vero il contrario), ma per indicare alcune delle coazioni antropologiche che, come di consueto, ci tengono in scacco e ci costringono – dal colonialismo ai campi, passando per la «Guerra dei Trent'anni del Novecento»⁶ – a continue rimozioni.

2. L'antropocene come dubbio sui modi della resistenza

Nell'antropocene trova realizzazione il sogno prometeico di dominio sulla natura che caratterizza la modernità, e nessuno pare sorprendersi che, anziché la definitiva liberazione delle forze produttive e l'inizio del mondo post-rivoluzionario, esso si declini in un'apocalisse. Il millenarismo che intrama la nostra tradizione permane immutato, cambia il clima psicologico. In modo sintomatico, il concetto di antropocene prende piede nello stesso momento in cui la comunità filosofica internazionale discute di *accelerazionismo*.

L'accelerazionismo è un'eresia politica: esso insiste sul fatto che la sola risposta politica radicale al capitalismo non sta nel protestare, distruggere o criticare, né nell'attendere la sua fine per mano delle sue stesse contraddizioni, ma nell'accelerare le sue tendenze sradicanti, alienanti, decodificanti e astraenti. [...] Alla base di tutto il pensiero accelerazionista c'è l'assunto secondo cui i crimini, le contraddizioni e le assurdità del capitalismo devono essere contrastate tramite un atteggiamento politicamente e teoricamente progressista nei confronti dei suoi elementi costitutivi. L'accelerazionismo cerca di allinearsi alla dinamica di emancipazione che rompe le catene del feudalesimo e fece largo alla varietà continuamente crescente delle possibilità pratiche che caratterizzano la modernità.⁷

Per come viene impiegato dalla maggior parte degli autori, l'antropocene denota l'insorgere di un dubbio sulla bontà di questa strategia a fronte di una crisi ecologica, energetica, alimentare e sociale percepita come incipiente e devastante.

collectives, Paris 2007.

⁶ S. Toulmin, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, New York 1990.

⁷ R. Mackay & A. Avanessian, *Introduction*, in Id. (a cura di), *#Accelerate# The accelerationist reader*, UK 2014, p. 4 (traduzione mia).

Ma nulla vieta ai teorici dell'accelerazionismo di declinare l'antropocene nei termini che a loro più convengono, dacché il concetto s'impenna esclusivamente sul ruolo degli umani nella macro-sfera geologica e biologica del pianeta Terra.

L'indecidibilità dell'antropocene e la sua compresenza con l'accelerazionismo nel dibattito contemporaneo denotano una *koiné* filosofica precisa, un'inflessione dell'immaginario da osservare con attenzione, perché alcuni dei suoi impliciti risultano ancora invisibili anche a coloro che si vogliono radicali.

La citazione accelerazionista riportata sopra fa leva sulla *dinamica di emancipazione* che – da Marx in poi e nonostante centocinquant'anni di antropologia, sociologia, 'archeologia filosofica' e pensiero critico – continua a essere attribuita, fra tutte le formazioni sociali antiche e moderne, al solo capitalismo. Solo il capitalismo ha saputo liberare i popoli dalle catene tradizionali che li legavano; solo il capitalismo ha permesso un vero sviluppo (alienato, è vero, ma pur sempre reale) delle forze produttive; solo la modernità prevede una varietà crescente di possibilità materiali; libertà, progresso, benessere e democrazia sono tutti figli suoi. Avallata da diversi passaggi dei testi di Marx, questa lettura della modernità caratterizza gran parte della tradizione marxista e della sua idea di rivoluzione: il mondo nuovo sarà possibile quando l'intero pianeta sarà infine liberato dalle catene delle formazioni sociali *precedenti* (si noti lo storicismo evolutivo) e iniziato all'astrazione, all'alienazione e alla dissoluzione di «tutto ciò che sembrava solido» tramite bagno nell'acido capitalista.

Il capitalismo, dunque, come prima fase destrutturante di un gigantesco rito d'iniziazione dell'umanità intera ai domani che cantano: così afferma gran parte del marxismo novecentesco, cui l'accelerazionismo può legittimamente richiamarsi. Ma i riti d'iniziazione, quelli veri, hanno un tempo preciso e una fine prevedibile, e il loro corso è regolato da logiche umane di rinforzo dei singoli soggetti e della collettività intera. Una permanenza troppo lunga dell'iniziando nella *pars destruens*, per contro, è garanzia di cattura stregonica, asservimento del soggetto destituito a interessi altrui. Quanto sia impegnativa e demoralizzante l'attesa del nuovo secolo che si ostina a non arrivare l'ha insegnato, una volta per tutte, la storia del cristianesimo. L'accelerazionismo propone ora di dare una mano all'Anticristo nella speranza che finisca presto il suo lavoro. Non è l'unica possibilità che ci resta.

Nel marxismo stesso c'è altro, tradizioni minoritarie che hanno dato del capitalismo, della modernità e della rivoluzione letture assai differenti, spinose perché meno ottimiste, difficili da ascoltare perché mettono in discussione i presupposti che il marxismo ha condiviso con la modernità capitalista. Benjamin, ad esempio, col suo *spleen* verso il progresso e verso i miti della modernità; ma poi anche i pensatori, le sperimentazioni e le linee di fuga che recentemente Pier Paolo Poggio ha raccolto sotto il nome di 'comunismo eretico'⁸. Qui si trova un deposito di pratiche e di teorie della tradizione assai più vivibili di quella

⁸ P. P. Poggio (a cura di), *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol. 1. L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Milano 2010; *Vol. 2. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano 2011; *Vol. 3. Il capitalismo americano e i suoi critici*, Milano 2013. Ancora

bipolare a cui siamo abituati, che si declina alternativamente in superomismo trionfale e in depressione apocalittica.

Non solo: a valle di un secolo e mezzo di antropologia siamo oggi tenuti a sapere che anche *fuori* dal capitalismo c'è altro, e che quest'altro non è l'esito di uno sviluppo arrestato o di una storia tronca, ma sono mondi umani altrettanto complessi quanto il nostro, fondati su ontologie, modi della conoscenza e forme di umanità altrettanto profonde e coerenti quanto le nostre, e che solo una tremenda presunzione colonialista ha potuto svalutare e squalificare lungo i secoli della modernità.

Beverly Silver ha proposto recentemente di pensare le resistenze al capitalismo secondo due grandi modi: le resistenze alla Marx sono quelle, a noi più leggibili, che si sviluppano in situazioni nelle quali il modo di produzione è già decisamente capitalista e si manifestano, fra l'altro, come lotte per la riduzione della giornata di lavoro, per il salario, per il welfare ecc. Le resistenze alla Polanyi, invece, caratterizzano le circostanze in cui il capitalismo si sta impiantando in zone ancora regolate da altri sistemi di sussistenza e da altre logiche, e si manifestano in forme assai variegate di resistenza all'espansione del nuovo modo di produzione e di rifiuto dei suoi presupposti ontologici e antropologici⁹.

Per via dell'adesione all'ideologia del progresso, le resistenze alla Polanyi sono state assai poco riconosciute nel marxismo novecentesco, prima che i movimenti femministi e postcolonialisti arrivassero a render nota la storia dei perdenti fra i perdenti: singoli soggetti e formazioni collettive che, irriducibili alla nuova normalità statale e produttiva, la modernità stermina senza scrupolo alcuno (gli indios, le 'streghe', gli eretici, le comunità locali e le loro regolazioni). Se siamo in grado di riconoscere che ciò che abbiamo – e che oggi ci viene progressivamente sottratto – lo dobbiamo alle lotte anticapitaliste delle generazioni che hanno preceduto la nostra (e non certo alla bontà dei padroni), potremmo fare un ulteriore sforzo e ammettere che forse portavano eredità preziose *destinate a noi* anche tutti coloro che hanno provato a resistere, da fuori, all'avvento velenoso della mercificazione totale¹⁰.

Qui si trova il crinale vertiginoso fra l'adesione ormai disperata, ma concettualmente agevole, all'ideologia del progresso che caratterizza il capitalismo, nella speranza che prima o poi le sue contraddizioni lo portino alla tomba; e il suo definitivo abbandono, esistenzialmente pericoloso ma promettente. La difficoltà dipende dai legami che abbiamo stabilito, durante gli ultimi quattro secoli, fra il progresso e una serie di 'cose' e di aspirazioni tanto cariche e cruciali quanto quelle di soggettività, liberazione, rivoluzione. Fare di questi concetti

in progress, l'opera prevede nei prossimi anni l'uscita di altri due volumi, dedicati all'America latina e alle prospettive del comunismo eretico nel XXI secolo.

⁹ B. Silver, *Forces of labor. Workers' movements and globalization since 1870*, Cambridge 2003. Le resistenze "alla Polanyi" prendono il loro nome dal classico K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino 1974.

¹⁰ Dovrebbe essere chiaro – ma lo preciso comunque – che non si tratta affatto di scegliere fra strategie alternative: entrambe le resistenze, quelle alla Marx e quelle alla Polanyi, si oppongono a un comune problema di devastazione e disumanizzazione del mondo.

un unico mazzo, per poi abbandonarli tutti come ferri vecchi, significa cadere nella solita trappola del fascismo primitivista, ovvero nella giustificazione della violenza e dell'abuso come unica fonte di valore. Ma per coloro la cui presenza al mondo ancora dipende dall'attaccamento all'idea che «qualcosa di meglio per tutti» sia possibile, la questione che si pone è la seguente: è possibile abbandonare l'idea del progresso e tenersi fedeli alla possibilità di un'umanità non asservita?

3. L'antropocene come fine del mondo

Con gli attaccamenti non si scherza e il nucleo dell'antropologia altro non è, secondo Latour, se non l'«attenzione alla fragilità, specificità e molteplicità degli attaccamenti umani»¹¹. Nella teoria dell'antropopoiesi ('costruzione dell'umano'), gli umani sono visti come esito di una lunghissima operazione di plasmazione culturale che li rende adatti a, e coerenti con, il mondo che sono chiamati ad abitare¹². Si tratta di un processo integrale, che ha inizio fin dalla nascita e interviene a ogni livello: dal piano genetico a quello cognitivo, da quello anatomico-morfologico a quello fisiologico, dalla strutturazione pulsionale all'ingresso nella sfera linguistica. I modi dell'accudimento, il rapporto con sé e quello con gli altri, le aspettative degli adulti, le pratiche di cura, le vie della conoscenza, i tipi di enti che esistono, i canali di circolazione dei beni e dei ruoli: tutto questo dà forma a umani specifici, figli di una storia e di un tempo, portatori di forme storiche di umanità anche assai differenti fra loro¹³. Non tutti pensano, come noi, che esista (o non esista) un unico Dio; che il tempo abbia avuto un inizio; che il fondamento razionale delle azioni sia l'utile; che la libertà individuale sia lo scopo supremo. Ci sono mondi in cui gli umani ricevono insegnamenti dalle piante; in cui si può far parte della stessa categoria ontologica del serpente e generare figli appartenenti a una categoria differente; in cui si negozia con gli spiriti che possiedono gli umani; in cui la natura non è matrigna; e molto altro ancora.

L'esito di questa messa in forma è ciò che Ernesto de Martino chiamava 'presenza al mondo': un modo di stare al mondo e di essere umani, elaborato da un collettivo nel corso della sua storia e depositato nel singolo; la possibilità di rispondere ai problemi che si presentano nel proprio contesto con uno strumentario rodato; la capacità di lavorare i margini dell'esistente a fronte di

¹¹ B. Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied*. Distinguished lecture, American Association of Anthropologists, Washington December 2014, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>.

¹² Vedi, ad es., F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino 1990 e 2009; P. Coppo, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino 2003; S. Consigliere, *Antropologiche*, Milano 2014.

¹³ La letteratura scientifica su questo 'divenire umani' lungo assi specifici è ormai assai ampia e attraversa diverse frontiere disciplinari; si vedano, ad es., L. I. Gardner, *Nanismo da deprivazione*, «Le Scienze», 50, 1972, pp. 72-78; V. Despret, *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*, Milano 2002; P. Coppo, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino 2003; B. Rogoff, *La natura culturale dello sviluppo*, Milano 2004.

situazioni inedite. La presenza non ha nulla di scontato o, peggio, di naturale: in ogni tempo e sotto ogni cielo dev'essere instaurata (è quanto avviene nel processo lunghissimo e delicato che accompagna la crescita dei bambini), protetta (nelle circostanze critiche in cui si trova esposta a un rischio), curata (nelle crisi dall'esito incerto) e potenziata (con l'accesso a status particolari e nelle situazioni in cui l'incontro con altri mondi umani renda necessario ripensare il proprio). Ciò è fatto secondo i modi specifici di un collettivo, attraverso una miriade di azioni ordinarie e, quando necessario, con interventi extra-ordinari. Contro ogni fantasia eroica, l'impresa antropopietica è fatta più di pazienza che di slancio, più di quotidianità che di intenzioni prometeiche. Nondimeno, nei mondi descritti da de Martino è in certa misura eroico ogni passaggio verso l'età adulta; ci vuole coraggio, e il sostegno di una collettività, per affrontare la vicinanza con la morte o per scendere a patti con la finitudine delle madri e dei padri; è rischioso, e proprio per questo emozionante, l'accesso all'erotismo; un'enorme riserva di pazienza e di imperturbabilità è necessaria per prendersi cura dei luoghi, delle persone, delle entità che popolano il mondo; e ogni crisi che ci si trovi ad affrontare richiede come minimo di non abbandonarsi alla disperazione. La presenza è la capacità di stare nel mondo senza secederne, senza impazzire e senza suicidarsi: è la capacità di *continuare a fare mondo*.

Lati di una medesima realtà, presenza e mondo stanno o cadono insieme: ogni volta che la presenza singolare s'infragilisce (poco importa se per carenza o per eccesso d'individuazione), il mondo che l'ha plasmata si trova di fronte a un limite; e quando un mondo intero entra in crisi, i soggetti che lo popolano cadono inevitabilmente in sofferenza. In questo caso, si apre lo scenario temibile dell'apocalisse culturale, che de Martino definisce come il «rischio di non poter essere in nessun mondo culturale possibile¹⁴».

L'antropocene chiama in causa senza mezzi termini l'apocalisse culturale, la possibilità della fine del mondo, ma il movimento interno al concetto è ambiguo. Quale mondo è in questione nell'antropocene? Il nostro di occidentali moderni oppure il mondo inteso come pianeta Terra, condizione di possibilità del nostro mondo umano così come di qualsiasi altro? E l'*anthropos* che è finalmente arrivato a interferire coi processi geoplanetari è la specie *Homo sapiens* nel suo complesso o solo una sua parte culturalmente e storicamente determinata? Il termine già contiene in sé una risposta implicita: poiché le evidenze scientifiche indicano che la storia umana è arrivata al punto di modificare le condizioni generali del pianeta, che ciò sia fatto dalla specie *Homo sapiens* nel suo complesso o dal suo segmento noto come 'occidente contemporaneo' poco importa, dal momento che queste modificazioni riguardano tutti allo stesso modo. L'unità della specie è imposta dal pericolo che tutti sovrasta. (E infatti, come per cercare almeno un concorso di colpa, ecco che la discussione si sposta sull'inizio dell'antropocene: se il disastro sia colpa delle industrie e del tenore di vita delle metropoli globali, o

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, p. 15.

se sia cominciato già col passaggio all'agricoltura – ciò che, salvo pochi nomadi, chiamerebbe tutta l'umanità a correo¹⁵.)

Ebbene, proprio questa scontatezza è ciò che rende l'antropocene irrimediabilmente ambiguo, preso com'è in un doppio circolo vizioso: dal punto di vista soggettivo, permette il riconoscimento consapevole di una situazione acutamente problematica ma, se assunto senza cautele, può inibire la capacità di risposta; dal punto di vista argomentativo è un'ottima base per rinegoziare una serie di nocività ma, se pretende di essere la verità *tout court*, porta con sé quello stesso veleno che è causa delle nocività.

Partiamo da questa seconda ambiguità. Si può discutere – e infatti si è discusso – sulla maggiore o minore validità scientifica dell'antropocene: se sia, anche solo sulla carta, un valido marcatore stratigrafico o se sia un concetto fondamentalmente analogico, che mima il linguaggio scientifico quando, in realtà, il suo riferimento concreto è la teoria critica¹⁶. Di fatto, la forza del concetto dipende in via diretta dalla sua veste scientifica, dal fatto cioè che chiama in causa quello che secondo noi è il fondamento ultimo di ogni veridizione: la natura.

La storia è lunga e varrebbe la pena di raccontarla tutta. Qui basti dire che, da Parmenide in poi, la nostra cosmovisione divide il reale in due sfere ontologiche distinte e opposte: da un lato l'Essere (regno dell'unicità e della verità oggettiva, non soggetto al divenire e dotato di tutti gli attributi positivi), dall'altro il non essere (regno del molteplice e dell'opinabile, soggetto al divenire e fonte di ogni errore conoscitivo ed etico). Transitata senza problemi per il monoteismo cristiano, questa partizione ontologica fondamentale viene declinata nella modernità come opposizione di natura e cultura. La prima è il regno dell'invarianza e dell'oggettività, di ciò che può essere conosciuto con certezza, di ciò che fonda e connette tutto il reale. La seconda è invece il regno mutevole delle opinioni, dei desideri, delle passioni, dei valori. *Prima facie*, la partizione sembrerebbe implicare l'uguale statuto ontologico di tutte le culture a fronte della natura, in una molteplicità irriducibile di punti di vista e prospettive. La modernità, però, non l'ha mai declinata in questi termini libertari e ha applicato fin da subito un curioso trucco naturalizzante: poiché la nostra cultura è l'unica fra tutte ad aver accesso, grazie alla scienza, al piano della natura, e quindi a conoscere le leggi invarianti che governano l'essere, ne segue che essa è anche l'unica *cultura naturale*, la sola i cui presupposti e i cui modi non derivino dagli accidenti della storia, ma siano fondati nelle leggi dell'Essere¹⁷. In quanto tale, essa è chiamata a portare i suoi valori, le sue conoscenze e il suo modo di costruire umani al di fuori dei suoi confini, facendo accedere tutti quanti alla civilizzazione – se il caso, con l'uso della forza.

¹⁵ P. J. Crutzen & W. Steffen, *How Long Have We Been in the Anthropocene Era? An Editorial Comment*, «Climatic Change», 61, pp. 251-257.

¹⁶ W. J. Autin & J. M. Holbrook, *Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture?* «GSA Today», 22 (7), 2012, pp. 60-61.

¹⁷ M. Singleton, *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, Paris 2004.

La naturalizzazione del nostro impianto culturale è uno dei nodi più stretti dell'intera modernità: essa lega in un unico nesso ontologia, epistemologia ed etica, ed è il fondamento stesso di ogni veridizione e di ogni legittimità. Non a caso, ogni volta che si tenta di dare fondamento a un'idea, a una pratica o a una politica, si fa appello al piano naturale: estendendolo oppure circoscrivendolo, ingrandendolo oppure connettendone le diverse parti. In ogni caso, nella nostra cosmovisione e per come funzionano le cellule del nostro cervello, è giusto e accettabile solo ciò che può essere riportato al piano ontologico della natura¹⁸.

L'efficacia retorica del concetto di antropocene sta dunque nel suo richiamo alla scienza, ovvero all'unica impresa conoscitiva che la modernità riconosce. Nel rimandare alle stratigrafie della geologia, alle misurazioni dei biologi, alle tabelle dei meteorologi, esso entra nel quadro psichico portando con sé tutta la potenza persuasiva della veridizione scientifica. 'Suona vero' e, per questo, suscita pensiero, posizioni, movimento.

Qui sta la sua forza come anche il suo limite. Per quanto strategicamente efficace, il riferimento alla scienza come unica impresa conoscitiva affidabile denota la persistenza della cosmovisione colonialista, secondo cui solo la nostra cultura ha prodotto un'ontologia, un'epistemologia, un'etica, dei percorsi di conoscenza e delle forme umane degne e desiderabili. Il che ci riporta alla condizione di partenza: la nostra civiltà è un disastro planetario, ma non possiamo che portare avanti i suoi lineamenti fondamentali perché, nonostante tutto, è l'unica *sensatamente fondata*¹⁹.

Chi non voglia restare intrappolato in questo circolo vizioso di impotenza e presunzione deve saltare, abbandonare il terreno delle evidenze culturali più originarie e fare affidamento sull'esistenza di una rete di mondi umani in grado di reggere il futuro, di piste conoscitive affidabili, di forme di vita degne. Il salto è preparato, e reso relativamente sicuro, da una mole ormai ragguardevole di contatti, di esplorazioni, di sperimentazioni all'interfaccia fra mondi; e da moltissimi dati disciplinari²⁰. Le piste conoscitive scientificamente più avanzate sembrano aprire alla pluralità e a un'appercezione della realtà all'insegna del molteplice ed è forse solo l'attaccamento a un vecchio sogno di egemonia a

¹⁸ Per un esempio di attualità, si pensi alle estenuanti discussioni sulla naturalità (o meno) dei comportamenti omoerotici, dove il dato più significativo è che l'argomentazione naturalizzante non è affatto appannaggio dalle sole posizioni conservatrici o reazionarie: essa è impiegata allo stesso modo anche da coloro che sostengono posizioni progressiste.

¹⁹ Nel *Dizionario dei luoghi comuni* Flaubert attribuisce a Prudhomme questa frase sugli spinaci: «Non mi piacciono, e ne sono contento, perché se mi piacersero li mangerei, e non li posso proprio sopportare». Alcuni troveranno questo del tutto logico, aggiunge caustico Flaubert, e non rideranno affatto.

²⁰ V. sopra, nota 12. In ambito filosofico, particolare rilevanza ha l'«archeologia» alla Foucault e alla Melandri: E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata 2004; M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano 1999 e Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003. Nella più radicale antropologia contemporanea, invece, riflessioni assai utili sono state sviluppate dagli autori vicini al cosiddetto *ontological turn*, in particolare P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005 e E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, 2009.

tenerci avvinti a un monismo ormai stantio. Di questa molteplicità, sia chiaro, fa parte *anche* il mondo nostro: con la sua tensione verso l'uguaglianza, con un insieme di scienze che arrivano, nei loro esiti estremi, alla visionarietà, con una storia tanto piena di ombre quanto di slanci e con una specifica potenza tecnica. Ma, appunto, siamo un gruppo umano fra gli altri, non i primogeniti dell'unico vero dio.

Nel ragionare di antropocene dobbiamo dunque tenere presente che, se esso permette un'efficace strategia argomentativa nei confronti dei nostri concittadini occidentali, la sua estensione ad altri contesti argomentativi potrebbe invece risultare del tutto indebita, nel momento in cui la sua apparenza scientifica avesse la pretesa di porsi come verità indiscutibile e universale. Un certo numero di popolazioni umane saranno probabilmente ben felici del fatto che, finalmente!, anche gli occidentali abbiano una percezione chiara di quanto esse stesse cercano di dirci da più di un secolo (questa potrebbe essere, ad esempio, la risposta di alcune nazioni indiane dell'America del nord); altre potrebbero condividere, almeno in parte, le nostre preoccupazioni, implementando i nostri dati con le osservazioni da esse stesse accumulate; altre ancora, invece, non nutriranno alcun interesse per questa prospettiva millenarista e penseranno che si tratti dell'ennesima istanza della nostra fissazione per il tempo lineare, con un inizio assoluto e una fine definitiva. Se poi la posizione di coloro che vivono in un tempo ciclico ci sembrasse poco intelligente, possiamo esercitarci alla pluralità culturale immaginando quali risposte darebbero un Platone o un Aristotele alla nostra paranoia escatologica.

4. L'antropocene come testa di Medusa

Arriviamo ora alla seconda ambiguità del concetto di antropocene, quella che caratterizza il suo impatto sui soggetti: la sua azione psichica, potremmo dire.

Torniamo alla definizione di apocalisse proposta da de Martino, ovvero «il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» e notiamo che è meno lineare di quanto sembri a prima vista. Essa implica che l'apocalisse culturale non ha a che fare solo con la constatazione della fine del *mio* mondo, ma con l'«esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale²¹». Detto altrimenti, l'apocalisse culturale è per definizione sempre assoluta: visto dall'interno, il finire del mio mondo trascina con sé anche tutti gli altri mondi possibili e reali. Gli altri mondi umani presenti sul pianeta – che sono anch'essi *possibili* per un soggetto che padroneggi la propria relazione col contesto – si fanno invisibili, inaccessibili; con essi sparisce la possibilità di costruirne altri ancora, fin qui inediti. Viene meno il fondamento stesso di ciò che fa esistere i mondi, la loro condizione di possibilità: la capacità di *fare mondo*. Non resta che aspettare la morte.

²¹ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 630.

Prima di arrivare a questo punto di derelizione, i gruppi umani impiegano di solito tutti gli strumenti di riordino che hanno a disposizione e, dove questi non bastino, provano a inventarne di nuovi, ad ampliare lo spazio di coerenza e di resistenza del loro mondo e della loro forma umana. Vendono cara la pelle e ciò che li ha costruiti «viv[e], in questa lotta, come fiducia, coraggio, umore, astuzia, impassibilità»²². Ciò è possibile perché negli individui umani, così come in tutti i viventi, al di qua della forma assunta per via biologica e culturale si conserva una potenza inesausta di individuazione, una riserva cui si attinge tanto nella normale traiettoria biografica quanto nei momenti di crisi collettiva, e che permette di superare i blocchi tramite l'apertura e la rilavorazione della forma²³. È sommamente indicativo, allora, che nel *sentimento dell'antropocene* la disperazione abbia una parte così notevole.

L'antropocene andrebbe osservato non solo per quel che sta succedendo al pianeta, ma soprattutto per quel che sta succedendo a noi, per l'angoscia che ha invaso le nostre ore, il nostro sguardo e le nostre azioni: scomparsa dell'esperienza, dominio dell'astratto, blackout dell'immaginazione collettiva, accettazione della tanatopolitica, asservimento alla macchina, azzeramento di ogni prospettiva di miglioramento, diffusione epidemica della sofferenza mentale, dissoluzione delle relazioni fondanti, autismo individualistico, trionfo della fungibilità, produttività coatta estesa a ogni momento della vita, scomparsa del futuro, consumo coattivo di protesi chimiche per sostenere il quotidiano²⁴. È una vera e propria *wasteland*, quella che ci troviamo ad abitare, fatta di un'esteriorità spettrale, perché integralmente mercificata, e di un'interiorità desolata, colonizzata dalla catena produttiva dello stimolo-risposta (di cui la pornografia e la dipendenza da schermi sono gli esempi più evidenti). Insomma: le condizioni in cui versiamo sono di crisi radicale della presenza e correlano con un immaginario apocalittico da fine del mondo.

Questo non significa che la crisi ecologica sia una proiezione psicologica, né che basti un corso motivazionale o qualche goccia di Lexotan per allontanarne lo spettro. Ma fra la gravità della situazione e la disperazione apocalittica c'è un

²² W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1962, p. 76.

²³ G. Simondon, *L'individue et sa genèse psysico-biologique*, Grenoble, 1995 e Id., *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2001. Secondo Simondon l'individuazione è pensabile solo come moneta a due facce: individuo e ambiente sono enti accoppiati, compagno e co-divengono nella relazione reciproca. Questo è vero sia degli enti fisici e chimici fondamentali sia, a maggior ragione, delle specie viventi, dove il nesso si fa anche organico, psichico e, nella nostra specie, storico-culturale: non solo l'individuo co-diviene insieme all'ambiente a esso accoppiato, ma il soggetto prende corpo in relazione a un mondo umano specifico, a una storia particolare. Soggetto e mondo conservano, nel processo che li individua, una 'carica potenziale' o preindividuale (Simondon usa anche il termine presocratico *apeiron*), il cui carattere sempre eccedente fa sì che nessuna individuazione sia mai conclusa una volta per tutte, definita da un insieme immutabile di relazioni.

²⁴ Qualche testo, scelto fra i più espliciti: P. Dardot & C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris 2010; P.B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Roma 2015; M. Benasayag, *Clinique du mal-être. La "psy" face aux nouvelles souffrances psychiques*, Paris 2015.

passo in più, lo scivolamento dalla fine di *un* mondo (che è il nostro, ma altri mondi sono vivi intorno a noi e possibili in noi) e la fine *del* mondo (ovvero della nostra capacità di continuare fare mondo). È interrotto il contatto fra l'atto (la forma umana specifica nella quale siamo stati plasmati) e la potenza (la possibilità di aprire e lavorare la forma che ci è stata data).

Il rischio di caduta in una visione apocalittica disperante non è nuovo: basti pensare al clima della guerra fredda. Proprio in quel clima di terrore per l'annientamento nucleare de Martino prepara i fascicoli della sua ultima opera, incompiuta: *La fine del mondo*, appunto. Così vi si legge:

«Può finire il mondo?»: questa domanda nella misura in cui è dominata dal terrore della fine, costituisce uno dei prodotti estremi della alienazione, e quando diventa esperienza della fine del mondo si confonde col *Weltuntergängerlebnis* dello schizofrenico. «Può finire il mondo?»: chi così chiede, e vaga col suo terrore di congettura in congettura, proprio con ciò pone il finire del mondo, si immette nel corso del finire che non si trattiene più in nessun nuovo inizio, corre al termine sottraendosi all'unico compito che spetta all'uomo, e cioè di essere l'Atlante, che col suo sforzo, sostiene il mondo e sa di sostenerlo. Certo il mondo «può» finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L'uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta. (...) «Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito?» Ebbene, che l'ultimo gesto dell'uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerabili generazioni umane che si sono avvicendate sul nostro pianeta²⁵.

Persa la sua connotazione alto borghese, l'Hotel Abisso attira oggi una clientela variegata – sarà forse per via dell'uniforme divenire-*middle class* che ha caratterizzato gli ultimi decenni. Ma de Martino non usa mezze misure: *Il terrore dell'apocalisse è alienazione*. L'estraneazione a sé e al mondo nella negazione di ogni possibile è un sentire che si apparenta a quello dei folli.

5. All'insegna dell'Uno

La decostruzione critica dell'antropocene è già stata fatta da diversi autori²⁶ e non c'è molto da aggiungere, salvo forse qualche indicazione pratica per uscire dall'idiozia.

Per i greci *idiótes* è l'uomo comune privo di capacità particolari, chi non partecipa alla vita della città, la 'persona privata' che sta esclusivamente nel suo

²⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 629-630.

²⁶ V. ad es. T. Cohen, C. Colebrook & J. Hillis Milles, *Twilight of the Anthropocene Idols*, London 2016.

proprio: nell'*ídiós*, appunto; e l'*idioma* è il modo di parlare specifico di una popolazione o di un luogo. C'è qualcosa di necessario e di profondamente accogliente nell'essere *ch'èz soi*, nel proprio luogo, nella propria lingua: è in un posto specifico e in una lingua particolare che abbiamo preso forma in quanto soggetti umani storici; è una cultura, un modo di stare al mondo (o forse due o tre, ma non di più), ad averci dato quel po' di presenza al mondo che serve per essere, bene o male, adulti. Ma il calduccio di ciò che è noto, del proprio (o, per gli amanti delle assonanze tetre, dell'heideggeriana *Heimat*), non basta. E non è mai bastato.

L'antropologia ha sognato a volte di popolazioni completamente isolate, 'vergini' non solo del contatto coi bianchi, ma della cognizione stessa dell'esistenza di altri modi dell'umanità: popolazioni idiote, in senso etimologico – che però non esistono da nessuna parte. Ovunque, in un modo o nell'altro, gli umani si definiscono per contrasto²⁷: con altre popolazioni umane, con ciò che non è umano, attraverso le regole complesse dei gruppi totemici, per diaspora ecc. I mondi umani si individuano, si riconoscono e, se il caso, entrano in conflitto in quanto differenti, senza che le differenze rimandino a un centro. Oltre all'inesistente idiozia da isolamento totale, però, ce n'è un'altra, causata da cecità selettiva. È questa che continuamente costeggiamo e che sta alla base della piegatura colonialista che portiamo in noi.

Nel neoliberalismo contemporaneo, il monismo che caratterizza la cosmovisione occidentale moderna (e che diverse volte, fra Ottocento e Novecento, è stato sul punto di saltare) si è fatto sclerotico: nessun altro mondo umano è altrettanto sviluppato e desiderabile quanto il nostro, tant'è vero che continuamente impiantiamo 'progetti di sviluppo' destinati a portare ovunque i nostri modi e i nostri valori. Nessuna forma di conoscenza è altrettanto vera e affidabile quanto la Scienza, ed è giusto e inevitabile che questa, prima o poi, soppianti tutte le altre. La forma-stato, con i suoi confini e con la democrazia rappresentativa, è la sola organizzazione politica accettabile. Il solo modo possibile di produzione e sussistenza è quello capitalista-industriale, incentrato sul nesso di tecnica, merce e plusvalore. L'intelligenza è per definizione quella che si sviluppa negli umani scolarizzati e si manifesta come capacità logico-deduttiva. La veglia raziocinante è l'unico stato cognitivamente affidabile e moralmente corretto: tutti gli altri devono essere sanzionati oppure squalificati. Per finire, niente esiste prima, al di là o dopo l'individuo, inteso come l'ente conchiuso, monadico, razionale, nel pieno possesso delle sue facoltà intellettuali, mirante alla massimizzazione del suo utile e partecipe solo di rapporti estrinseci che non ne modificano l'essenza. Questa la *fiction* che fonda il diritto e quasi tutta la grande filosofia borghese, e che oggi ci strangola.

Questa costruzione di noi stessi come individui isolati, egoisti e competitivi, unita alla più sonora ignoranza "ecologica" delle relazioni, delle connessioni e dei rapporti di interdipendenza fra enti, ci rende estremamente pericolosi – a

²⁷ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 2009.

volte anche a nostra insaputa o malgrado tutte le nostre buone intenzioni. Ma soprattutto, ci impedisce l'accesso a qualsiasi altrove possibile (che sia esistenziale, politico, conoscitivo o etico), preventivamente squalificato e svalorizzato come 'nient'altro che...' o come figura mostruosa: anche quando vantino millenni interi di tradizione, le conoscenze non scientifiche sono nient'altro che approssimazioni alla nostra verità, o superstizioni; le forme di sussistenza e produzione non capitaliste sono nient'altro che modi per sopravvivere in un contesto di miseria, oppure barbarie; il sentirsi in relazione costituente con altri e con altri non è che una nobile illusione, o una follia; dabbenaggine o sentimentalismo il rispetto di ciò che è fragile e arrischiato; e qualsiasi stato emotivo-cognitivo che non sia quello ordinario della razionalità strumentale non è che insufficienza, devianza o follia.

L'esito inevitabile di questa impostazione è la paura, che infatti prospera nelle nostre metropoli e che tinge di disperazione ogni nostro sguardo sul mondo, su quel che c'è da fare e sul nostro futuro. Se l'unico modo giusto dell'essere è quello che già pratichiamo, non ci resta che consegnarci alle sue conseguenze. Il dilagare della sofferenza mentale ne è sintomo: i nostri contemporanei finiscono col rinchiudersi in un dolore che è il lato interno di un mondo mal costruito. All'interfaccia fra psicologia e politica, potremmo dire che depressione e attacchi di panico sono la risposta *corretta* all'isolamento esistenziale che depotenzia il soggetto fino all'astenia; la paranoia è il riflesso affettivo-cognitivo di un mondo che si vuole unico, completo e coerente; e che la dipendenza tossica (da una sostanza, da un legame affettivo, da una macchina, dalla rete, dal sesso ecc.) è quel che consegue necessariamente a un'educazione sentimentale basata sulla negazione delle relazioni e su rapporti di mera fungibilità²⁸.

Una realtà così configurata può essere definita concentrazionaria, a riprova del fatto che i lutti storici non elaborati generano mostri²⁹. Essa corrisponde a ciò che Marx chiamava dominio reale del capitale: la situazione in cui il capitale raggiunge un tale livello di espansione e pervasività che chiunque viva al suo interno non ha più alcuna memoria, esperienza, desiderio e possibilità di accesso a un mondo non capitalista³⁰. In questa cattività mentale immaginiamo che il crollo della prigione significhi la fine del mondo – e sarebbe sicuramente la fine del mondo nostro. Ma certo non sarebbe la fine dei mondi altri, né della possibilità di fare ancora mondo.

È difficile avvedersene, dentro la bolla depressiva che c'imprigiona: per continuare a fare mondo serve che le relazioni che decidiamo di far vivere siano almeno un po' *felici*, ovvero – seguendo Deleuze che legge Spinoza – potenzianti.

²⁸ M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004; S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Torino 2007.

²⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

³⁰ Oltre al XXIV capitolo del primo libro del *Capitale*, si veda anche S. Mezzadra, *Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale*, «La cosiddetta accumulazione originaria», in Id., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona 2008.

Perché questo sia, ci vuole una certa fortuna e la disponibilità a costruire conoscenza ed esperienza. Niente ci garantisce che i mondi che oggi s'incontrano per la prima volta su un piano di parità produrranno relazioni felici, ma si può tentare – altro che continuare a deprimersi.

6. Due esercizi

Mi è piuttosto indifferente la sorte del concetto 'antropocene': se sarà strumento di lotta e di invenzione o l'ennesima declinazione di un sogno prometeico di dominio. Non mi sono indifferenti, invece, le istanze di trasformazione globale che, in questo momento, esso in parte catalizza, in parte promuove e in parte confonde. In base a quanto scritto sopra, una trasformazione che si volesse universale e unica – come quella accelerazionista – parteciperebbe di quella stessa logica monista, colonialista e distruttrice che ci ha portati fino ai disastri dell'antropocene. Non resta che provare a sperimentare la molteplicità. Qui propongo due esercizi.

Il primo è un allenamento alla molteplicità cognitiva. Georges Devereux – psicoanalista e antropologo – ha proposto di estendere il complementarismo di Niels Bohr alle scienze del comportamento. Così come, nella fisica dei quanti, il livello fondamentale della realtà è *contemporaneamente* onda e corpuscolo, e può essere studiato secondo due piste conoscitive coerenti, esclusive, entrambe vere e fra loro complementari (il che equivale a dire che, al suo livello fondamentale, la realtà è troppo complessa per poter essere afferrata secondo la logica dell'Uno), così gli umani possono essere osservati tanto dal punto di vista della psicologia quanto dal quello dell'antropologia³¹. L'uso congiunto – ma non confuso – di questi due 'occhi disciplinari' permette una migliore profondità di campo e quindi una serie di guadagni conoscitivi.

Allievo di Devereux, Tobie Nathan è andato oltre e ha proposto di impiegare il complementarismo non solo fra discipline appartenenti a una medesima cultura, ma anche fra cosmovisioni elaborate da culture differenti. Nella sua clinica, il disagio dei pazienti può essere interpretato secondo gli assi delle discipline scientifiche – e quindi secondo i presupposti onto-epistemologici occidentali che esse portano con sé – oppure secondo le categorie del sistema culturale proprio al soggetto in sofferenza, i cui presupposti e i cui impliciti sono drasticamente differenti dai nostri. La diagnosi si sdoppia: un medesimo insieme di sintomi può essere letto secondo il nostro modello medico e psicologico, oppure secondo il modello elaborato dalla cultura di provenienza del paziente. La pista di cura dipenderà, a quel punto, da considerazioni sul contesto ampio della

³¹ G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, 1994 e Id., *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma 2007.

vita del soggetto in crisi, sull'opportunità, sul tipo di efficacia, sulle conseguenze esistenziali³².

La proposta di Nathan comporta un allargamento vertiginoso: la realtà è troppo complicata ed eccedente perché una singola forma di umanità possa esplorarla per intero o detenerne la verità; i diversi 'mondi della conoscenza' possono essere singolarmente approfonditi, oppure affiancati – resi complementari, appunto – in modo da estendere il campo di ciò che è noto.

Si può praticare il complementarismo accettando di immergersi in un mondo umano *altro* fino a comprenderne la logica³³ ma, per cominciare, sarebbe sufficiente anche solo accettare la pari dignità – ontologica, epistemologica, antropologica, etica – di tutti i mondi umani. È il 'giro lungo' dell'antropologia, operazione di decolonizzazione del nostro pensiero dalla servitù all'Unico. Impresa tutt'altro che semplice, dopo quattro secoli di colonialismo in cui abbiamo sistematicamente squalificato e marginalizzato ogni mondo umano, ogni forma antropologica e ogni modo della conoscenza che non fossero i nostri, ma non impossibile e che permette di sviluppare una nuova intelligenza strategica contro la macchina capitalista. Non si tratta di uniformare tutto in un'unica (di nuovo!) civiltà mondiale della merce, in cui *cous-cous* e *pollo tikka masala* siano sullo stesso menu, ma di *prender gli altri sul serio*. Non c'è un solo mondo, non c'è un'unica verità, non c'è un solo bene: ontologia, epistemologia ed etica dipendono dall'insieme delle relazioni che le rendono valide³⁴.

Il secondo esercizio lavora sulle connessioni – sugli attaccamenti, in gergo psico-antropologico. Se, come abbiamo visto, l'apocalisse in corso è figlia della logica di separazione che caratterizza il capitalismo e il soggetto moderno, allora qualsiasi cosa rompa quella logica e ci faccia uscire dalla sclerosi relazionale sarà, di per sé, benefico. Anche in questo caso l'impresa non è semplice, entro un ambiente che è fatto apposta per isolare gli individui fra loro e per legarli esclusivamente a circuiti stimolo-risposta mediati da macchine³⁵. La vecchia partizione fra reazionari e progressisti sul senso degli attaccamenti mostra oggi tutta la sua antropocenica ambivalenza: la 'liberazione' proposta dai secondi – quella del soggetto autonomo, emancipato, slegato, autodeterminato – si sta

³² T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Paris 1994 e id., *Non siamo soli al mondo*, Torino 2003; T. Nathan, I. Stengers, *Medici e stregoni*, Torino 1996.

³³ È quanto fanno nei nostri anni un certo numero di terapeuti, che decidono di affiancare allo sguardo e alla potenza della biomedicina, nella quale sono formati, anche un altro sguardo e un altro armamentario diagnostico e pratico.

³⁴ Oltre alle opere di Singleton, Descola e Viveiros de Castro menzionate alle note 17 e 20, anche B. Latour, *Guerra di mondi – offerte di pace*, in S. Consigliere (ed), *Mondi multipli. I. La Grande partizione*, Napoli 2014, pp. 165-182; E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in S. Consigliere S. (ed), *Mondi multipli. II. Lo splendore dei mondi*, Napoli 2014, pp. 19-50; T. Ingold, *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, London 2000.

³⁵ Processo, questo, che si va estendendo all'intera vita soggettiva fino a catturarla (alienarla, come si sarebbe detto qualche decennio fa) integralmente: J. Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York 2013.

infatti risolvendo nella libertà di essere completamente dipendenti dal sistema capitalista-macchinico. Così Latour:

La questione non si pone più di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male. La vecchia questione faceva della libertà e dell'autonomia del soggetto il bene sovrano (...). La nuova questione non rimanda al soggetto, alla sua autonomia, al suo ideale di emancipazione, non rimanda neppure alla oggettivazione o alla reificazione che ci farebbe perdere la nostra autonomia: ci obbliga a considerare la natura precisa di ciò che ci *fa essere*.³⁶

La nostra esistenza è continuamente collegata a, e dipendente da, una quantità di relazioni, di interconnessioni, di scambi con altri umani e con altri non-umani (gli altri viventi, il clima, le forze che ci attraversano nei sogni, la struttura delle nostre città, le memorie depositate nei luoghi e via dicendo) che ci fanno essere. Ciò che recide la sensibilità a questi attaccamenti è, etimologicamente, *diabolico* (dal greco *diaballo*, 'mettere in mezzo, disunire, distogliere, separare'). Per recuperare la sensibilità, è buona norma allestire spazi protetti, dove i continui tentativi di colonizzazione dell'inconscio e dell'immaginario (la compressione del tempo, la produzione di ansia, le coazioni comportamentali indotte) siano, almeno per un po', bandite; dove sia possibile sospendere gli automatismi. Una quantità di ricerche e di sperimentazioni vanno oggi in questa direzione e a esse rimando: sono fra loro del tutto eterogenee, eppure le lega un sottile filo rosso³⁷. La verità che fanno balenare non è già lì, *up for grabs*: esiste nella misura in cui s'incarna, in cui si fa soggettività e mondo umano. Bisogna praticarla.

Stefania Consigliere
Università degli Studi di Genova
✉ stefania.consigliere@unige.it

³⁶ B. Latour, *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, «I Fogli di ORISS», n. 25/2006, pp. 15-15.

³⁷ G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Milano 1989; S. Grof, C. Grof, *La tempestosa ricerca di se stessi. Crisi psicologiche e cambiamento*, Como 1995; D. Abram, *The spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*, New York 1996; N. Bird-David, "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. «Current Anthropology», 40, 1999, Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance? (Feb., 1999), pp. S67-S91; P. Pignarre, I. Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris 2005; I. Avelar, *Amerindian perspectivism and non-human rights*. «Alter/nativas», 1/2013, <http://alternativas.osu.edu>; E. Kohn, *How forests think. Towards an anthropology beyond the human*, Berkeley 2013.