

QUANDO IL RISCHIO ARRIVA DALL'ALTO. SIGNIFICATI, PERTURBAZIONI E RELAZIONI NELLA CRISI CLIMATICA

Mauro Van Aken

Università Milano Bicocca
mauro.vanaken@unimib.it

Introduzione

Se i cambiamenti climatici sono un'urgente questione scientifica e geofisica, comprenderne le dinamiche sociali e culturali è forse ancor più importante. Come afferma Ghosh, «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» (2016, p. 30). Proprio la dimensione di “impensabile” torna spesso a fronte dei cambiamenti ambientali accelerati, come dissonanza cognitiva, mancanza di parole e modelli culturali per rendere significativo e condivisibile socialmente, tanto più nel mondo delle patrie storiche dell'economia del carbonio, la realtà e i cambiamenti nell'Antropocene. Lo stesso glaciologo Lorius afferma come «il giorno in cui cambierà lo sguardo, dovremo cambiare anche il vocabolario. Il giorno in cui cambierà il mondo, bisognerà cambiare anche i nomi» (Lorius, Carpentier, 2010, p. 13, mia trad.), e oggi riscopriamo nomi e metafore per comprendere le interdipendenze e dinamiche delle profonde alterazioni dei sistemi climatici a causa dei gas climalteranti, proprio per rendere pensabili, e non solo terrificanti e perturbanti, le cornici culturali di questa “grande accelerazione”.

È un terra incognita che si para davanti, in un'atmosfera di allarmismo poco elaborabile socialmente. Le cornici e le narrative dei cambiamenti climatici richiamano direttamente, soprattutto nei flussi mediatici e visivi, le dimensioni di cambiamento estremo, di irreversibilità di perdita e lutto, caratteri

emotivi che tolgono la parola piuttosto che permettere forme di condivisione. Ciò proprio accanto a narrative prometeiche di nuovi futuri distopici e di tecnologia virtuale, che si mostrano però fragili dal momento che riproducono l'antica idea di gestione tecnologica del mondo e di crescita continua. Viviamo non solo un nuovo tempo sociale accelerato ma anche un medesimo tempo atmosferico che cambia rapidamente, in cui ci riscopriamo interconnessi: il grande dimenticato atmosferico «lassù» è un sistema climatico che dopo 10.000 anni di relativa stabilità è in profonda modificazione e interpella direttamente le emissioni di carbonio, sconosciute ma così connesse alle nostre pratiche, intime e familiari, quotidiane. Come scrisse Beck nel suo ultimo lavoro incompiuto (2017), si tratta di una «metamorfofi» dell'idea e della realtà del mondo: «La metamorfofi non è cambiamento sociale, non è trasformazione, non è evoluzione, non è rivoluzione, non è crisi (...). È una modalità di cambiamento della natura dell'esistenza umana» (2017, p. 23). E questa nuova forma di cambiamento è proprio ciò che destabilizza le certezze della società moderna, il che provoca un «cambiamento epocale di visioni del mondo» (*ibid.*, p. 8), destabilizzando le coordinate, già in crisi, della società moderna e dell'economia a base fossile, proprio perché “ciò che fino a ieri era impensabile oggi è reale e possibile” (XIII). I cambiamenti climatici sono gli agenti di questa metamorfofi, ma “in realtà non è la fine del mondo: soltanto della loro immagine del mondo” (19), da qui l'importanza di altre metafore per capire le relazioni, ecologiche e culturali assieme, di questi tempi.

“

*La vera catastrofe si ha
quando la catastrofe scompare
e diventa invisibile.*

(Beck, 2020: 150)

”

I cambiamenti climatici sono oggi appannaggio delle scienze dure – geofisica, meteorologia, ingegneria ambientale – che ci ricordano quanto poco tempo manchi per avviare una drastica decarbonizzazione dell'economia a base fossile verso una transizione ecologica, in modo da cercare di mantenere l'accumulo di CO₂ entro limiti non catastrofici, muovendosi verso un regime climatico non troppo distante dall'Olocene. Le scienze incontrano però regolarmente una paralisi nelle prese di decisione politiche, nazionali e internazionali, e un'inazione e difficoltà di coinvolgimento della società anche a casa nostra. Ma questo perché la crisi climatica è innanzitutto una grande questione culturale, di cambiamento di paradigmi e di immaginario. Siamo coinvolti nello spaesamento e nella ricerca di nuove bussole, siamo tutti partecipi di questa difficoltà di oggetti troppo ampi o planetari da essere contenuti, troppo invisibili come la CO₂, troppo lontani nello spazio o nel tempo. Proprio per districare il groviglio di emozioni, oggetti e soggetti di studio compresi della crisi climatica, è utile discernere e distinguere alcune dinamiche culturali cruciali che si aggrovigliano.

Il primo aspetto culturale sono le dimensioni tutte culturali del carbonio rilasciato in atmosfera, che hanno una loro storia capitalista e dell'economia del carbonio, una loro idea di natura costruita socialmente, una loro mondanità nelle culture ad alto consumo energetico. Secondo, i cambiamenti climatici rappresentano un amplificatore di dinamiche tutte sociali e culturali del processo di globalizzazione: esasperano i processi di marginalità, di perdita delle economie locali e delle comunità morali, di migrazioni, di ingiustizia, di impoverimento estremo e di competizione per le risorse di tante popolazioni. In terzo luogo, il clima che cambia è culturale perché non solo interpella e fa tremare le nostre scale di tempo e di spazio, ma apre a nuovi scenari connessi a un'accelerazione delle interazioni globali, degli utilizzi di energia, della produzione di scarti di impatto su larga scala anche nell'atmosfera. Quarto, l'Antropocene, connesso a questi nuovi tempi, viene a demarcare un nuovo tempo «epocale», dove riscopriamo che siamo, a diversi livelli di

responsabilità, attori geologici e ambientali per l'impatto e le interazioni che provochiamo a livello planetario.

Ci riscopriamo su di una *faglia epocale* che è vertigine di tempi e di scale, e come ogni vertigine, tremiamo a guardare oltre il confine stabile. Quinto, culturali sono anche gli ostacoli principali che determinano le risposte ai cambiamenti climatici dal punto di vista politico, sociale, economico.

Sappiamo ma non agiamo, e sappiamo anche chi sono i responsabili, multinazionali del fossile ed élite di inquinatori, ma anche tante moltitudini di consumatori. Le dimensioni di diniego socialmente costruito sono parte



attiva del distanziamento che attiviamo, ovvero le rendiamo impensabili socialmente (Van Aken, 2020). Ci riferiamo qui, perciò, non solo alle forme di negazionismo delle istituzioni, delle multinazionali del fossile o dei capitali finanziari che perseverano a investire sui fossili, ma di processi sociali in atto a livello locale, nel ripiego difensivo che agiamo schiacciandoci sul presente. E qui si apre un sesto aspetto nettamente antropologico: le culture nella loro diversità hanno definito l'umano a partire proprio dall'interazione significativa con i soggetti dell'ambiente, alla ricerca continua di relazioni e dei loro limiti. Ciò schiude un settimo aspetto, tutto culturale: riscopriamo infine la dimensione atmosferica

in cui siamo avviluppati, che diventa oggi primario attore politico. Ma le culture sono sempre state costruzioni di sapere degli e negli ambienti atmosferici, aspetto per il quale oggi ci ritroviamo senza alfabeto sociale. Infine, culturale è anche il senso della comunità nel contesto di cambiamenti ambientali: oggi l'atmosfera si ripresenta come *common* principale, come già aveva intuito l'economista delle *common*, il premio Nobel Elinor Ostrom. E se l'atmosfera è la grande *common*-sfera, siamo appunto alla ricerca della comunità condivisa che stia dietro a questo bene, in un tempo però dove la definizione di soggetto neoliberale è sempre più individualizzata, atomizzata, a discapito proprio di realtà cooperative e collettive. Come spesso accade, c'è un bene comune che senza la comunità, in questo caso cosmopolitica e planetaria, si amplifica in un «male comune» in conflitto (Beck, 2017), dove si è interdipendenti nel danno e nella competizione. Ma come la storia dei sistemi di gestione comune ha mostrato nelle più diverse culture, l'inventività culturale, nel condividere in forme organizzate risorse e relazioni comuni, ha permesso sistemi di solidarietà, di condivisione morale e di aspirazione al futuro.

1. Natura perturbante e modelli culturali dell'ambiente

Le manifestazioni di “natura” oggi si ripresentano come qualcosa di perturbante. Non è ciò che si presenta in sé il problema, che siano eventi estremi, scenari di surriscaldamento, incendi, inquinamento, nuovi insetti, ma la categoria “natura” con cui rendiamo incomprensibile le dinamiche in cui siamo immersi. Anzi, la natura si ripresenta come minacciosa, inedita, proprio perché non capiamo le interdipendenze in cui siamo coinvolti e interdipendenti. Questa “natura”, come opposto “la fuori” alla società, non solo non è mai esistita nella maggior parte delle culture, ma non c'è neanche a casa nostra, ci rende incomprensibile, aliena e quindi minacciosa anche la nostra realtà. Come il confronto con la maggior parte delle culture hanno mostrato nell'archivio antropologico, nell'economia del carbonio abbiamo *alterizzato* i soggetti dell'ambiente a cui siamo interrelati, li

abbiamo tradotti, come prodotto e costruzione culturale, in una grande Altro vicino a noi: abbiamo messo a distanza ciò che ci è familiare, distante dalle nostre relazioni sociali, campo di oggetti muto, distante, fuori dalle relazioni. Che oggi scalpitano, vibrano e pulsano. 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 come campo separato come “natura” è denominato altrove attraverso termini parentali, politici o religiosi, dove si soggettivano, anche in modo selettivo e contestuale, gli attori ambientali, i nonumani.

“Ci confrontiamo quindi con radicali cambiamenti avendo perso la semantica della nostra relazionalità nell'ambiente atmosferico. Piuttosto, ci siamo abituati ad un'idea di clima indoors, gestito, confortevole o regolare comfort zone, che amplifica però lo spaesamento oggi.”

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. Il “naturalismo” è quindi una nostra cosmologia dove la cultura è definita in opposizione ad un campo ben distante e reso oggettivo della natura: la società e i processi culturali non sono pensati in un ambiente ma ‘se ne liberano’, in una connotazione anche morale, di crescita e sviluppo senza limiti.

La “natura” come campo separato dalla cultura è talmente alla base sia della nostra ontologia naturalistica quanto del nostro assetto epistemologico (saperi dell'uomo/ saperi della natura), che ci mancano le parole e metafore del mondo capaci di comprendere le relazioni ambientali in cui siamo sempre più interdipendenti.

I cambiamenti climatici esaltano proprio questo “impensabile”, un'incapacità di simbolizzare una “natura” che si ripresenta come molteplicità di soggetti, limiti e di relazioni: qualcosa di familiare e prossimo

si ripresenta in un perturbante perenne, straniero e familiare assieme. In sintesi, abbiamo costruito un'idea di umano come se fosse fuori, distante dall'ambiente e ci risvegliamo oggi da questo sogno tramutato in incubo. A fronte di questi cambiamenti, non abbiamo le metafore significative per pensare le relazioni con soggetti in movimento, che quindi rimangono insensati, minacciosi, fantasmatici, e perciò da allontanare emotivamente in una dimensione “impensabile” (Ghosh, 2016).

Come ha scritto Descola, “il modo in cui l'Occidente moderno rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo. In molte regioni del pianeta, gli umani e i non umani non si sviluppano in mondi incommensurabili secondo principi distinti” (in Sahlins, 2010, p. 103). L'autore individua accanto al naturalismo, altri modelli di socializzazione dell'ambiente: il totemismo, l'animismo e l'analogismo. Ciò che è rilevante è come ognuna di queste grandi cosmologie sono sempre allo stesso tempo un modello di definizione dell'umano in relazione ad altre presenze ecologiche, quindi sono forme di “identificazione”, di appartenenza culturale, di un “noi” tutto sociale fatto di diversità e somiglianza, con “altri”. E quindi anche noi naturalisti ci “identifichiamo” proprio perché immaginiamo un campo opposto di natura, ma perdendo le metafore di relazioni e interdipendenze, perdendo soggetti “là fuori”. Queste costruzioni culturali sono anche forme di “ethos”, cioè sistemi morali e valoriali dell'uomo, in relazione sempre ad altri esseri viventi, anche quando, come nel caso del naturalismo, rimuoviamo la *agency* di altri attori ambientali. La prevalenza del paradigma di natura oppositiva e a-relazionale comporta che tra umani e nonumani siano negati l'interfaccia, il contesto comune, la relazionalità. Viveiros de Castro ha mostrato come presso gli indios in amazzonia, caratterizzati da religioni animiste, viene attribuita ai nonumani soggettività, una loro “prospettiva” sul mondo con quei caratteri con cui noi deliniamo l'idea di soggetto unicamente umano: intenzionalità conscia, agentività o azione sociale, avere un punto di vista che esprime una volontà nella relazione (di caccia, di venerazione, di predazione, o di

addomesticamento). Conoscere il mondo è perciò soggettivarlo il più possibile, scoprire le intenzionalità e i punti di vista degli *altri*. Mentre per noi la natura è diventata un campo distinto e oggettivo, qui la natura è di partenza un “campo intersoggettivo”. La natura, posta come Alterità nei nostri sistemi produttivi o di pensiero, si caratterizza quindi come un oggetto in gran parte passivo all'azione umana, “a disposizione dell'uomo” sia per l'esplorazione scientifica, per lo sfruttamento intensivo o per la conservazione ambientale in recinti verdi ben delimitati dove alla base vige un ideale prometeico dell'uomo all'interno dell'economia del carbonio. Esautorata la “natura” dalla società, da relazioni e limiti che questi pongono, l'uomo si ritrova unico solitario attore, incapace di riconoscere interdipendenze con “altri”. Ciò porta però a rimuovere la finitezza e i limiti dell'ambiente, elemento cruciale in molti saperi locali ed economici, senza che questi siano connessi ad idee di “armonia” o “fusione con la natura”, concetti invece connessi proprio al nostro naturalismo. La natura come costruzione storica ha dato la possibilità di immaginare il mondo attraverso questo dualismo molto recente dove la natura può essere immaginata come magazzino (di estrazione), discarica (dove rifiutare, gettare ciò che rimuoviamo), o spettacolo edenico inalterato, dove comunque il nostro sguardo è sempre esterno, distante, incapace di leggere interdipendenze sempre più prossime e disorientanti.

La natura non esiste come campo separato ma sono proprio le dimensioni di soggettività dei contesti ambientali, le dimensioni relazionali del nostro abitare e vivere insieme ad altre forme viventi a tornare al centro nella crisi, ma anche a riconsegnare significato all'ambiente, come mostra bene la stessa etimologia inglese *environment*: ciò che ci circonda, dove *vironing* è appunto “attorniare”, “essere avvolti” da altri agenti come processo. Siamo coinvolti in un sistema di relazioni che riscopriamo solo ora con scandalo, dopo che il “gran festival del carbonio” ha galvanizzato la nostra padronanza, appunto, su uno “sfondo” separato. E le forze del cambiamento arrivano oggi dall'atmosfera, in una rete di retroazioni dei sistemi ecologici, di cui riscopriamo

“La natura, posta come Alterità nei nostri sistemi produttivi o di pensiero, si caratterizza quindi come un oggetto in gran parte passivo all'azione umana, “a disposizione dell'uomo” sia per l'esplorazione scientifica, per lo sfruttamento intensivo o per la conservazione ambientale in recinti verdi ben delimitati dove alla base vige un ideale prometeico dell'uomo all'interno dell'economia del carbonio.”

l'importanza come ambiente in cui siamo immersi, e non staccati, e in cui riversiamo volatile ed invisibile CO₂, ombra delle nostre merci illimitate.

2. Inediti cambiamenti dall'alto: leggere il cielo

Ciò che sembrava più fondativo del ciclo naturale, come le stagioni, i cicli piovani, le correnti e venti, e la loro influenza sulle temperature, si ripresentano come cambiamenti minacciosi che arrivano dal cielo, un tempo che cambia in forma inedita e disorientante. Il tempo fa sempre più “senso” nell'ambivalenza di significati che l'espressione italiana apre: fa paura, dove il clima di paura delle molteplici crisi economiche, sociali (terrorismo, precariato, povertà) si combina sempre più con una paura del clima. Fa senso in quanto destruttura i saperi, i proverbi, le abitudini nell'intimità con un tempo mai regolare ma riconoscibile, reso “familiare” nelle storie agrarie o pastorali, ad esempio. Proprio ciò che in modo tacito e nascosto è alla base della nostra familiarità con i

luoghi – certe nebbie, venti con il loro nome, paesaggi e nuvole, freddo o tipi di caldo, cibi e colture e le loro connessioni stagionali, modi di vestirsi, rituali – e con abitudini culturali e di appartenenza culturale, si mostra come ripetutamente estraneo, disorientante. In breve, fa paura e non abbiamo le strutture di significato per darne rappresentazioni significative. Fa “senso” inoltre perché i dati quantitativi meteorologici cercano di costruire significati dei processi in atto ma rimangono lontani dall'esperienza locale delle comunità. “Fa senso” il tempo che cambia anche perché le temperature – i dati quantitativi – non coincidono con il nostro sentire, non costruiscono “senso”. È un terremoto dei sensi, dove l'imprevedibile e l'irregolare arriva dall'aria (Crate, S.A., Nuttal, M. 2009; Strauss S., Orlove B. 2003). Inoltre, i cambiamenti atmosferici perturbano e spaventano proprio perché non li sappiamo più leggere socialmente, avendo dimenticato i significati sociali dell'atmosfera alla base di ogni comunità.

Tutte le culture hanno addomesticato il tempo che cambia, si sono confrontate con la dimensione più aleatoria, potente, la più sensibile quanto meno “materiale”, consapevoli di dipendere dalle risorse e dai rischi delle perturbazioni aleatorie. Le culture hanno reso il “tempo che cambia” familiare, significativo, primo attore a cui relazionarsi proprio attraverso saperi locali e istituzioni. «Ed eccoci ad un tratto spaventati da lui, perché diventato soggetto ci cade sulla testa! È rovesciamento!» (Serres, 2010: 60): così il filosofo Serres, in un suo testo significativamente intitolato “Tempo di crisi” ben rappresentava i nostri “tempi”, sociali e atmosferici assieme. Ciò che abbiamo messo a distanza e reso oggetto ben regolato, la natura-atmosfera, si ripresenta come soggetto che impone relazioni di paura e di disorientamento. Proprio ciò che era base della ciclicità ed equilibrio, si rivela attivo, pieno di azioni, vibrante, vicino piuttosto che distante, estraneo piuttosto che familiare, potente piuttosto che sotto padronanza, e soprattutto, così interrelato e interdipendente, alle nostre azioni e consumi quotidiani, piuttosto che fuori dalla società e cultura. In questa vertigine riscopriamo perciò la dimensione atmosferica in cui siamo avviluppati, che diventa attore politico, all’interno degli sforzi internazionali di ridurre drasticamente le emissioni di carbonio.

3. Fuori e lassù: insignificanza atmosferica

Le dinamiche di cambiamento ambientale accelerato provocati da gas climalteranti evidenziano, assieme a tanti contesti di conflitto ambientale e di inquinamento aereo, la perdita di relazioni sociali significative con ciò che arriva “da fuori” e “dall’aria”. Ciò si è radicato su di una dissociazione storica, nei saperi esperti quanto nel senso comune, tra ciò che sta a terra -più serio e tangibile- e ciò che sta per aria -irrazionale, secolarizzato e distaccato-, una dissociazione particolare rispetto all’intimità e relazionalità che tante culture hanno mostrato vis-a-vis l’ambiente atmosferico da cui ogni comunità dipende. Il tempo atmosferico è stato sempre “letto”, e l’etereo e processuale che lo contraddistingue è stato “tradotto” in forme simboliche, reti

di significati in diverse culture e ambienti. Szerszynski mostra molto bene come il tempo atmosferico sia costruito semioticamente attraverso una definizione tra il dentro/ fuori dei sistemi viventi. I segni del tempo, storicamente connessi al divino o alle regolarità stagionali, si sono trasformate con la climatologia in un laboratorio di forze coerenti, misurabili. Questo cambiamento ha accompagnato il passaggio da una società basata sull’agricoltura e le sue dipendenze dal tempo outdoor, con saperi locali ed ermeneutiche religiose, all’ambientazione industriale connessa alla meteorologia come scienza delle misure e di standardizzazione, dove il tempo diventa una calcolabile coerenza di forze, dove “queste pratiche di intermediazione tecnica hanno portato il tempo indoor nel tentativo di controllare la sua sregolatezza materiale e semiotica. (2010, pp. 9-30). Ci confrontiamo quindi con radicali cambiamenti avendo perso la semantica della nostra relazionalità nell’ambiente atmosferico. Piuttosto, ci siamo abituati ad un’idea di clima indoors, gestito, confortevole o regolare *comfort zone*, che amplifica però lo spaesamento oggi. Il secolo scorso è stato definito proprio il «secolo dell’aria» per le nuove forme di utilizzo tecnologico e di significazione in cui l’atmosfera si è tradotta nel mondo occidentale: la conquista dell’atmosfera con l’aviazione -a scopo bellico nella II guerra mondiale e poi come spazio logistico-, la visione satellitare e la prima prospettiva della terra come pianeta dallo spazio, l’occupazione dell’etere, la colonizzazione del cosmo e l’invenzione dello spazio virtuale. Vegetti mostra come nell’idea di spazio occidentale, la stessa politica sia passata da metafore del nomos della terra ad una conquista e secolarizzazione dell’aria, dove gli stessi poteri imperiali sono partiti dal controllo dall’aria all’interno di una nuova geografia globale. Se nell’antichità il cielo era abitato dalle divinità, dal sacro, ma anche da soggetti attivi delle forze atmosferiche da valorizzare e familiarizzare, con il suo utilizzo politico e strategico avviene una secolarizzazione radicale e un processo di svalutazione sociale. Anche Sloterdijk caratterizza la centralità di pensare il mondo come “bolle” e “serre” nel 20° secolo proprio a partire dalla «grande

mutazione dell’immagine del mondo del XIX e XX sec.» (2004, p.25), a partire da alcuni cambiamenti tecnici ed esistenziali assieme. L’aria con la prima guerra mondiale si fa il medium principale del conflitto e distruzione (la guerra chimica via aria) dove il cielo stesso diventa, tanto più con la bomba atomica, il «locus del rischio» e del pericolo e così rimarrà anche in periodo di pace. Nell’aria e dall’aria hanno luogo le catastrofi ecologiche e militari. Inoltre, le modalità di abitare vengono a costruirsi come «serrologia estesa», «spazi climatizzati dell’umano», dove case o centri commerciali si trasformano in serre o bolle: abbiamo sempre più organizzato la nostra esistenza in un’autoproduzione di clima. Già dal secolo scorso perciò ci siamo trasformati in «designer del clima»: «Dimmi in che cosa sei immerso e ti dirò chi sei» *ibid*, (p. 9) diventa la nuova connotazione dello spazio e dell’esistenza, dove l’atmosfera si traduce per la prima volta in un campo di gestione. Un «effetto serra» domestico che precede quello globale: il condizionamento energivoro diventa l’emanatore di *comfort* a qualsiasi latitudine con la costruzione di serre co-isolate, connessi a spazi di serra del consumo (necessariamente climatizzati) fondati sul potere liberato dall’energia fossile. La società dei consumi è intimamente connessa al «consumo di sfere» isolate, fragili, ma contigue, che dichiarano indipendenza dall’ambiente circostante come bolle protette ai pericoli del fuori/aria. O bolle di consumo, dove abbiamo potuto immaginare che la vita sia autonoma, impermeabile, isolata, individuale, e servirsi del mondo in abbondanza, in un consumo illimitato senza relazioni e limiti ambientali.

4. Weatherworld: aria come medium culturale delle società

Le culture sono sempre state atmosferiche in quanto relazionate a sistemi atmosferici attraverso strutture simboliche e sistemi culturali, aspetto di cui oggi ci sentiamo orfani e senza alfabeto sociale. Nelle forme più diverse, le culture hanno addomesticato il proprio tempo per abitare, fare cibo, nell’incorporare i propri ambienti, con strutture di significati che hanno investito i cambiamenti meteorologici o gli eventi

estremi. Di fatto, siamo come granchi sul fondale di una vasca d’acqua, navighiamo solamente appoggiati per terra in un ambiente innanzitutto e fondamentalmente atmosferico. Ciò significa ribaltare lo sguardo, e accorgerci di abitare una vasca capovolta, intimamente immersi e radicati in un mare atmosferico e ciò per due ragioni principali: siamo noi oggi, quotidianamente, ad alterare in modo accelerato questa sfera; e un cambiamento generativo e desiderabile può solo mettere al centro le relazioni culturali nell’atmosfera e quelle, così invisibili e mondane assieme, dell’economia del carbonio.



L’aria, e il clima, si fanno oggi intimamente politici: ciò porta a riscoprire i significati culturali conferiti al cielo, al vento, alle nuvole, a ciò che sta su in alto e che cambia così radicalmente nel surriscaldamento globale. Siamo interconnessi all’atmosfera oggi più che mai proprio nella necessità di sottrarre e ridurre, fino a sostituire completamente, le emissioni di gas climalteranti.

Come mostra Serres (1996), il sapere di ciò che sta in alto anticamente definito dalle Meteore, abitate un tempo anche dalle divinità, è profondamente mutato. Con la nascita della meteorologia si è distinto in un tempo atmosferico con lo studio delle sue forze, e dall’altra, nel tempo cronologico, misurabile e standardizzabile. Alle metafore del fluido – aereo o liquido – si sono sostituite metafore del solido, a quelle circolari e caotiche, quelle lineari. “Abbiamo espulso lo sguardo sulle meteore” e allo stesso tempo abbiamo divaricato la distinzione tra tempo cronologico e tempo meteorologico dove il



tempo-*time* ha escluso il tempo-*weather*, in tutte le culture coincidenti (come nelle lingue latine con “tempo”) oppure intimamente connesse. Oggi misuriamo e abbiamo previsioni del tempo ma socialmente non sappiamo più spiegarci il “tempo”, non solo perché cambia, ma anche perché lo abbiamo delegato ad un ambiente-natura a parte, distante e dissociato là sopra, composto da un vuoto piuttosto che un pieno di mescolanze e interdipendenze. Abbiamo perso il nostro radicamento nell’atmosfera nel costruire significati, abbiamo dimenticato quanto siamo “ac-campati per aria” (Van Aken, 2020). Le società, nei più diversi ambienti, hanno elaborato culturalmente il tempo atmosferico come base delle dimensioni produttive ma anche emotive e identitarie nell’abitare i luoghi proprio “leggendo” il tempo che cambiava.

Tim Ingold (2010) definisce questa nostra interrelazione ambientale come “*weatherworld*”, un mondo culturale ed atmosferico assieme, con alcuni connotati che ribaltano i nostri modelli, cornici e immaginario “materiale”. L’aria non è oggetto, o semplicemente (atmo)sfera, ma è sempre stato un *medium* in cui le culture si sono pensate co-involte e co-avvolte. Le cosmologie non-occidentali confermano come “it is through the interiority of this medium, and not across the earth’s exterior surface, that life is conducted” (2005, p.103). Ed in effetti, noi sentiamo attraverso questo medium (luce, vento, temperatura, acqua nelle sue forme molteplici) ma abbiamo anche navigato, coltivato, prodotto e abitato attraverso questo medium. In sintesi, tutte le comunità sono dei mondi sociali atmosferici. Con il 20° sec. noi pensiamo al contrario il mondo come terra separata dal cielo, in una dissociazione tra ciò che è razionale-materico e un campo irrazionale-volatile, che è anche una distanziamento nella nostra cosmologia implicita, tra atmosfera e biosfera. E così il nostro cielo è diventato il vuoto rispetto al pieno apparentemente stabile della materia, mentre la maggior parte delle culture ha sempre concepito l’ambiente atmosferico come un pieno e una delle più intense valorizzazioni culturali, oltre che fonte di risorse, acqua, trasporti, gestione dei rischi. Svuotato di significati sociali e

culturali, tradotto in uno spazio di conquista umano, e conferiti significati “poco seri” al cielo -aleatorio, volatile, irrazionale, esterno a noi-, abbiamo difficoltà a “prendere sul serio” ciò che arriva dall’alto, o all’opposto ci terrorizza perché invisibile e rimane nell’“insignificanza”.

Le culture, e ce ne siamo dimenticati, sono da sempre atmosferiche, dal momento che hanno costruito reti simboliche e pratiche, tutte culturali, per addomesticare, familiarizzare, relazionarsi al tempo che cambia. È proprio la relazione con l’aria, che rende significativi le dimensioni *terra terra*, compreso il senso di fiducia del luogo. Il tempo è la base quindi del senso della località, “il tempo atmosferico ha una relazione speciale con la località. A livello più elementare, il tempo è una caratteristica principale della località” (Hulme, 2012: 371).

“*L’atmosfera ha da sempre caratterizzato l’emblema del flusso vorticoso, dell’invisibile, dell’immateriale, del cangiante ma quindi anche della potenza, della vulnerabilità a cui si sottostà, del sacro e del divino non a caso.*”

Da qui la dimensione culturale delle questioni atmosferiche: toccano le nostre relazioni di fiducia, di appaesamento, di protezione o rischio con i luoghi che abitiamo.

Il clima inoltre non è il tempo: mentre il primo è una modellizzazione scientifica basata sempre più sul calcolo statistico di metadati, che quindi non incontriamo mai se non nelle traduzioni esperte, il tempo è la dimensione, è ciò che si sente e percepisce, in cui siamo avvolti, su cui si sono costruiti localmente i saperi locali e le istituzioni sociali, lo percepiamo nell’esperienza multisensoriale nei contesti locali.

Oggi, i saperi del tempo in molte culture convivono con saperi meteorologici, modelli e sistemi di interpretazioni non opposti ma non sempre coincidenti. I primi sono dipendenti dal contesto, profondamente locali, gli altri sono astratti e liberi dal contesto e non sempre percepibili nella loro dimensione locale. Come ha mostrato Hulme, le società intrattengono un “coinvolgimento”


multisensoriale con il tempo e la sua presa di distanza comporta anche una mancanza di parole, modelli culturali e cognitivi per definire questi cambiamenti. I saperi dell’aria sono costituiti da interazioni pratiche, da coinvolgimenti stagionali e di generazioni e con l’aspettativa conferita dalle abitudini del tempo attraverso l’esperienza (ad esempio i calendari agricoli e meteorologici). Accanto a ciò, i modelli di sapere popolare hanno conferito apparati simbolici a ciò che è più importante e strategico per la vita economica e sociale, l’acqua e la sua connessione con i cicli atmosferici. Ciò non per predire deterministicamente, ma per orientare in modo flessibile e strategico i lavori della terra, per ritualizzare i tempi sociali, ad esempio nei calendari agricoli o pastorali e per simbolizzare anche i rischi e la fragilità sempre implicite nella relazione atmosferica. Le culture dell’atmosfera hanno sempre costruito un sapere tecnico, economico, ma anche morale, trasformando la variabilità e mutevolezza atmosferica in una dimensione “familiare”, sociale piuttosto che aliena all’umano. Inoltre, il tempo è addomesticato, non dominato, nelle culture locali: un tentativo di dare “ordine” all’incertezza e imprevedibilità delle piogge, nel riconoscere le sentinelle atmosferiche, per anticipare e ri-orientare, le pratiche agricole. Le culture dell’aria son ciò che rendono le popolazioni solidali ai territori, mettono in risonanza, permettono di elaborare passaggi, lutti e generazioni, rivelano la dimensione di sentirsi protetti e significare le minacce, si confondono fino a coincidere continuamente con le dimensioni del tempo cronologico del vissuto e della memoria sociale. Proprio ciò che è più invisibile ed effimero è ciò che nella storia più ci denota e attraverso cui le culture si sono orientate nel mondo. «Climate –as it is imagined, studied and acted upon- needs to be understood, first and foremost, culturally» (Hulme, 2017: XIII) e ciò vale tanto più in un’epoca di crisi climatica. Proprio perché navighiamo in questo mare, che fornisce acqua e cicli del nostro abitare, abbiamo fondato i nostri saperi e saper fare proprio dentro, e attraverso, l’atmosfera con pratiche rituali, tempi sociali delle stagioni, memoria sociale ancorata agli eventi anche catastrofici o dell’abbondanza.

Ma l’idea culturale del clima ha stabilizzato o costruito come scontato e stabile ciò che non è mai stato, tanto meno ora.

L’atmosfera ha da sempre caratterizzato l’emblema del flusso vorticoso, dell’invisibile, dell’immateriale, del cangiante ma quindi anche della potenza, della vulnerabilità a cui si sottostà, del sacro e del divino non a caso. Nel surriscaldamento globale è proprio la difficoltà a render pensabile e socializzabile l’atmosfera che cambia, che mette in luce ciò che Ingold ha definito “il nostro perturbante materialismo” (2005): abbiamo fondato le nostre metafore per abitare il mondo su immagini materiche, misurabili, conquistabili e sfruttabili, idee di terraferma distaccata però dal cielo, reso indifferente e insignificante, in un’epoca in cui lo stesso cielo agisce prepotentemente. Se il rassicurante, il fondante del sapere scientifico o del senso comune è la dimensione materica e misurabile della vita, diventa ancora più perturbante accettare il fatto che il cambiamento avvenga dall’alto.

Conclusioni. L’esposizione al rischio

“*Out of sight, out of mind*” (“se non lo vedo, non c’è”) è un motto che ben condensa le dinamiche in cui siamo imbricati nella crisi climatica: complici inevitabile di inquinanti climalteranti, che rimangono però invisibili, incomprensibili, troppo complicati e delegati a saperi esperti, troppi diffusi in una dimensione diventata insignificante socialmente come l’atmosfera; e i cui effetti sono tanto immediati quanto protratti in un tempo profondo del futuro, avendo già cambiato il regime climatico per i prossimi secoli e millenni; ma allo stesso tempo, gli stessi gas climalteranti sono così concreti, terreni, habitus quotidiano, così intimi tanto da esserne volenti o nolenti complici nei nostri usi elettrici e forme di consumo, coincidenti con tanti valori accordati alla modernità. Oggi la CO₂ è il nuovo attante planetario, un nuovo attore così vicino a noi e invisibile assieme, tanto più che sta per aria con conseguenze meno immediate di altri inquinanti contro i quali le popolazioni locali si sono mobilitate. L’IPCC (2018) richiede «cambiamenti rapidi, di ampia portata e senza precedenti in ogni aspetto della società»,



riconoscendo qui la dimensione ampiamente sociale e culturale della crisi climatica; i media lanciano emergenze quotidiane sui cambiamenti del clima, proprio dove avevamo riposto gran parte del nostro senso di stabilità e di sicurezza. E siamo rimasti senza parole per capire il tempo, tanto più che dipende da un sistema planetario del clima, e non da sfere locali, proprio come i gas climalteranti non si trattengono nei confini nazionali. Per lo più visualizziamo la gravità dei cambiamenti climatici nel sud del mondo o comunque lontano da noi, non riuscendo a trovare azioni sociali e politiche ad una crisi che si pone come esistenziale. L'aspetto di invisibilità della dimensione distruttiva della CO₂, lo accomuna a tutti gli inquinanti ambientali

atmosferici come ben mostrano gli studi di Alliegro su rifiuti, roghi tossici e proteste sociali in Campania. I rifiuti, attorno a cui sono nate mobilitazioni e conflitti sociali in Campania, sono «generatori simbolici» (Alliegro, 2017), molto dinamici e slittanti, di pratiche e rappresentazioni pubbliche, come nelle proteste e nei comitati spontanei organizzati per mobilitare le comunità locali di fronte alle minacce dei roghi e dei loro rilasci pericolosi, in «processi di identizzazione che l'arrivo dei rifiuti sollecita» (*ibid.*, p. 146). La minaccia di termovalorizzatori o di roghi tossici riattiva una risocializzazione del territorio e del senso di comunità come agente. Ma ciò che emerge al contempo è quanto i rifiuti stessi agiscano come nuove forme metaboliche, diventando

degli «attanti pubblici», quindi socialmente agenti: «Considerati detriti del consumismo, reliquie del benessere, anonimi frammenti di storie individuali, i rifiuti indubbiamente sono oggetti perturbanti, esito di dinamiche di classificazione socio-culturale indissolubilmente connessi alle pratiche di vita» (*ibid.*, p. 158). Come mostra Beck, autore della nozione di “rischio” come variabile centrale delle società moderne. I gas climalteranti e i loro effetti sui sistemi climatici ridefiniscono la nozione stessa di rischio a livello planetario ma con impatti tutti locali; la “vita pubblica è satura della consapevolezza di un'emergenza globale che incombe” (2017, p. 39), un immaginario apocalittico premediatizzato dove “l'esperienza quotidiana è intrisa della logica dei

rischi globali” (120), connessi allo spaesamento e “nuovi paesaggi della diseguaglianza”, ad una ferita etica ed esistenziale, dove la stessa nozione di rischio gestito diventa sempre più centrale all'interno dell'economia e del business. Il cambiamento è cambiato nel nuovo regime climatico, nelle forme di interrelazioni e accelerazione tra società e ambiente, da qui la traslazione di Beck in metamorfosi connotata da tre dimensioni: una “metamorfosi categoriale”, dove le dimensioni di visioni del mondo (del futuro, della “natura”) sono in profondo cambiamento e la nozione di sviluppo infinito senza limiti è in profonda crisi; una “metamorfosi istituzionale”, dove istituzioni preposte “gestiscono” il cambiamento, ma inevitabilmente falliscono dal momento

“... la società del rischio non è la società della catastrofe: è la previsione della catastrofe che agisce come potente forza d'immaginazione, motivazione e mobilitazione.”

.....

che non modificano i paradigmi di base (della crescita, di una natura a disposizione, etc.); in ultimo, una metamorfosi “politico-normativa”, dell’immaginazione e della politica, di fronte alla CO₂ come “male comune”, proprio perché accomuna tanti stati nazionali e popolazioni in una distribuzione di “mali” le cui connessioni sono spesso difficili da cogliere a livello locale per la vertigine di scale e connessioni. Ma la “società del rischio non è la società della catastrofe”: è la previsione della catastrofe che agisce come potente forza d’immaginazione, motivazione e mobilitazione” (*ibid.*, p.75).

Allo stesso tempo, l’esposizione al rischio dei cambiamenti climatici diventa un’intersezione, un amplificatore e nuovo indicatore delle definizioni di classe: la “classe di rischio”, “paesi a rischio”, “zone di rischio” per eventi estremi, innalzamento del mare sulle coste, contesti franosi, aumento della siccità, ad esempio, sono ciò che iniziano a definire sempre più le forme di esclusione e di emarginazione, in un contesto dove “tanto più la produzione e distribuzione dei rischi deriva dall’interconnessione globale, tanto più l’invisibilità di quei rischi risulta naturale” (*ibid.*, p.104). E Beck pone l’accento proprio sull’invisibilità e appropriazione del controllo del rischio al centro oggi del nuovo regime climatico: “Finché il cittadino non ha i mezzi per rendere visibile una minaccia invisibile alla propria vita, tutto il potere di definizione dei rischi globali risiede nelle mani delle istituzioni” (*ibid.*, p.104). Centrale diventa il “potere di definizione” di rischi impercettibili, invisibili, e la capacità di riconoscimento di fronte al rischio da parte delle comunità locali: “Una cosa è rendersi conto di non sapere, un’altra è convivere con rischi ignoti e invisibili” (*ibid.*, p.110).

• Riferimenti bibliografici

Alliegro, E. 2017, *Simboli e processi di simbolizzazione. La “Terra dei Fuochi” in Campania* in «Etno-antropologia», 5 (2), pp. 175-240.

Beck, U. 2017, *La metamorfosi del mondo*, Torino, Laterza.

Crate, S.A., Nuttal, M. 2009, *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.

Descola, P. 2013, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Milano, Booktime.

Ghosh A. 2016, *The great derangement. Climate and the unthinkable*, New York, University of Chicago Press.

Hulme M. 2017, *Weathered. Cultures of climate*, London, Sage.

Ingold, T., 2005, *The eye of the storm: visual perception and the weather*, «Visual Studies», Vol. 20, n. 2, pp. 97-104.

Ingold I. 2010, *Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol.16, n.1, pp. 121-139.

Ingold, I. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London 2000, p. 210.

IPCC, 2018, Intergovernmental panel on Climate Change, *Special Report on Global Warming*, <https://www.ipcc.ch/sr15/>

Lorius, C., Carpentier, L., 2010, *Voyage dans l’antropocene. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Paris, Actes Sud.

Mc Neill, J.R., Engelke, P., 2018, *La grande accelerazione. La storia ambientale dell’Antropocene dopo il 1945*, Torino, Einaudi.

Sahlins, 2010, *Un grosso sbaglio. L’idea occidentale di natura umana, elèu-thera*, Milano, 2010.

Serres, M., 2009, *Tempo di crisi*, Torino, Bollati Boringhieri.

Sloterdijk P., 2004, *Sfere III Schiume*, Milano, Raffaello Cortina.

Strauss S., Orlove B. 2003, *Weather, climate, culture*, New York, Berg.

Szerszynski B., *Reading and Writing the Weather Climate Technics and the Moment of Responsibility*, «Theory, Culture & Society», 27 (2-3), 2010, pp. 9-30.

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

Vegetti, M., 2017, *L’invenzione del globo. Spazio, potere e comunicazione nell’epoca dell’aria*, Torino, Einaudi.

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