

# Im@go

journal of social  
imaginary  
studies

## **Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'Immaginario**

**giugno 2015, anno IV – n. 5**

“Immaginario *bio*”

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

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali

via T. Cannizzaro, 278

98122 Messina

[www.imagojournal.it](http://www.imagojournal.it) - [rivistaimago@gmail.com](mailto:rivistaimago@gmail.com)

### **Direzione**

Pier Luca Marzo

Milena Meo

### **Direttore responsabile**

Manuela Modica

### **Editor**

Carmen Fasolo

### **Comitato Redazione**

Antonio Tramontana (coordinatore)

Mariavita Cambria

Giovanni La Fauci

Fabio Mostaccio

Monica Musolino

Ivana Parisi

Pier Paolo Zampieri

### **Comitato scientifico**

Luisa Bonesio (Università degli Studi di Pavia), Fulvio Carmagnola (Università degli Studi di Milano - Bicocca), Antonella Cammarota (Università degli Studi di Messina), Vanni Codeluppi (Università di Modena e Reggio Emilia), Ubaldo Fadini (Università di Firenze), Kenneth Frampton (Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University), Bruno Gulli (Long Island University of New York), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Serge Latouche (Université Paris-Sud), Michel Maffesoli (Université Paris V), Tonino Perna (Università degli Studi di Messina), Mario Perniola (Università di Roma Tor Vergata), Luigi Prestinenza Puglisi (Università di Roma La Sapienza), Caterina Resta (Università degli Studi di Messina), Ambrogio Santambrogio (Università degli Studi di Perugia), Antonio Scurati (Libera Università di Lingue e Comunicazione), Dario Tomasello (Università degli Studi di Messina), Jean Jacques Wunenburger (Université Jean Moulin Lyon).

### **Editore**

Mimesis Edizioni

via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) - Italy

tel/fax +39 02 89403935

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) - [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Sede legale della società

MIM Edizioni Srl Via Chiamparis, 94

33013 Gemona del Friuli (UD)

[info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

fax +39 0432 983175

ISSN 2281-8138

*Impaginazione e grafica a cura di Carmen Fasolo*

*Copertina a cura di Giovanni La Fauci*

*The Four Seasons in one Head, Giuseppe Arcimboldo (c. 1590)*

## Sommario

### Editoriale

a cura della Redazione .....4

### Tema (a cura di Silvia Barberani e Luisa Bonesio)

*Immaginario "bio"* di Silvia Barberani e Luisa Bonesio .....5

*La ricchezza del bio: pratiche e immaginari in una rete di eccellenza vitivinicola nel Chianti classico (Toscana)* di Michele Badii ..... 11

*Immaginari di natura. Mangiare e coltivare cibo baladì (locale) nel Territori Palestinesi* di Mauro Van Aken ..... 39

*14 modelli per la progettazione biofilica. Migliorare la salute e il benessere nell'ambiente antropico* di William Browning, Catherine Ryan, Joseph Clancy ..... 66

### Fuori margini

*Beyond Death's Dream Kingdom: modernity and the psychoanalytic Social Imaginary* di Neil Turnbull ..... 89

### Recensioni (a cura di Ivana Parisi)

*In posa. Abu Ghraib 10 anni dopo* di Pierandrea Amato a cura di Simone Di Blasi ..... 133

*La vita delle immagini* di Jean Jacques Wunenburger a cura di Giovanni D. Locicero ..... 137

*Viktoria Modesta. Prototype* di Ivana Parisi ..... 141

## Editoriale

a cura della Redazione

**I**l Tema del numero 5 di Im@go, “L’idea bio tra immaginario e reinvenzione di pratiche sociali”, è affidato alle abili mani di Maria Luisa Bonesio e Silvia Barberani che ne illustrano il contenuto nell’introduzione al numero.

La sezione **Fuori margini** contiene il contributo di Neil Turnbull che ci offre una complessa riflessione sugli intrecci tra psicanalisi e immaginario.

Lo spazio riservato alle **Recensioni** suggerisce un variegato affresco di letture e visioni che vanno dalla clip “Prototype” di Viktoria Modesta, al volume “La rivolta” di Pierandrea Amato, passando attraverso un classico dell’immaginario “La vita delle immagini” di Jean Jacques Wunenburger.

In chiusura, ci preme sottolineare che siamo particolarmente contenti di ospitare il contributo del Prof. Turnbull che curerà con Pier Luca Marzo il prossimo numero dal titolo “Technology and/as Social Imaginary”.



Anno IV - n. 5



## Introduzione al Tema: immaginario “bio”

Silvia Barberani e Luisa Bonesio

**I** contributi relativi al versante alimentare sono rappresentati dagli articoli di Mauro Van Aken e Michela Badii che esplorano le declinazioni dell’immaginario *bio* in due differenti contesti sociali e culturali: i Territori Occupati palestinesi e l’area del “Chianti classico” (Toscana). La metodologia etnografica e la prospettiva “dal basso” che accomuna i due testi, consentono di decodificare le complesse interazioni tra le politiche globali, gli immaginari e i vissuti degli attori sociali e di analizzare le peculiarità delle loro riconfigurazioni a livello locale, rivelando il potere intrinseco agli immaginari di ridefinire la realtà e di tradursi, in questi casi specifici, in azioni in grado di restituire al cibo il suo valore politico ed identitario.

L’articolo di Van Aken analizza le ricadute politiche, sociali e culturali della disgiunzione epocale tra produttori, consumatori, territori e sistemi culturali che affetta il Nord come il Sud del mondo (van derPloeg, 2008), nella Cisgiordania occupata, in cui differenti ideologie agrarie e immaginari contesi relativi al cibo, che affondano le radici negli anni ’20 del secolo scorso, si inscrivono nell’asimmetrica interdipendenza politica ed economica tra israeliani e palestinesi. L’autore mostra come intorno all’odierna coltivazione di cibo “naturale” (*baladii*) e alle diverse rappresentazioni della figura del contadino (*fellah*) si sedimentino differenti idee di natura, ambiente, sostenibilità. Il testo ricostruisce il passaggio dai processi di riconoscimento dell’altro e di mimesi culturale che, seppure non esenti da pregiudizi etnocentrici, avevano caratterizzato il primo incontro tra pionieri sionisti e palestinesi, alle politiche rurali offensive degli israeliani finalizzate all’introduzione dell’agricoltura intensiva e capitalista e alle conseguenti strategie di difesa messe in atto dai palestinesi per frenare l’espropriazione della terra e delle risorse. Questi eventi hanno contribuito alla diffusione di due differenti immaginari relativi al *fellah*, prodotti da processi antitetici e



Anno IV - n. 5

correlati: da un lato, l'idealizzazione mitica di questa figura e la sua trasformazione in simbolo nazionale e nazionalista – in quanto icona della lotta d'indipendenza e della difesa della propria terra –; dall'altro, la rimozione del *fellah* da parte delle politiche nazionaliste israeliane, proprio in virtù della sua resilienza e del suo radicamento alla terra. Attraverso la ricerca etnografica condotta da Van Aken a Battir (Cisgiordania), in alcuni appezzamenti agricoli (*habbala*), “luoghi d'intimità culturale”, fondamentali per il sostentamento della famiglia estesa e per la riproduzione del cibo *baladii*, il *fellah* è sottratto alla sua odierna condizione d'invisibilità e alla de-valorizzazione di cui è fatto oggetto da parte delle narrative dominanti e dell'anelito delle nuove generazioni verso la modernità. È infatti nello spazio circoscritto degli orti e di questi piccoli appezzamenti che, come ci mostra Van Aken, i *fellahin* si riappropriano delle conoscenze empiriche tradizionali, riproducono i saperi incorporati, mettono in atto forme di co-produzione tra uomo e ambiente finalizzate alla preservazione della fertilità del suolo e all'autonomia dei mezzi di produzione e ripristinano forme di relazionalità incentrate sulla cooperazione e sulla condivisione. Le *habbala* possono dunque essere lette come contro-narrative alle politiche di occupazione del territorio e come testi che veicolano discorsi locali intorno al cibo, alle idee di purezza e libertà, sedimentate intorno alla categoria di località, in cui la dimensione dell'artigianalità si interseca con quella di naturalità, generando l'equivalenza tra cibo naturale, locale e quello prodotto con le proprie mani. Questo processo di naturalizzazione del locale si articola attraverso una serie di opposizioni: locale/esogeno, naturale/artificiale, puro/impuro, pulito/sporco, cibo *baladii*/cibo dell'agro-business israeliano. Queste categorie, diffuse nelle retoriche locali, definiscono il perimetro immaginativo all'interno del quale i *fellahin*, proprio come nello spazio materiale dei loro orti, tentano di riappropriarsi della valenza simbolica, politica ed identitaria del cibo.

L'articolo di Badii esplora le pratiche e gli immaginari che caratterizzano gli stili di produzione *bio* nell'area vitivinicola del Chianti classico. Qui l'espressione *bio* restituisce la varietà di stili produttivi eterogenei, accomu-



nati dall'imperativo dell'abbandono dei pesticidi in vigna e della riduzione delle sostanze chimiche in cantina, che si configurano come forme di produzione altamente istituzionalizzate, lontane dal carattere contestatorio del modo di produzione standardizzato e dell'omologazione gustativa propri della produzione vinicola convenzionale che aveva caratterizzato le prime conversioni al *bio* avvenute negli anni '90. Come evidenzia l'autrice, gli odierni stili *bio*, nelle loro differenti declinazioni, attraverso l'inedita associazione di pratiche sostitutive – conoscenze empiriche e forme di ri-socializzazione dello spazio produttivo – e innovazioni tecnologiche – macchinari, centraline meteo, ricorso alla consulenza di agronomi – contribuiscono a ridefinire i parametri qualitativi e gustativi rispetto ai tradizionali dispositivi territoriali così come la relazione tra uomo e risorse. La ricerca etnografica condotta da Badii tra alcuni vitivinicoltori neo-rurali attesta la valenza politica ed identitaria delle pratiche bio, utilizzate come mezzo di rivendicazione politica territoriale per ridefinire i valori che costituiscono il prestigio del prodotto. Questi intenti si concretizzano nel processo di ri-significazione della categoria di qualità, declinata in termini sempre più individualistici, nella quale confluiscono la riqualificazione del lavoro manuale e delle conoscenze alternative, sia in vigna che in cantina, che sostituiscono gli interventi umani e meccanici che caratterizzano la produzione vinicola convenzionale; l'evocazione della tradizione e del territorio come artifici retorici finalizzati alla naturalizzazione dell'economia vino; l'utilizzo di vitigni autoctoni che, unitamente alle modalità di cura delle viti e ai metodi di vinificazione, contribuiscono a definire la peculiarità della materia prima. I valori veicolati da queste pratiche, sussunti nella categoria di naturalità, sono incorporati nel prodotto stesso, definendone la qualità intesa come singolarità. L'autrice evidenzia poi come negli odierni stili *bio*, l'adozione di attività sostitutive che, unitamente agli strumenti tecnologici, consentono ai vitivinicoltori *bio* di gestire i rischi derivati dall'abbandono delle certezze della produzione convenzionale, rappresentino processi di ri-appropriazione e di ri-adattamento di saperi tecnici e di conoscenze empiriche in uno spazio che si mantiene invariato,



monoculturale, in un paesaggio segnato dalle configurazioni produttiviste e moderniste e nel costante confronto con i codici attuali della sostenibilità. Non si tratta dunque di un processo di recupero della tradizione: a differenza che in passato, il governo dei fattori ambientali non è infatti affidato alle conoscenze empiriche dei contadini, ma è delegato a strumenti tecnologici e ai saperi esterni di esperti. Questi processi contribuiscono a veicolare immaginari inediti della natura e dello spazio agricolo: l'adozione di capitali tecnologici, il ricorso a recinzioni elettriche in vigna, l'utilizzo di botti usate, orci di terracotta, cemento e acciaio smaltato in cantina, la suddivisione del lavoro agricolo in personale specializzato e manodopera esecutiva rinviano l'immagine di una natura a disposizione della tecnologia e fanno della vigna, della cantina e della vendemmia degli spazi razionali lontani dalla promiscuità della vita contadina.

I due contributi mostrano come, nello spazio apparentemente disordinato degli orti dei Territori palestinesi, così come nello spazio razionale delle vigne e delle cantine toscane, siano in atto processi non del tutto dissimili, in cui gli attori sociali, *fellahin* o vitivinicoltori bio, mettono in atto processi di ri-appropriazione e di ri-adattamento di saperi e conoscenze empiriche che rappresentano forme di resistenza o contro-narrative ai metodi di produzione dominanti, veicolando immaginari diversificati relativi alla natura, all'ambiente, alla sostenibilità in cui il cibo riacquista il suo valore simbolico.

Il contributo relativo al versante bioarchitettoneo e biourbanistico è un testo tratto dal periodico statunitense "Terrapin. Bright Green", che fornisce una perspicua esemplificazione dell'approccio biofilico alla progettazione di edifici e di ambienti, basato sui postulati di Christopher Alexander e di altri studiosi che hanno lavorato all'implementazione dell'interscambio teorico e progettuale tra architettura e neuroscienze. Nel testo presentato non compare una problematizzazione di tipo "territorialista", né la discussione di strategie e approcci possibili all'ampia e cruciale questione della rigenerazione dei tessuti urbani – su cui si concentrano molte pratiche di riflessione e progetto in Italia e in Europa, né compare una rifles-





sione sulla complessità dei paesaggi culturali esistenti, ma l'attenzione si concentra in senso interdisciplinare sui principi classici della buona forma, della proporzione, del ritmo che la natura possiede nelle sue manifestazioni e l'allestimento umano dello spazio, soprattutto nella costruzione degli edifici e nella valorizzazione di determinate tipologie paesaggistiche, deve ricostituire allo scopo di favorire equilibrio, salute, benessere. Il catalogo di modelli discusso nell'articolo, in cui le forme corrispondono e propiziano specifici effetti psicologici, equilibratori, rigeneranti e risanatori, si basa sull'assunto di una consustanzialità di essere umano e natura, che non può venire cancellata da fattori storici e culturali, quanto piuttosto distorta e negata con gravi effetti di patologizzazione (individuale, sociale, planetaria). In effetti, tutte le culture (fin dalla preistoria) precedenti l'epoca industriale o in essa le espressioni di contestazione come lo stile floreale, si sono mostrate ben consapevoli della co-appartenza dell'umano a ritmi, forme e sistemi del mondo naturale e cosmico, costruendo spazi che restituiscono nelle proprie forme la consapevolezza e il significato dello "stare al mondo" come espressione della connessione profonda che lega tutte le manifestazioni dell'essere, di cui l'umano è parte.

Il testo costituisce un'esemplificazione significativa dell'approccio biofilico in architettura, del suo posizionamento "scientifico", dunque di una certa sua astrattezza nella quale le intuizioni profonde degli approcci metafisici antichi sono sostituiti dall'ideale di oggettività delle neuroscienze contemporanee; in questa ottica non è interrogato come elemento cruciale del cambiamento di progetto e degli stili di vita il ruolo delle comunità e dei cittadini al centro della riflessione e delle pratiche di cambiamento in senso bio (e più in generale di sostenibilità, equità e ben-essere, ben-vivere) che si trovano tematizzati e analizzati nell'approccio territorialista ([www.societadeiterritorialisti.it](http://www.societadeiterritorialisti.it)). La *autosufficienza* e l'*universalità* di questo modello interpretativo, che talora sembra prefigurare le attuali forme di estetizzazione risarcitoria ma anche uniformante del paesaggio, trovando le loro basi in una presunta immutabilità dei modelli e delle buone forme costruite che li rispecchiano, non affrontano nemmeno il tema, cruciale e complesso, ben



presente in ambito europeo, della culturalità delle forme paesaggistiche e dei contesti di vita, né della complessa opera di interpretazione e mediazione (cfr. A. Berque, F. Jullien, D. Lowenthal, etc.) che avviene tra natura e sguardo culturale in forme storicamente diverse di cui anche l'immaginario *bio* è un'espressione.



# La ricchezza del *bio*: pratiche e immaginari in una rete di eccellenza vitivinicola nel Chianti classico (Toscana)

Michela Badii\*

## Abstract

Il saggio si propone di esplorare le pratiche e gli immaginari che animano gli stili di produzione *bio*, in un'area vitivinicola cosiddetta di "eccellenza", nel Chianti classico, in Toscana. L'etnografia mette in luce come le scelte *bio* attivino innovazioni agro-ecologiche e forme di socializzazione della natura, espresse nei saperi empirici e nelle rappresentazioni. Tali scelte ridefiniscono le relazioni tra uomo e risorse, i parametri qualitativi e, in ultima istanza, gustativi, rispetto ai tradizionali dispositivi territoriali di valorizzazione vitivinicola, che nel tempo ne hanno definito il prestigio qualitativo.

vitivinocoltura | biologico | economia di eccellenza | immaginari | pratiche | sostenibilità.

## Introduzione

Gli stili produttivi *bio*, per quanto caratterizzati da posture, più o meno edulcorate, etico-morali e di contestazione politico-militante (Lamine, 2008), appaiono oramai, sul piano economico, come forme di produzione istituzionalizzate (Pratt, 2009) dotate di una «razionalità» imprenditoriale (Garcia-Parpet, 2014) pari alle produzioni di carattere convenzionale. Un processo di istituzionalizzazione favorito dal consolidarsi di paradigmi ecologisti (Lanternari, 2003) che dagli anni Novanta si sono progressivamente fatti largo nel mercato (Pestre, 2014). Le politiche globali hanno infatti favorito una iper-produzione di norme che legittimano opzioni produttive *sostenibili*, supportate anche dal diffondersi di immaginari e di stili

---

\* Michela Badii è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, nell'ambito del progetto Laboratorio Expo-Fondazione Giangiacomo Feltrinelli. È autrice di vari saggi su temi di antropologia dell'alimentazione e di due volumi (*Processi di patrimonializzazione e politiche del cibo. Un'etnografia nella Toscana contemporanea*, Morlacchi Editore, 2012; *Cibo in festa fra tradizione e trasformazioni. Pratiche e rappresentazioni alimentari in un contesto mezzadrile*, FrancoAngeli, 2010).



di vita critico-riflessivi (Lamine, 2008), rispetto ai modi di produzione del cibo *mainstream*. Per la diversificazione con cui le realtà *bio* si presentano, si rende ancor più necessario un lavoro etnografico (multi)situato, capace di decodificare le relazioni tra politiche globali dall'alto, immaginari, e le specificità che esse assumono nei contesti, rispetto alla vita sociale degli oggetti in analisi, in questo caso la vitivinicoltura cosiddetta di *eccellenza*.

L'espressione *bio* è qui impiegata per restituire quella densità di interpretazioni produttive con cui gli stili di vitivinicoltura biologica vengono applicati, non riducibili pertanto al solo perimetro delle normative espresse dal disciplinare (Teil, 2009, p. 431). Per quanto il minimo comune denominatore di tali stili sia il dichiarato abbandono dell'uso dei pesticidi nel vigneto, sostituiti da nuove pratiche agronomiche, e una riduzione delle sostanze chimiche in cantina (solfiti), le numerose variabili, connesse appunto alle scelte agronomiche, enologiche e morali, superano in complessità la normativa europea stessa, tanto che i produttori più *engagés* ritengono ancora troppo ampie le tipologie di trattamenti consentiti e i relativi dosaggi. La *rete* di attori presa in esame – vitivinicoltori neorurali, un consulente agronomo, attori istituzionali a vari livelli (consorzio locale, politiche regionali e europee connesse alla promozione degli stili) nel Chianti Classico, in Toscana – sarà qui considerata come spazio rizomatico di alleanze, *di* comunità, di valori e di pratiche, che danno forma localmente ad una delle declinazioni del *governo* della sostenibilità, il biologico appunto, co-prodotto da vari registri di autorità, di saperi, tecnologie, attori istituzionali e privati.

Che non vi sia niente di *naturale* nei processi di trasformazione dei prodotti agro-alimentari, ivi comprese le produzioni vitivinicole, è una constatazione che oramai appare quantomeno scontata e condivisa nelle scienze sociali (Black, 2013; Goodman, 1991; Marrone, 2011; Ulin, 2013), soprattutto riguardo a quelle produzioni che, come il vino appunto, subiscono processi di trasformazione in cui l'artificio – inteso, ai minimi termini, come atto di manipolazione della materia prima mediante strumenti di trasformazione o agenti esterni – è connaturato alla fabbricazione dello

stesso (Stanziani, 2005). L'ascesa commerciale del vino come prodotto del territorio è legata in buona parte anche alle conoscenze scientifiche (agronomiche e enologiche) che nell'ultimo secolo ne hanno migliorato la tenuta (Stanziani, 2005), consentendo dunque lo sviluppo commerciale di uno stile di produzione cosiddetto *da invecchiamento*, che si è differenziato sempre più dal prodotto d'uso quotidiano.

Le tendenze *biologiche* sono per certi aspetti figlie di questo capitale di conoscenze scientifico-empiriche, le stesse che paradossalmente consentono oggi di de-potenziare quelle strategie di manipolazione, spesso demandate alla chimica o ai processi industriali (Stanziani, 2005). Meritano allora un'esplorazione critica quegli stili che, come il biologico, riposizionano gli attori nel processo di produzione, includendo nel valore stesso del prodotto un'idea di maggiore *naturalità*, che viene identificata nella sostituzione degli interventi chimici, e in parte meccanici, con quelli umani, sotto forma di lavoro manuale e di conoscenze alternative nella cura del vigneto e nelle operazioni di cantina, che in seguito vedremo. L'applicazione di queste diverse competenze comporta, tuttavia, per l'agricoltore contemporaneo una ridefinizione del proprio agire in relazione alla risorsa. Una delle preoccupazioni centrali dei produttori *bio* è proprio quella di riuscire a integrare innovazioni e saperi alternativi capaci di ridurre il rischio derivante dall'abbandono della "chimica". Diviene dunque interessante osservare quali pratiche 'sostitutive' adottino i produttori nel passare ad un modello di agricoltura in cui, se da un lato si riqualifica l'intervento dell'uomo, dall'altra si abbandonano quelle "tutele" che garantiscono una resa produttiva.

Se per i consumatori l'immaginario della territorialità è uno sfondo "iconico" su cui si orientano un certo tipo di scelte di consumo, per il produttore, tale immaginario, si traduce in un set complesso di pratiche e discorsi che vengono rinegoziati al crocevia tra i livelli politico, retorici e tecnologici. Non è un caso se l'idea di *terroir*, intesa come quell'insieme di caratteristiche pedologiche e antropiche di un territorio, che l'agricoltore trasferisce, attraverso saperi e conoscenze, nel prodotto (Bérard-Marche-





nay, 2004), ritorna con forza nel *bio*, e proprio in un momento in cui il mercato globale del vino ha finito per valorizzare canoni sensoriali standardizzati, mediante una classe di esperti (Chauvin, 2010), a svantaggio dell'emergere della qualità del lavoro agricolo sotteso alla fabbricazione del prodotto.

In questo quadro si situano interessanti interstizi di senso correlati al contesto in questione: un *bio* contraddistinto da una capacità di intercettare innovazioni tecnologiche che fanno dell'evocazione della tradizione e del *territorio* (inteso appunto come *terroir*) spesso solo un *éscamotage* retorico, che tende a naturalizzare l'economia vino, presentandola cioè come una risorsa spontanea, anziché come il risultato di dinamiche di potere e di processi socio-culturali, mediante i quali tale economia di eccellenza si è affermata, e si modella, localmente. In questi contesti, in cui la produzione vitivinicola ha egemonizzato le aree rurali, i processi di lavoro sono divenuti sempre più opachi, sino a enfatizzare esclusivamente il prodotto stesso come risultato, ancora una volta, naturalizzato. Come sostiene Robert Ulin, questo rischio è maggiore per quelle produzioni che, come il vino, sono «feticizzate», ovvero associate a valori estetici e di mercato che lasciano in ombra i modi della produzione e del consumo (2013, pp. 70-71). Il tessuto sociale che compone i vari passaggi produttivi tende infatti a non comparire nella rappresentazione del prodotto, dove invece si tende ad esaltare la figure del proprietario<sup>2</sup> (il vignaiolo nelle aziende medio-piccole, o il casato, in una sorta di discendenza ideale che fa del vino un bene di famiglia).

Si presentano dunque due ordini di problematiche che il saggio intende esplorare, la prima in parte già annunciata sopra, riguarda l'*agency* degli attori *bio*: quali significati assumono contestualmente gli stili *bio*, e mediante quali pratiche gli attori esperiscono tale categoria, rispetto ai codici globali? Come osservano Genevieve Teil e S. Barrey (2009), nella loro ricerca nelle

---

<sup>2</sup> Esiste invece un complesso tessuto di manodopera salariata, fissa e stagionale (operatori semplici, cantinieri, etc.), costituita principalmente da immigrati stranieri e in misura minore da locali, aspetto questo che ci si propone di indagare in un'altra sede.



regioni Languedoc-Roussillon e nei Pays de la Loire, su come le pratiche vitivinicole *bio* ridefiniscono i parametri del gusto, due livelli di qualificazione del prodotto si impongono: uno che ne attesti la qualità gustativa e l'altro che ne comprovi la sua qualità ambientale. Diviene dunque interessante comprendere quali produttori «arrivino a valorizzare, e in quale modo, la qualità ambientale (e gustativa, *nda*) dei loro prodotti» (2009, p. 428). La seconda, di carattere politico-identitario, concerne le trasformazioni che le nuove politiche della sostenibilità – tra cui la creazione del *label* europeo vino biologico – inducono nei territori, rispetto ai tradizionali dispositivi di valorizzazione del prodotto – norme e classificazioni gestite dai marchi consociativi.

Alle indicazioni geografiche di origine (Docg, Igt, Riserva), regolate dai disciplinari, si stanno sovrapponendo le nuove certificazioni *bio*, che amplificano il ventaglio delle opzioni valoriali – tecnico-gustative – e degli immaginari che (ri)definiscono la *qualità*. Maria France Garcia-Parpet mostra chiaramente, nella sua ricerca etnografica sulle forme di militanza dei viticoltori biologici e biodinamici in Francia, come impegno politico e razionalità economica co-esistano nelle scelte di conduzione *bio*: «che tengono insieme il vecchio e il nuovo mondo delle valorizzazioni» (Garcia-Parpet, 2014, p. 74).

Questi processi rendono sempre più sgranata la categoria della *qualità*, che da un presupposto di valore condiviso, almeno localmente, sta virando verso una frammentazione quasi individualizzata dei modi di intenderla. Lucien Karpik propone di sostituire *qualità* con «singolarità» (2007, p. 38) per quei beni, come il vino appunto, dipendenti da dispositivi di giudizio incerti, fluidi. Un'incertezza accentuata dal fatto che le pratiche *bio* si attestano al confine tra istituzionalizzazione e marginalità, ricorrendo, come vedremo, a dispositivi di validazione alternativi ai marchi territoriali.

In questa prospettiva, l'espressione «la ricchezza del biologico», impiegata nel titolo, intende richiamare a una riflessione su come tali stili si affermino sul doppio filo delle retoriche e dell'immaginario, di valori etico-morali condivisi, e della razionalità tecnologica, connessa alle spe-



cificità del tessuto socio-produttivo locale. Tutti questi livelli consentono in ultima istanza di comprendere i significati che assume il *bio* nel terreno studiato. L'area in esame si distingue per la vocazione dei suoli e per un consolidato indotto turistico internazionale, e dunque per delle condizioni ottimali allo sviluppo imprenditoriale delle attività vitivinicole, accessibili, per gli alti costi dei terreni, a soggetti in possesso di ingenti capitali, riversati nell'acquisto non solo delle proprietà ma anche dei mezzi tecnologici per l'ammodernamento ambientale e agricolo. Questa caratteristica è centrale ai fini dell'inquadramento analitico sulle configurazioni che il *bio* assume *in loco*, poiché tali assetti consentono di leggere le pratiche *bio* come strumento di rivendicazione politica territoriale, che i produttori impugnano al fine di ridefinire i valori e le classificazioni che costruiscono il prestigio del prodotto, rispetto a una domanda straniera che associa il prodotto d'élite all'idea di *territorio*, quest'ultimo inteso come espressione di maggiore *naturalità* (Marrone, 2011; Lamine, 2008). Una forma di *contestazione* ad accesso limitato: che si realizza cioè attraverso la capacità di ricapitalizzare forme di conoscenze e di ri-socializzazione dello spazio produttivo, mediante l'acquisizione di saperi e di tecnologie innovative, capaci di garantire il governo del *rischio* proveniente dalla natura, ovvero dalla trasformazione dei modi di "gestire" la risorsa.



*L'invenzione del "Chianti": processi storico-sociali di costruzione del prodotto*

Anche l'occhio più inesperto non farà fatica girovagando nelle colline del Chianti Classico a intuire che quell'ordinato paesaggio monoculturale di vigneti che affettano le colline è un paesaggio della moderna viti(vini) cultura. Un risultato estetico frutto della recente economia mondiale del vino, plasmato, nel corso degli ultimi cinquant'anni, da politiche europee, tendenze agronomiche e concentrazione di capitali fondiari (Ciuffoletti, 2000; 2009; Pazzagli, 1988).

"Nel territorio del Chianti è proibito produrre Chianti". È una precisazione che ritorna costantemente tra i produttori di vino *bio* del Chianti Classico, a sottolineare non solo che il chianti geografico e quello

enologico non sono la stessa cosa, ma anche una distinzione qualitativa tra l'area che ne porta il nome, il Chianti appunto, demarcata da un disciplinare autonomo e più restrittivo, ed il marchio Chianti, che invece viene applicato grosso modo in buona parte delle realtà vitivinicole toscane<sup>3</sup>, mediante un sistema di sottozone regolate da disciplinari meno rigidi.

In quest'area – cosiddetta di eccellenza, convalidata cioè da dispositivi simbolici che nel tempo nel hanno definito il plus-valore economico – le pratiche *bio* divengono, per gli attori, strumento di ri-affermazione politico-identitaria della qualità del prodotto, e di rinegoziazione delle classificazioni tradizionali espresse dalle indicazioni geografiche territoriali (DOCG, Riserva) regolate dal consorzio. Questo processo mobilita innovazioni di pratiche e immaginari che saranno letti nei loro effetti sul tessuto socio-produttivo e allo specchio dei processi storico-culturali che hanno contribuito alla costruzione del prestigio di questo territorio enologico.

Più o meno lo stesso processo che portò un gruppo di trentatré proprietari terrieri residenti nell'area del Chianti, quello geografico appunto, ad ottenere nel 1932 un primo riconoscimento qualitativo: una sorta di indicazione geografica ante-litteram (l'attributo *classico* appunto) che riconosceva ai quattro comuni storici, senesi e fiorentini (Radda, Gaiole, Castellina e Greve in Chianti): «da territorialità, l'origine e la primogenitura del prodotto<sup>4</sup>» rispetto appunto al marchio generico. Solo in seguito, nel 1967, arriverà la prima Doc<sup>5</sup>, e la Docg<sup>6</sup> nel 1984, perfezionata come disciplinare autonomo *Chianti Classico* nel 1996.

Una notorietà, quella del Chianti, in parte essenzializzata nell'immagine del fiasco impagliato, emblema tuttavia di una fase storica della viticoltura

<sup>3</sup> Oltre al Chianti Classico, dotato di un disciplinare a parte, sette sottozone in Toscana si fregiano del marchio Chianti: Colli fiorentini, Colli senesi, Colli aretini, Colline pisane, Rufina, Montalbano, Montespertoli.

<sup>4</sup> <http://www.chianticlassico.com/consorzio/storia/>

<sup>5</sup> Denominazione di Origine Controllata. Il primo vino a ottenere la certificazione DOC, in Italia, fu la Vernaccia di San Gimignano nel 1966.

<sup>6</sup> Denominazione di Origine Controllata e Garantita. È regolata da un disciplinare più restrittivo rispetto alla Doc. Il grado superiore è la *Riserva* e, di recente introduzione, la *Gran Selezione*, per le quali vigono regolamenti ancor più severi.



locale votata negli anni Settanta-Ottanta a un tipo di produzione industriale, quantitativa e di consumo quotidiano, diffusa sia nel consumo familiare che in quello della ristorazione turistica o “popolare” (osterie, vinerie, etc.). Con la caduta della mezzadria, nuovi investitori (banche, multinazionali, borghesie urbane) rilevano coloniche, castelli e fattorie appartenute alle vecchie aristocrazie terriere, cosa che si ripete anche in aree attigue vocate per la viticoltura, e oggetto di interesse per investitori stranieri, come documenta l’etnografia di Jeff Pratt nell’area rurale di Montalcino (1994). Le nuove aziende si indirizzano verso la specializzazione monoculturale, distruggendo il vecchio sistema dei terrazzamenti policulturali, orientati orizzontalmente, in cui le viti erano consociate (o maritate) (Ciuffoletti, 2000, pp. 132-133) alle colture arboree, e dando dunque un diverso assetto alle colline (dette a rittochino; Sereni, 1984 [1961]) di filari mono-varietali, ora ordinati verticalmente con solchi di scolo (i vigneti appunto).

Molte operazioni manuali scompaiono, forme di cura della vite da parte dai contadini, le stesse che oggi vengono in modi diversi re-introdotte dai produttori *bio*. Come vedremo, non si tratta di un recupero della *tradizione*, quanto piuttosto di dinamiche contemporanee di ripensamento e di ri-appropriazione di saperi tecnici, nello spazio produttivo, in relazione ai codici attuali della sostenibilità. Dinamiche che per certi aspetti appaiono come forme di ri-professionalizzazione dei viticoltori, a seguito del cortocircuito tecnico-culturale che le nuove generazioni, non più *contadine*, ereditano. Come ricorda un produttore transitato di recente al metodo biologico (non certificato):

«Lo sai quando il vino ha smesso di essere *bòno*? Quando hanno inventato i vigneti. Il Chianti non si riconosce: quando ero piccino io (anni Cinquanta, *nda*) Panzano in Chianti era un giardino: c’erano i terrazzamenti, le viti, allora, erano maritate..cioè nello stesso filare c’erano olivi, *chioppi* (pioppi), *salci* (salici) e frutta. Il vino prendeva gli odori della frutta, il nostro sapeva di pesco, c’aveva un profumo che oggi non esiste più, solo





ora che son passato al biologico ho iniziato a risentirlo»<sup>7</sup>. La conversione monocolturale che si consuma negli anni Settanta, e le scelte di conduzione di stampo produttivista (meccanizzazione, introduzione della chimica, intensità di produzione), danno dunque vita al paesaggio *da cartolina* del Chianti Classico odierno, a cui sopraggiunge, dall'inizio degli anni Novanta, un riassetto del territorio viticolo, finanziato dalle politiche europee e sostenuto dal consorzio locale (a cui sono affidate le politiche di gestione e erogazione del marchio), a favore di una conversione *qualitativa* delle aree individuate come *vocate* per la viticoltura. Una trasformazione che coincide non casualmente con la prima ondata di conversioni al biologico (oggi giunta al 10% dei produttori del consorzio: sessanta su seicento, tra certificati e non)<sup>8</sup>.

Le retoriche del *territorio* vengono assunte dai viticoltori *bio*, come strumento per contrastare una reputazione in discesa. Da un lato essi intendono affrancarsi da un modo di produrre reputato de-professionalizzante: “standardizzato, americano” – sostengono. Tra l'altro sono americani molti tra i proprietari delle grandi estensioni locali, gli stessi sono anche tra i maggiori consumatori del vino *bio* dell'area Classico, destinato per l'ottanta per cento all'esportazione.

Secondo i produttori *bio*, i *trends* del mercato internazionale avrebbero condotto a un'omologazione delle caratteristiche gustative del prodotto, a causa dell'impiego di correttivi chimici, nelle fasi di vinificazione, che avrebbero causato non solo la perdita delle specificità sensoriali delle varietà territoriali, ma anche un “abbandono” del vigneto, grazie alla possibilità di modificare i “difetti” delle uve in cantina. Un vino dolce, iper-colorato, caratteristiche queste che avrebbero annullato proprio le specificità del Chianti a base sangiovese, poco dolce e colorato.

<sup>7</sup> Marcello Mariottini, Panzano in Chianti (05/12/2014).

<sup>8</sup> Il 25% della superficie agricola (non solo vitata) dell'area del chianti classico risulta in conversione biologica o biodinamica. Il 15% dei produttori, in biologico o biodinamico, si sono dotati di certificazione. Cfr. <http://www.intravino.com/grande-notizia/chianti-classico-collection-2015-anteprima-annata-2013-e-2012>.

Un'identità tuttavia difficile da ricondurre a un'*origine*, essendo il Chianti un vino di assemblaggio. Una ricetta messa a punto oltre un secolo fa da colui che si può definire l'inventore del vino Chianti (Ciuffoletti, 2000), Bettino Ricasoli, che introduce nel territorio quella visione del vino moderno ancora oggi dominante: allevamento specializzato della vite, miglioramento del metodo di vinificazione mediante introduzione della chimica in cantina, selezione del vitigno sangiovese come ingrediente primario del *blend* "Chianti" (Ciuffoletti, 2000).

Con la messa a punto di una formula enologica per il Chianti, inoltre, si compie una progressiva separazione tra produzione domestica e produzione specializzata del vino, che tuttavia si consoliderà solo con la scomparsa dell'economia mezzadrile (Ciuffoletti, 2000, p. 137). In quel periodo, si compie anche una cesura tra la produzione familiare, destinata a un consumo ordinario – realizzata nelle cantine private degli agricoltori o dalle cooperative –, e una di carattere specializzato, commerciale, in cui i saperi tecnologico-scientifici, con sue procedure e gerarchie, subentrano nei processi di lavorazione, per garantire una conservazione nel tempo del prodotto (vini cosiddetti *da invecchiamento*).

Se da un lato la scomparsa dei contadini produce, dagli anni Settanta del secolo scorso, un cambiamento di saperi nella cura della vite, per quanto riguarda invece i metodi di vinificazione, i progressi scientifici che si consolidano dalla fine dell'Ottocento, migliorano procedure sino ad allora approssimative. Come testimonia un produttore biologico, figlio di piccoli proprietari terrieri locali:

«Una volta si diceva che i contadini lo sciupavano i' vino, perché una volta vendemmiato, i' vino lo lasciavano in cantina senza fargli granché: non avevano tempo: dopo la vendemmia c'era la raccolta delle olive, poi la semina del grano... Loro lo lasciavano fare nei tini, lunghe fermentazioni... non c'era mica conoscenza dell'igiene, della chimica... gli davano il "governo"<sup>9</sup>, ma il vino si muoveva, rifermentava, e spesso a giugno aveva già

---

<sup>9</sup> Il "governo all'uso toscano" era un'antica tecnica di correzione del vino, oggi scom-



preso d'aceto... Non era di qualità". Infatti noi, ma anche altri proprietari, s'aveva la cantina in paese: si portava via l'uva dopo la vendemmia e poi si faceva il vino per conto nostro»<sup>10</sup>.

La *ricetta Ricasoli* fu mantenuta dal consorzio fino al primo disciplinare DOC (1967), e comprendeva un assemblaggio, in diverse percentuali, di uve a bacca nera (sangiovese, colorino) e di uve a bacca bianca (trebbiano, malvasia). Un vino "scolorito, leggerino e soprattutto instabile che non consentiva la commercializzazione" – commenta un noto enologo chian-tigiano.

L'eliminazione dei vitigni bianchi e l'introduzione di quelli che diventeranno vitigni globali, come *Cabernet sauvignon* e *Merlot*, migliorano stabilità, gusto e aspetto visivo. Fino all'ultima modifica del disciplinare DOCG, che dal 2000 racchiude due visioni enologiche quasi "opposte": un Chianti composto da sole uve rosse, con percentuali di vitigni internazionali, e uno "in purezza", a base di sangiovese, con minimi apporti di vitigni autoctoni minori (canaiolo, colorino, malvasia nera, etc.).

È questo un disciplinare che rompe con una continuità storica di fabbricazione, basata sull'assemblaggio, e in cui l'identità del marchio territoriale (Chianti Classico) ora si declina in base alle diverse visioni agro-ecologiche e politico-identitarie del tessuto produttivo locale. La dichiarazione in etichetta della tipologia di materia prima e del vitigno assumono particolare centralità per i produttori *bio*, come mezzo per comunicare un maggiore grado di *territorialità* e di *naturalità*, rispetto ad un disciplinare appunto ampio.

L'antropologa Mary Douglas (1996) aveva discusso questo slittamento a favore della valorizzazione della materia prima rispetto al marchio terri-

---

parsa, consueta nei metodi di vinificazione tradizionale, e perdurata, soprattutto presso i contadini, fino oltre la metà del secolo scorso (Pazzagli, 1988; Ciuffoletti, 2000; Ridolfi, 1818). Il "governo" consisteva nell'aggiunta di uve dotate di forte pigmentazione (spesso i vitigni Colorino o Canaiolo) al momento dell'imbottatura, fase che sopraggiungeva dopo la conclusione della prima fermentazione (un tempo molto lunga), al fine di stabilizzare e migliorarne aspetto visivo e olfattivo. La tecnica è stata poi sostituita dalla più scientifica fermentazione malolattica.

<sup>10</sup> Carlo Rossi, Panzano in Chianti (05/12/2014).

toriale (docg, etc.) adducendolo all'influenza delle nuove tendenze provenienti dal mercato enologico statunitense.

*(Mono)culture bio: rappresentazioni e tecnologie di ri-appropriazione della natura*

Il valore del fare vino “del territorio” e l'appellativo di “vignaioli”, in cui i *bio* si identificano, non si riduce tuttavia al rappresentarsi in un metodo di produzione che privilegia i soli vitigni autoctoni: sono semmai le scelte empiriche, di conduzione del vigneto e i metodi di vinificazione che dichiarano di seguire, a conferire alla materia prima un grado maggiore di *qualità*. In questa visione dunque, sono le conoscenze empiriche e la capacità di addomesticamento a *tipicizzare* la risorsa, compresi quei vitigni che non vantano una continuità di radicamento storico *in loco*. In questo senso, forme di appropriazione di nuove conoscenze – in vigna e in cantina – e immaginari meritano di essere esplorati come vettori politici che ridefiniscono, mediante l'affermazione di nuovi stili produttivi, valori gustativi e gerarchie. Trasformazioni che appaiono come processi di ri-adattamento all'interno di uno spazio di azione sostanzialmente immodificato, monocolturale, e che fanno i conti anche con le recenti politiche di tutela dei paesaggi e dei sistemi produttivi locali. Il recente Piano di Indirizzo Territoriale<sup>11</sup> per l'area del Chianti Classico infatti, ha denunciato le criticità di un sistema economico votato alla sola produzione vitivinicola:

«La dinamica di trasformazione certamente più rilevante per il paesaggio collinare del Chianti riguarda la diffusione di estesi vigneti specializzati [...] smantellamento dei terrazzamenti tradizionali, semplificazione della maglia agraria [...], ampliamento della dimensione degli appezzamenti, realizzazione di impianti a rittochino di grande dimensione, con pesanti ripercussioni non solo sul caratteristico disegno del paesaggio chiantigiano,

<sup>11</sup> Si tratta di un rapporto regionale, realizzato da esperti, per orientare le strategie di sostenibilità e valorizzazione dei sistemi locali, rispetto alla continuità storica, al fine di conservarli come beni culturali (PIT, 16.07.2014).



ma anche sulle componenti ecosistemiche [...]»<sup>12</sup>

A questo rapporto fa eco la protesta del consorzio e dei produttori locali:

«Non si può seriamente pensare di ricostruire nelle nostre colline un paesaggio agrosilvopastorale quando l'assetto sociale che lo sorreggeva (la mezzadria, *nda*) non esiste più da decenni [...]. Una visione anacronistica e sbagliata della viticoltura moderna, quella stessa viticoltura che ha accompagnato e sostenuto la rinascita sociale e economica delle nostre campagne. Se il vino toscano ha raggiunto nel mondo una posizione di assoluta eccellenza, lo dobbiamo agli enormi investimenti delle aziende in impianti e tecnologie [...]»<sup>13</sup>. Più o meno le stesse parole mi son sentita dire quando ho varcato la soglia del consorzio per capire che collocazione avessero i vini *bio* all'interno delle politiche consortili, presumendone una marginalità che invece poi si rivelerà intuizione infondata. Dall'incontro con un dirigente del consorzio del Consorzio Chianti Classico emerge infatti una realtà *bio* istituzionalizzata, ampiamente diffusa almeno nelle retoriche, a giudicare dalla nuova campagna pubblicitaria del marchio.

Il Consorzio ha da poco ristrutturato il *logo*: un gallo nero dal contorno viola vino ha sostituito i precedenti colori – il rosso e l'oro – che lo attorniano, come sigilli delle bottiglie del Classico. Lo osservo apposto su un'immagine pubblicitaria dove un giovane di profilo, seduto davanti a un panorama mozzafiato di vigneti, alza un calice, presumibilmente in corso di degustazione: "Sentiti unico". Recita il claim. Il dirigente mi spiega che la nuova frontiera del vino oramai è il *territorio*: «non esiste più separazione tra biologico e convenzionale, eccetto il biodinamico, che non è scienza ma magia, fare territorio è oramai la moderna visione del vino»<sup>14</sup>. Mi suggerisce di parlare con un agronomo che fa da consulente a un gruppo di produttori

<sup>12</sup> Cfr. <http://www.regione.toscana.it/documents/10180/70960/Schede%20dei%20paesaggi%20e%20individuazione%20degli%20obiettivi%20di%20qualita%60/943c9349-7c8d-49ee-92d8-b1bff5103b7d>.

<sup>13</sup> «No a questo PIT», <http://www.chianticlassico.com/2014/09/no-a-questo-pit/>.

<sup>14</sup> Consorzio Chianti Classico, Tavarnelle Val di Pesa (07/02/2014).





*bio*. Apprendo dopo qualche ricerca che i produttori *bio* si localizzano principalmente proprio nell'area del Classico, e che alcuni di loro sono riuniti in aggregazioni municipali. I significati che assume fare *bio* si caricano dunque di connotati politico-identitari, volti ad affermare, come vedremo, una distinzione qualitativa mediante valori etico-morali e empirici.

La “Stazione Sperimentale per la Viticoltura Sostenibile”, creata dall'agronomo con il sostegno di alcuni produttori, in concomitanza con le prime adesioni al *bio*, si trova nel cuore del Chianti classico. La “Conca d'Oro”, la chiamano qui: per le favorevoli condizioni climatiche (con un'altitudine compresa tra i trecento e i cinquecento metri), i suoli calcarei (alberese, galestro) e le buone esposizioni (sud sud-est). Un quintale di uva *biologica* può costare, a seconda delle annate, circa cento euro; una bottiglia, in enoteca, varia dai dieci agli ottanta euro. Cinquecento ettari di vigneti su seicento sono condotti in agricoltura biologica, da un'unione di produttori panzanesi divenuta dal 2012 parte del distretto municipale creato da AIAB<sup>15</sup>, a seguito anche della creazione dell'etichetta europea ‘vino biologico’, che disciplina per la prima volta tutto il processo produttivo, prima limitato alla conduzione del vigneto. Nel 1995, ventuno produttori su trentasei si affidano alla consulenza dell'agronomo, e nel 2005 rifiutano un trattamento insetticida imposto dalla Regione per prevenire una malattia (la flavescenza dorata) che al nord stava decimando ettari di vigneti, ma che nella zona, come emerge dal monitoraggio effettuato dall'esperto, non è presente in una misura tale da determinare un rischio reale. Da allora si rappresentano come una “piccola ONU del vino”: una metafora che sottolinea non solo le loro varie provenienze geografiche, ma anche una *alleanza* su principi di lavoro, stili di vita, forme di socialità, tra cui l'organizzazione della festa del vino biologico nella frazione (*Vino al Vino*<sup>16</sup>).

Una visione che potremmo facilmente ricondurre al recente ingresso delle retoriche della sostenibilità nei territori agricoli monoculturali eu-

<sup>15</sup> Associazione Italiana Agricoltura Biologica.

<sup>16</sup> La festa cade il terzo fine settimana di settembre nel centro di Panzano in Chianti.



ropei, politiche che si sovrappongono, come in questo caso, a quelle già in essere delle indicazioni geografiche, regolate da enti di certificazione paralleli. Come spiega l'agronomo:

«Abbiamo produttori logici che parlano cinque lingue e vanno in giacca e cravatta in giorno per il mondo a vendere i loro vini; alcuni vincono addirittura premi importantissimi, e solo dopo averlo preso allora dicono: guardate si, il mio vino è biologico»<sup>17</sup>.

Alcuni di questi producono biologico fuori dalle certificazioni, ritenendo il disciplinare troppo blando e permissivo, e paradossalmente limitante sia per il mercato specializzato, in grado di valutare la qualità aldilà dei *labels*, sia per quello non specializzato, in cui invece persistono pregiudizi che associano il vino biologico a un'idea di imperfezione: come se le manipolazioni, anche chimiche, connaturate al processo di fabbricazione, fossero nel vino garanzia di fiducia. Un biologico istituzionalizzato tuttavia, di seconda generazione, per come lo presenta lo stesso agronomo, molto lontano dalle forme radicali, di contestazione, che assumeva trent'anni fa:

«[...] Il vino è una cosa di appeal, non è come le carote che se le fai più sgraffignate vanno bene lo stesso. Qui, ho a che fare con gente che *produce*: qui se fai perdere un chicco d'uva a un produttore, quello non ti viene più dietro. Il biologico ha un senso non perché lo fai in un'azienda ma in un'unità territoriale. Qui non si tratta di lotta politica, di contestazione, qui il biologico è uno strumento, un mezzo di lavoro. Noi abbiamo le case, le famiglie, ci viviamo qui, ci sembra di fare qualcosa di *sociale*»<sup>18</sup>.

Il ruolo dell'agronomo appare come colui che garantisce il controllo, e detiene conoscenze specializzate, in un processo gerarchico di trasferimento del sapere, dal consulente al produttore, dal fuori al dentro. Il suo compito principale consiste nel controllare i bollettini che le centraline meteo, poste nel cuore dei vigneti, inviano all'osservatorio sulle condizioni pedoclimatiche: temperatura, previsioni di pioggia, umidità relativa,

<sup>17</sup> Intervista presso la Spevis, Panzano in Chianti (21/02/2014).

<sup>18</sup> Intervista presso la Spevis, Panzano in Chianti (21/02/2014).

bagnatura fogliare. Sono questi i rischi maggiori determinanti la resa del raccolto. Una tecnologia sostanzialmente invalsa anche nel convenzionale, dove però risponde a esigenze strategiche diverse. In questa visione, il monitoraggio tecnologico va a supporto della capacità di previsione e riduzione dei trattamenti (a base di rame o di zolfo), solo laddove cioè si preannuncia un rischio effettivo per le viti (solitamente causato dalle precipitazioni, che producendo umidità potrebbero favorire lo sviluppo di malattie o attacchi parassitari). Lo stesso agronomo sostiene che senza queste apparecchiature non sarebbe stato possibile transitare da un biologico dagli esiti incerti e imperfetti, come quello degli anni Settanta, ad uno sostanzialmente affidabile, nelle rese e nella qualità del prodotto finale. «Un po' facciamo i medici – racconta un produttore – leggiamo referti, e da lì si decide cosa fare: se e come intervenire»<sup>19</sup>. Il dotarsi di un capitale tecnologico innovativo (un consulente, un osservatorio, delle apparecchiature di monitoraggio) sembra dunque il presupposto non solo per un abbandono delle garanzie del convenzionale, ma anche per integrare nel metodo biologico l'elemento tecnologico in una chiave inedita: a supporto cioè di quei fattori ambientali non governabili dall'uomo: da un lato gli agenti atmosferici, e dall'altro quella familiarità e connessione con l'ecosistema rurale che un tempo era invece detenuta dai contadini, e che consentiva loro di decifrare quei segnali iscritti nelle colture, prevenendone dunque anche i margini di cura. Centraline meteo come nuovi *medium* di socializzazione della *natura*, rafforzati da un altro *medium*, l'agronomo, che assume il ruolo di manager del rischio, quel rischio appunto che si è prodotto da un processo di sconnessione tra l'uomo e le sue risorse, che oggi obbliga ad un ripensamento, anche in chiave tecnologica, in rapporto alle mutazioni colturali e dei sistemi di lavoro, sopraggiunte con l'avvento dell'agricoltura modernista. Il governo dell'ambiente sembra dunque delegato, anziché alle conoscenze empiriche, un tempo affidate ai contadini, a strumenti tecnologici (Boni, 2014), a saperi esterni di esperti, capaci di decodificare e prevenire i segnali



<sup>19</sup> Gianni, Radda in Chianti (02/06/2014).

della natura. Così, l'agronomo orchestra i trattamenti, conducendo esperimenti in un ettaro di vigneto di sua proprietà dove induce malattie, testa le piante, sperimenta<sup>20</sup>. *Appunti per il vignaiolo naturale* è un manuale redatto dall'agronomo per i produttori: contiene le indicazioni per la creazione del "vigneto ideale": un modello durevole che mira a una "autogestione" di questo, che ne allungherebbe la vita da venti a cinquant'anni: basso vigore vegetativo della vite, potature corte (idealmente a *guyot*) – per scongiurare la diffusione di malattie che si sedimentano nelle cicatrici del legno vecchio –, uso di legacci degradabili, pali di legno nei filari, ripopolamento dei microrganismi nel vigneto<sup>21</sup>. Lo stesso manuale, sarà donato ai pochi operai che hanno preso parte al *Corso di formazione per viticoltori bio*, principalmente immigrati fissi o stagionali, che per i produttori *bio* rappresentano un problema: «non conoscono la vite, eseguono, non sanno distinguere la filosa dall'esca», il corso li può aiutare a acquisire maggiore consapevolezza, nel sorvegliare il vigneto dall'attacco delle malattie».

#### *Dal vigneto alla cantina: la produzione della "singolarità"*

L'apparenza delle aziende *bio* non è poi dissimile dalle altre: grossi massi di roccia, galestro o alberese, risultato degli scassi nelle proprietà a seguito del re-impianto dei vigneti, accolgono come totem il visitatore. È l'esibizione del *terroir*, di quel suolo che restituisce un prodotto unico. Lo sottolineano i vignaioli ai turisti che si recano in vista in azienda per una degustazione. Per giudicare un vino *bio* devi prima parlare col produttore, capire le sue scelte, il suolo, dove opera. Per questo le degustazioni sono

<sup>20</sup> Tra le sperimentazioni in corso, vi è quella di mettere a punto molecole naturali capaci di sostituire i trattamenti, attualmente consentiti dal disciplinare biologico, a base di zolfo e rame.

<sup>21</sup> Nei vigneti biologici si tende a ricreare un equilibrio tra i vari microrganismi, favorendo il popolamento dei nemici naturali dei parassiti, in modo tale da sviluppare un sistema di autodifesa. Ciò anche al fine di ottenere, nel tempo, una limitazione dell'impiego dei trattamenti a base di zolfo e rame che, per quanto consentiti dal disciplinare, possiedono anch'essi valori di tossicità.



molto curate, talvolta, nelle proprietà più piccole, dai proprietari stessi: l'assaggio costituisce l'ultima tappa di un percorso che inizia dal vigneto, dove sono illustrate le tipologie di vitigno e le scelte produttive più visibili, per passare poi agli spazi di cantina dove, a un'area "tecnica" riservata agli addetti ai lavori (tini, vasche, imbottigliatrici, etc.), se ne affianca una "estetica", dove le botti e le *barriques*, in cui il vino sta concludendo le fasi di affinamento prima di venire imbottigliato, fanno da scenografia all'ultima tappa del percorso esplicativo.

L'occhio è colpito dalle recinzioni elettriche che proteggono i perimetri dei vigneti, a difesa di germogli e grappoli attaccati da cinghiali e caprioli, che accentuano la percezione di uno spazio ancora più razionale (Riva, 2014; Van Aken, 2013), isole che interrompono quella disordinata continuità tipica della promiscuità contadina. Il ritorno alla terra giunge per tutti negli anni Novanta. I produttori (conduzioni familiari, coadiuvate da operai fissi o stagionali a seconda dell'ampiezza: dai quattro ai settanta ettari circa) che ho frequentato con più assiduità (un ex geometra romano con la moglie, una coppia di ex manager e un insegnante coadiuvata dai fratelli), provenienti da realtà metropolitane del centro-nord, hanno il primo acquistato e gli altri ereditato le proprietà di famiglia:

«Quando comprai l'azienda nel 1991, non sapevo neanche come si accendesse un trattore, avevo bisogno di farmi guidare da agronomi, enologi, dal consorzio, che ci diceva cosa e quando farlo. Poi ho iniziato a studiare da auto-didatta, manuali, corsi, libri. E ho capito che ci stavamo avvelenando»<sup>22</sup>.

Al vigneto, sempre organizzato secondo le concezioni moderniste (i più recenti con impianti a minore densità), vengono applicate accortezze che fungono come tattiche di ri-qualificazione dello spazio e della risorsa, la vite, nel suo rapporto con l'ambiente, le stesse pratiche che vengono poi assunte come tratti rappresentativi dello stile *bio*. Obiettivo centrale è quello di giungere a una limitazione dell'uso di sostanze nocive (e anche

<sup>22</sup> Andrea, Panzano in Chianti (05/03/2014).





di un abbattimento dei costi di gestione). Specifiche scelte, monitorate dall'agronomo e dal proprietario, sono connesse a tale finalità: eliminazione dei pesticidi, re-introduzione del lavoro manuale di cura della vite (potatura, spollonatura, defogliazione, eventuale vendemmia verde, vendemmia, etc.), ripopolamento e monitoraggio dei microrganismi, inerbimenti e sovesci<sup>23</sup>. Tutto ciò che il vigneto ciclicamente espelle – potature, rasatura degli inerbimenti – confluisce nel *compost* aziendale come futuro nutrimento a sostituzione della concimazione chimica. Gli inerbimenti inoltre avviano, secondo i produttori, anche ai gravi problemi di dissesto idrogeologico causati dall'orditura verticale degli impianti, attutiscono il peso del passaggio dei trattori, drenano e limitano l'eccesso di acqua che ricevono le ultime viti dei filari in discesa – anche se talvolta, le preoccupazioni sembrano più rivolte al rischio di ottenere maturazioni disomogenee, con variazioni di concentrazioni zuccherine, piuttosto che al problema del dissesto idrogeologico. Talvolta, il vicino che possiede vigneti industrializzati o i “furbetti del biologico”, come li chiamano alcuni, sembrano motivo di preoccupazione per il pericolo di contaminazione del prodotto.

Il sistema di lavoro sembra ripartirsi in un doppio binario, da un lato coloro i quali detengono competenze specializzate in materia di viticoltura biologica, come il proprietario e i suoi stretti consulenti (agronomo, enologo), dall'altro una manodopera, da loro diretta, che si caratterizza per un'azione prettamente esecutiva, non risultando in possesso di conoscenze autonome in materia di gestione del vigneto biologico. La suddivisione gerarchica dei compiti si fa più o meno complessa in proporzione alle dimensioni dell'azienda.

Ma è nei giorni della vendemmia che il lavoro distintivo condotto in vigna raggiunge il suo culmine: le uve sono raccolte, a seconda del tipo di vitigno, tra fine settembre e fine ottobre. I tempi possono variare in

---

<sup>23</sup> A fine estate i produttori seminano negli interfilari leguminose, orzo, avena, trifoglio, lupino, etc., che nei primi mesi primaverili vengono interrati al fine di concimare il vigneto in maniera naturale. La scelta dei seminativi dipende dalla tipologia di terreno e dal tipo di apporto di cui necessita.

base al clima dell'annata e alle precipitazioni delle ultime settimane, decisive per la maturazione. Per quanto non sia possibile dunque tracciare una consuetudine, si può dire tuttavia che i *bio* tendono a ottenere una piena maturazione di tutte le componenti del chicco, evitando tuttavia che gli eccessi di umidità ne compromettano l'integrità (marciumi, muffe, etc.). La maturazione è connessa anche al tipo di vino che si vuole ottenere e alle specificità del vitigno: in base a questi due fattori il tempo di raccolta sarà centrale per esaltare, correggere o bilanciare, nel risultato finale, determinate caratteristiche (dolcezza, mineralità, acidità, etc.). Per quanto si cerchi di re-introdurre degli spazi di socialità condivisa (merende, pranzi), la vendemmia è vista come un momento razionale, in cui sono il tempo e il rispetto delle procedure di lavoro a governare. Gli accorgimenti per la scelta del momento giusto per la vendemmia sono prettamente affidati al proprietario unitamente all'agronomo, che mettono in scena un linguaggio iper-settoriale, tecnico: colore della buccia allo sfregamento, separazione polpa vinaccioli, resistenza dell'acino al distacco, maturità polifenolica, etc. È nei giorni della raccolta che il vignaiolo istruisce i propri lavoranti con un *briefing* sulle modalità di lavoro: pre-selezione in vigna dei grappoli, cura nella sistemazione dell'uva nelle ceste, che il trattore trasporta fino alla diraspatrice, per poi passare al "tavolo di selezione", prima che l'uva raggiunga le vasche di fermentazione. I chicchi passati al vaglio somigliano a perle in attesa di essere infilate. Il vendemmiatore racconta: «ero abituato a sentire la puzza di marcio dalle ceste, le aziende ci mettono tutte le schifezze, ma qui si raccoglie solo il perfetto»<sup>24</sup>. Il produttore dice: «il biologico ti costringe a stare di più in azienda, noi abbiamo rinunciato alle ferie d'agosto, perché il tempo non era buono e dovevamo intensificare i trattamenti. Ma se lavori bene, l'uva è sempre buona, non ci sono brutte annate qui, e in cantina non hai che da metterti a sedere e aspettare»<sup>25</sup>.

I vecchi *consulenti* locali, non di scuola, ma spesso semplici mediatori

<sup>24</sup> Pietro, Panzano in Chianti (29/09/2014).

<sup>25</sup> Alessandro, Panzano in Chianti (29/09/2014).



d'uva, che sapevano riconoscere dalla qualità di un chicco il vino che ne sarebbe venuto fuori, dicevano così. «Le fermentazioni partono da sole – dice un produttore – perché i chicchi d'uva sono popolati di microrganismi, nel convenzionale devi indurre il processo con lieviti artificiali perché l'uva è sterilizzata dai trattamenti»<sup>26</sup>.

La cura del vigneto consente infatti di abbattere molti degli interventi chimici a cui si ricorre nel convenzionale, ma allo stesso tempo riduce i margini di manovra in cantina, che presuppongono la capacità del proprietario nel gestire il processo di vinificazione: impiego di lieviti indigeni, nessun filtraggio o chiarificazione, riduzione della solforosa:

«Se oggi il vino più dolce va di moda, cerco di farlo lo stesso, ma invece di crearlo con gli aromi chimici, faccio in modo che la dolcezza si crei naturalmente, selezionando i chicchi, togliendo quelli acerbi e i marciumi, ad esempio. È un po' come la spremuta d'arancia e il succo d'arancia del supermercato. Sono due prodotti diversi»<sup>27</sup>, dice un produttore *bio*.

Per i produttori *bio* l'igiene in cantina è molto importante: i batteri, solitamente abbattuti dall'uso di solforosa, possono nel *bio*, dove tale uso è limitato dal disciplinare (anche se le percentuali restano a detta dei produttori ancora molto alte), conferire cattivi odori nelle fasi di fermentazione e affinamento, per questo si tende a dotarsi di strumentazioni proprie, per il rischio di contagio, o a scambiarle nel circuito di fiducia, tra coloro che “lavorano seriamente”<sup>28</sup>. Un'altra fase distintiva è quella della spremitura delle vinacce, per intensificare, soprattutto nel sangiovese, vitigno di poca colorazione, quello che nel convenzionale si riproduce artificialmente: il colore, e che i vecchi contadini implementavano con la pratica del cosiddetto “governo all'uso toscano” (oggi riproposto nel nome di un vino). Le vecchie tecniche vengono riproposte in etichetta come richiami alla tradizione, una continuità che tuttavia viene riprodotta seguendo metodi moderni. L'“Ultimo canto”, ad esempio, è il nome di un vino che, giocan-

<sup>26</sup> Alessandro, Panzano in Chianti (29/09/2014).

<sup>27</sup> Alessandro, Panzano in Chianti (29/09/2014).

<sup>28</sup> Paolo, Panzano in Chianti (31/05/2014).



do con l'immagine del marchio del Chianti Classico – un gallo appunto – ripropone la ricetta storica del Chianti con le uve a bacca bianca, e che il proprietario produce dall'ultimo scampolo di appezzamento orizzontale di viti “maritate”, che risalgono agli anni Venti, che si ostina a curare nonostante che – come mi racconta – i costi di gestione siano divenuti altissimi, per il lavoro manuale che le viti richiedono, e dunque per l'investimento di tempo, non essendovi più oltretutto manodopera capace di eseguire le operazioni di potatura e legatura con i “salci”<sup>29</sup>, a seguito della scomparsa degli anziani contadini che lo assistevano nella cura. Il vino rappresenta per il proprietario un tributo affettivo e nostalgico, di attaccamento alla terra, di proprietà dei nonni, ai vecchi saperi vitivinicoli locali.

In cantina, le tendenze nel *bio* sono quelle di un rifiuto dei mezzi che demarcano il gusto dei vini internazionali, soprattutto del legno. Per questo impiegano *barriques* o botti usate, dove il legno perde la sua potenza aromatica. I vini *bio* sono vini singolari, squilibrati e difettosi per i critici fedeli ai canoni dell'enologia classica di scuola (Black, 2013, pp. 286-287), ma per i produttori è proprio quello squilibrio a conferire loro unicità: «Il mio vino è salato, perché il mio terreno dà molta mineralità alle uve»<sup>30</sup>. Si recuperano strumenti *vintage*, come cemento e acciaio smaltato nelle prime fasi di vinificazione, tipici delle cantine degli anni Settanta-Ottanta, oppure gli orci di terracotta (strumenti di affinamento già degli etruschi) che consentono al vino di respirare senza assorbire aromi legnosi. Ogni *medium* che può modificare le note olfattive derivanti dalla buona conduzione in vigna, e dunque delle caratteristiche peculiari ascrivibili a rapporto terreno-materia prima, viene abolito o limitato: per questo il cemento, un materiale neutro e poroso. Inoltre, spiegano i produttori, questi strumenti consentono di riattivare delle filiere: l'azienda che produceva tini in cemento stava

<sup>29</sup> Metodo con cui i contadini eseguivano le legature dei tralci o della pianta della vite ai pali di sostegno (vivo o morto). Per quanto oggi si evochi la re-introduzione della pratica nei vigneti *bio*, per sostituire l'uso della plastica, in quest'area non si rileva tale uso, anche a causa della difficoltà di esecuzione. Cfr. (Riva, 2014).

<sup>30</sup> Paolo, Panzano in Chianti (31/05/2014).



fallendo, con l'ondata *bio* si è ripresa; lo stesso gli orci che valorizzano una produzione locale radicata da secoli in Chianti, quella delle terrecotte. Per i produttori convenzionali, gli accorgimenti *bio* sono motivo di forte scetticismo, reputandoli simili alla “produzione integrata”<sup>31</sup> che la normativa europea impone oramai in tutti i territori viticoli. L’agronomo dell’azienda integrata (di cento cinquanta ettari) che incontro racconta di avere avviato una sperimentazione in biologico. Mi mostra, tabelle alla mano, che il numero dei trattamenti era aumentato (da dieci a quindici), producendo egualmente inquinamento coi carburanti degli atomizzatori, e che le analisi delle uve raccolte presentavano tracce di metalli pesanti, a suo dire dovuti ai trattamenti con zolfo e rame, che avvengono anche quando il grappolo è prossimo alla maturazione – mentre quelli chimici, interrompendosi a giugno, non lascerebbero tracce nelle uve. Tra i piccoli produttori si dice di non “essere pronti” alla conversione, a causa di vigneti obsoleti (scarsa qualità dei cloni e alte densità di impianto), e per la mancanza di adeguate strumentazioni.

### *Conclusioni*

In questo terreno, si può dunque dire che il *bio* si fa strumento di ridefinizione dei criteri qualitativi, nella capacità di dotarsi per i produttori di nuovi capitali tecnologici che consentono di gestire il rischio derivante dall’abbandono della chimica. Per quanto riguarda le forme di appropriazione in termini di nuovi saperi, nello spazio del vigneto gli attori *bio*

<sup>31</sup> La produzione Integrata (PI), diffusasi dagli anni Ottanta del secolo scorso e imposta dalla Comunità Europea dal 2009 nei territori viticoli, prevede l’impiego di metodi chimici, biologici e biotecnici a protezione delle colture, al fine di limitare l’uso di pesticidi solo laddove si rilevano situazioni di *concreto* rischio per la vite, grazie ad appositi sistemi di monitoraggio nel vigneto (trappole a ferormoni o cromotropiche) in grado di rilevare attacchi parassitari in corso. Regolata da un apposito disciplinare europeo – che indica metodi e soglie di intervento, sostanze utilizzabili e numero di applicazioni –, la lotta integrata si colloca a metà strada tra la ‘filosofia’ interventista propria dell’agricoltura convenzionale, che procede a trattamenti preventivi calendarizzati, e quella biologica che, all’opposto, invece, ritiene che le aggressioni parassitarie, e i conseguenti trattamenti, si possano ridurre ripopolando il vigneto di microrganismi, “dove un vivente controlla un altro vivente”. Cfr. <http://agriqualita.arsia.toscana.it/pagebase.asp?p=374>



sembrano procedere con un meccanismo di sostituzione dal trattamento chimico al trattamento *bio*. Non solo mettendo la vite al centro di un sistema di pratiche finalizzato alla cura della stessa, piuttosto che indurre una ri-complessificazione del circuito agricolo (si veda ad esempio la rara tendenza nei biologici a reintrodurre l'allevamento nella catena agricola o la policoltura; Saltini, 1995) ma anche riconfermando le logiche del capitalismo agricolo (vedi il mercato dei trattamenti). La critica vede dunque nel biologico un meccanismo di sostituzione del trattamento, e pertanto non annoverabile tra le pratiche agro-ecologiche, che invece dovrebbero rimanere associate alla dimensione sociale, contadina (Cardona A., Chrétien F., Leroux B., Ripoll F., Thivet D., 2014). Che qui siamo invece in una dimensione d'impresa, lo conferma un consulente di una agenzia di certificazione della biodiversità: "non si può chiedere ai produttori di stravolgere l'assetto monocolturale, bisogna trovare indicatori di sostenibilità relativi alle economie in essere". Tanto che, al di là di una ridefinizione della professionalità individuale del produttore, la configurazione di una tipologia di agricoltura modernista (proceduralizzata, gerarchizzata nell'accesso agli strumenti e ai saperi-conoscenze) resta grosso modo invariata. L'immaginario che emerge è quello di una natura a disposizione della tecnologia, dove si mettono in atto limitati segmenti in cui proporre una maggiore circolarità e interrelazione tra risorse (agro-ecologia). Sembra dunque delinearsi un'estetica urbana dello spazio agricolo: *giardino* da curare come estensione della cura del corpo, della persona. I tre produttori, ad esempio, fanno parte di GAS (Gruppi di Acquisto Solidale), si curano con metodi omeopatici e dichiarano di seguire un'alimentazione "sana". Le pratiche in vigna sembrano semmai funzionali al processo di singolarizzazione dei prodotti, discusso in apertura (Karpik, 2007), tanto che ogni azienda appare come il *label* di se stessa. Questo aspetto è dimostrato anche dalle scelte dei vignaioli di commercializzare alcuni vini fuori dal marchio del consorzio, declassandoli cioè nella classificazione più bassa, i vini da tavola (Indicazione Geografica Tipica, IGT), in cui i margini di manovra concessi dal disciplinare restano più ampi. Tendenza peraltro che in Toscana ha dato





vita, già da tempo, alla categoria dei cosiddetti *supertuscans*, una classificazione di mercato più che istituzionale: vini di alta qualità, che non rientrano nei parametri tecnico-gustativi dei disciplinari territoriali (solitamente come Docg o Riserva). I *bio* vi collocano spesso i loro vini quando questi vengono esclusi dalle commissioni di valutazione del consorzio, perché non conformi agli *standards* gustativi del marchio Chianti Classico. Questa strategia di individualizzazione rende i vini *bio*, al contrario, prodotti credibili nel libero mercato, dove si creano reti e percorsi di commercio alternativo che funzionano come spazi di fiducia (Grasseni, 2013) (blog e siti specializzati, mediazioni di *taste-makers* internazionali, come enologi, sommelier, cantine, saloni) sostituendosi alle garanzie del marchio territoriale, in cui invece non trovano completo riconoscimento. In questo quadro si colloca la battaglia che i produttori *bio* stanno conducendo all'interno del consorzio per ottenere la zonazione (modello dei *Cru* di Borgogna): una certificazione aggiuntiva che attesti che le uve in bottiglia provengono esclusivamente dall'azienda, per valorizzare procedure di lavoro "artigianali" altrimenti vanificate dalle frequenti contraffazioni e frodi. In questa economia di eccellenza, il biologico sembra capitalizzare nel valore del prodotto quelle relazioni con la *natura* che lo riqualificano nella scacchiera dei sistemi valoriali e dei rapporti di forza che ne definiscono la *territorialità*. Innovazioni tecnologiche e sapere scientifico sembrano sorvegliare i perimetri entro i quali è consentito per l'uomo rimodulare le sue relazioni con la risorsa, in un paesaggio rurale le cui configurazioni di stampo produttivista e modernista restano sostanzialmente invariate.



## The Richness of Organic: Practices and Imaginaries in a Wine Terroir in the Chianti Classico (Tuscany)

Michela Badii

### Abstract

The essay explores organic practices and imaginaries in a wine *terroir* in the Chianti Classico, in Tuscany. The ethnography sheds light on how organic styles of production activates agro-ecological innovations and forms of socialization of nature expressed by empirical know-how and representations. These styles redefine the relationships between actors and resources as well as quality and taste values compared to the *traditional* tipicity markers that have built the local wine prestige.

wine culture | organic | imaginaries | practices | economy of excellence | sustainability policies.

Michela Badii is post-doc at Lab-Expo Fondazione Feltrinelli-University of Milano-Bicocca. She has written articles in peer reviews and two books concerning food in traditional systems (FrancoAngeli, 2010) and contemporary food heritage processes in Tuscany (MorlacchiPress, 2012).

36

Anno IV - n. 5

### Riferimenti bibliografici

- Bérard L., Marchenay P. (2004), *Les produits de terroir. Entre cultures et règlements*, Paris, CNRS éditions.
- Black R. (2013), Tension between Nature and Technology in Black R., Ulin R. (eds), *Wine and Culture*, London-New-York, Bloomsbury, 279-318.
- Boni S. (2014), *Homo comfort. Il superamento tecnologico della fatica e le sue conseguenze*, Milano, Elèuthera.
- Bourdieu P., de Saint-Martin M. (1976), Anatomie du goût, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, 5, 4-112.
- Cardona A., Chrétien F., Leroux B., Ripoll F., Thivet D. (sous la direction de, 2014), *Dynamiques des agricultures biologiques. Effets des contexte et appropriations*, Quae, Dijon-Versaille, Educagri éditions-Éditions Quae.
- Chauvin P.-M. (2010), *Le marché des réputations. Une sociologie du monde de vins de Bordeaux*, Bordeaux, Éditions Féret.
- Ciuffoletti Z. (2000), *Storia del vino in Toscana. Dagli Etruschi ai nostri giorni*, Firenze, Edizioni Polistampa.
- Douglas M. (1986), *How Institutions Think*, Siracuse-New York, Siracuse University Press; trad. it. 1990, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, il Mulino.

- Garcia-Parpet M.-F. (2014), *Vers une nouvelle redéfinition des vins d'appellation d'origine?* in Cardona A., Chrétien F., Leroux B., Ripoll F., Thivet D. (sous la direction de), *Dynamiques des agricultures biologiques. Effets des contextes et appropriations*, Quae, Dijon-Ver-saille, Educagri éditions-Éditions Quae.
- Goodman D. (1991), Redclift M., *Refashioning Nature. Food, Ecology and Culture*, London-New York, Routledge.
- Grasseni C. (2013), *Beyond Alternative Food Networks. Italy's Solidarity Purchase Groups*, London, Bloomsbury.
- Karpik L. (2007), *L'économie des singularités*, Paris, Éditions Gallimard.
- Lamine C. (2008) *Les intermittents du bio. Pour une sociologie pragmatique des choix alimentaires émergents*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme-QUÆ Éditions.
- Lanternari V. (2003), *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Marrone G. (2011), *Addio alla natura*, Torino, Einaudi.
- Morel F. (2013), *Le vin au naturel*, Paris, Éditions Sang de la terre.
- Pazzagli C. (1988), I vini toscani nella prima metà dell'Ottocento in AA.VV., *Il vino nell'economia e nella società italiana Medioevale e Moderna* (Convegno di Studi, Greve in Chianti, 21-24 maggio), Firenze, Accademia economico-agraria dei Georgofili, 267-284.
- Pestre D. (sous la direction de, 2014), *Le gouvernement des technosciences. Gouverner le progrès et ses dégâts depuis 1945*, Paris, la Découverte.
- Pratt J. (1994), *The Rationality of Rural Life. Economic and cultural change in Tuscany*, Chur, Harwood Academic Publishers.
- Sangiorgi S. (2011), *L'invenzione della gioia. Educarsi al vino. Sogno, civiltà, linguaggio*, Roma, Porthos Edizioni.
- Sereni E. (1984 [1961]), *Storia del paesaggio agrario italiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Ridolfi C. (1818), Memoria sulla preparazione dei vini toscani, *C.A.A.G.*, I, 512-534.
- Riva F. (2014), *I gesti nelle vigne, pratiche di paesaggio nell'Oltrepò pavese* in Beccarini V., Roncaglia S., *Culture dello svago e del lavoro*, collana MOLIMO, 7, Milano-Udine, Mimesis, 109-132.
- Saltini A. (2009), *Vino, conti e contadini: cinquant'anni di scontri per le denominazioni del Chianti*, Firenze, Nuova terra antica.
- ID. (1995), *Le agricolture "biologiche": avanguardia o devianza del progresso agronomico?*, Firenze, Accademia dei Georgofili.
- Stanziani A. (2005), *Histoire de la qualité alimentaire, (XIX-XX siècle)*, Paris, Seuil.
- Teil G., Barrey S. (2009), *La viticulture biologique: de la recherche d'un monde nouveau au renouvellement du goût de terroir*, *Innovations Agronomiques*, 4, 427-440.
- Teil G., Barrey S., Flux P., Hennion A. (2011), *Le Vin et l'Environnement. Faire compter la différence*, Paris, presse de Mines.



Ulin R. (2013), *Terroir and Locality: an Anthropological Perspective* in Black R., Ulin R. (eds), *Wine and Culture*, London-New-York, Bloomsbury, 67-84.

Van Aken M. (2014), La vita sociale della vite. Campi di senso e frontiere in vigna (*Oltrepò pavese*) in Forni G., Kezich G., Scienza A., *Le frontiere nascoste della cultura del vino*, "SM Annali di San Michele, MUCGT, San Michele all'Adige", 25, 159-181.



## Immaginari di natura. Mangiare e coltivare cibo *baladii* (locale) nei Territori Palestinesi

Mauro Van Aken\*

### *Abstract*

Se il cibo è un intenso condensato simbolico, catalizzatore di significati tra diverse culture e contesti ambientali, nel quadro contemporaneo è al centro delle dinamiche di mercificazione: è facile e legittimo parlare di cibo astraendo dai contesti di produzione, dalle agri/culture e dai processi di ineguaglianza che si “nascondono” nel cibo, a partire dalla terra e dai coltivatori.

Nel contesto palestinese, forti sono le narrative del bio definito come “locale” (*baladii*): nelle politiche di sviluppo rurale, nell’offerta commerciale per le élite locali e transnazionali, in una coincidenza di significati con “purezza”, “autenticità” e “tradizione”.

Per chi coltiva oggi il proprio cibo in “orti” vicino a casa, il bio/*baladii* è una riaffermazione del “locale” nel contesto coloniale e nella mancanza di controllo delle risorse base: il cibo e la sua coltivazione, esplicitano i immaginari contesi di natura e la loro interdipendenza tra Israeliani e Palestinesi nell’incontro coloniale di un secolo fa (l’incontro tra *kibbutzin* e *fellahin*, i contadini) per comprendere le pratiche ecologiche “terra terra” dei piccoli agricoltori oggi.

cibo locale | politiche della natura | fellahin | saperi locali | mimesi | habbala

### *Introduzione*

Il cibo è un intenso condensato simbolico, catalizzatore di significati tra diverse culture e contesti ambientali, dove le definizioni e i desideri di cibo biologico, organico, naturale o locale compongono nuove risignificazioni ma anche nuovi nascondimenti.

Nel quadro contemporaneo, il cibo è un focus principale delle dinamiche di mercificazione, dove il cibo è feticcio che nasconde, attraverso

---

\* Mauro Van Aken è ricercatore in antropologia culturale presso l’Università Milano-Bicocca, ha svolto ricerche nel nord del Pakistan, Giordania, Territori Palestinesi e Italia su immaginari di natura e sulle relazioni tra culture e ambienti nelle loro dinamiche contemporanee. Ha pubblicato nel 2012 per Altravista “La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune”. [mauro.vanaken@unimib.it](mailto:mauro.vanaken@unimib.it)



la propria immagine ricostruita e proposta sul mercato, le relazioni di produzione, sia simboliche che materiali, che partono proprio da terra, acqua, sementi, animali e quindi anche da contadini o agricoltori.

Anche nelle narrative *bio*, il cibo è spesso astratto dai contesti di produzione, uniformati sovente a modelli insostenibili dell'agricoltura intensiva e trascende le agri/culture, come insieme di saperi e forme di autonomia del locale nel produrre e pensare il proprio cibo.

All'interno di modelli del cibo che viaggiano e si fanno globali, anche nei Territori Palestinesi, nella Cisgiordania occupata<sup>1</sup>, il cibo denominato "naturale", identificato con *baladii*, ha aperto nuovi mercati e nuovi immaginari contraddittori, dove rimane però facile eludere i processi di ineguaglianza che si "nascondono" nel cibo, a partire dalla terra e dagli agricoltori. Nel contesto di investimento simbolico e globale del cibo, della sua svalutazione locale nei processi di deterritorializzazione e di marginalizzazione dei saperi e istituzioni locali nella produzione agro-pastorale, il caso palestinese presenta un intenso esempio di "politiche" del cibo, simboliche e materiali, dove forti sono le contese per l'autonomia del proprio cibo in relazione all'accesso alla terra e all'acqua.

Proprio per la disgiunzione radicale, nei sistemi intensivi e di globalizzazione, tra il cibo, tra chi produce il cibo, chi lo consuma e il contesto ambientale sempre più facile da eludere, il cibo si fa e si reinventa come feticcio del locale, *brand* di paesaggi, icona decontestualizzata di "mercati territoriali". In breve, più il cibo diventa buono da pensare simbolicamente, alla ricerca di nuove identità e icone di purezza, sempre più rischia di trascendere chi lo coltiva a partire dalla propria terra.

---

<sup>1</sup> Il termine legale delle Nazioni Unite di "Territori Occupati" Palestinesi, coincidente con la Cisgiordania è in realtà travicante per la comprensione di cosa sia questo "territorio": certamente amministrato dall'esercito Israeliano dal 1967, è meglio definirlo come territorio dove si "costruisce" Israele attraverso le "colonie", in realtà tra le città più ampie e importanti dello stato israeliano; dove città, logistica, infrastrutture e reti materiali sono una prigione e un confine per gli "altri" palestinesi. Questa integrazione e annessione, piuttosto che mera e storica occupazione, permette di comprendere meglio anche la vita sociale e politica del cibo in queste terre.





## 1. Immaginari contesi della natura

I significati del cibo oggi si fondano spesso su di un oblio: la disconnessione tra i contesti di produzione, i territori, le popolazioni e i loro contesti socio-culturali. Tanto più forti sono questa discrasia e questo “spaesamento”, quanto più forte è l’investimento simbolico a reinventare attraverso il cibo (la sua ingegneria alimentare, la sua reinvenzione tecnica, ma anche il suo design) un’icona del locale, di una tradizione da reinventare, un simulacro di una dimensione locale evaporata e frammentata. Questa dinamica è ben presente nella letteratura antropologica (van der Ploeg, 2008; Arce & Long, 1992; Van Aken, 2012) e coinvolge diversi contesti nel sud e nel nord del mondo: i Territori Palestinesi, per la loro dimensione di colonizzazione e di iper-moderna frammentazione dello spazio in molteplici isole disgiunte, ancor più nella dimensione rurale, amplificano queste dinamiche. Se questo contesto è certamente un luogo “sperimentale” di nuove, e violente, forme di disciplina del territorio e delle popolazioni, un secolo fa si è caratterizzato come intenso laboratorio della rivoluzione agraria, dell’invenzione, da parte dei primi pionieri sionisti, di un’agricoltura “moderna” proprio nel loro incontro con i “nativi” palestinesi. Partirò proprio da questa intensa e locale “preistoria della globalizzazione” per mostrare dove nascono oggi immaginari contesi del cibo.

Attorno al cibo e al coltivare il cibo, allora come oggi, si incontrano innanzitutto diverse idee della natura: diverse idee culturali delle relazioni ambientali, della sostenibilità connesse a diversi progetti di società. In secondo luogo, attorno al coltivare il cibo nell’incontro coloniale, si sono formate idee del sé e dell’altro: idee di riconoscimento dell’altro o di negazione dell’altro, in particolare l’altro *fellah* (contadino), incontrato nei campi e nei villaggi, ma sempre in un’intima interconnessione all’Altro.

Nella storia palestinese, il *fellah* (contadino) è diventato un’ancora identitaria su cui si è proiettato un intenso investimento simbolico nella lotta di indipendenza o di difesa della propria terra. Nonostante questa forte enfasi dei valori del *fellah*, a discapito della tradizione *Bedu* (pastorale) o cittadina e mercante, poco si sa e si è scritto su come coltivi, quali sape-



ri, tecniche, relazioni con l'ambiente intrattenga nella dimensione locale. Un'ignoranza certamente incrementata con il processo di decontadinizzazione e di esproprio della terra e delle sorgenti d'acqua della colonizzazione, ma che nasce nelle ideologie della modernizzazione, che, come altrove, nei tanti sud del mondo da "sviluppare" verso un immaginario<sup>2</sup> della "modernità", hanno esulato dai saperi, dai sistemi e dalle pratiche locali di chi produce il cibo. Questo processo di idealizzazione crescente del *fellah* è inversamente proporzionale alla esplicita devalorizzazione dei contadini reali come soggetti sapienti e non solo da educare sulla via della modernità del cibo globale. La medesima costruzione dell'ignoranza del *fellah* è avvenuta proprio all'interno delle seppur fragili politiche rurali dell'Autorità Nazionale Palestinese<sup>3</sup> per il desiderio di consumo di modernità e di cibo occidentale, di industrializzazione agricola uniformata al modello intensivo, desideri che hanno attratto le nuove generazioni palestinesi. Il *fellah* oscilla oggi tra un'idealizzazione mitica e nostalgica, a cui si fa appello alla ricerca di cibo "locale", "palestinese" e la svalutazione e stigmatizzazione del lavoro agricolo reale e quotidiano, accanto al progressivo esproprio coloniale delle risorse rurali. In mezzo a queste due narrative predominanti, ci sono i piccoli agricoltori che persistono a coltivare il cibo per la propria "casa" e famiglia.

Il *fellah* ha agito da "significante nazionale" (Swedenburg, 1990): all'in-

<sup>2</sup> Con immaginario mi riferisco, in questo articolo, all'insieme di rappresentazioni e conferimenti simbolici annessi, e contesi, al cibo che si caratterizzano come pratiche culturali, con una storia, un utilizzo mondano e nel presente e un rimando al futuro: definizioni di appartenenza del sé e dell'altro, costruzioni di "comunità immaginate", proiezioni, con annesse rimozioni, attraverso la terra, il cibo e il paesaggio delle relazioni sociali e del senso della località, in un contesto di frammentazione, fragilità e violenza tanto dei significati di "terra" quanto di comunità.

<sup>3</sup> Complicato, proprio perché strutturalmente ambiguo, definire in cosa consista oggi la Palestinian National Authority, sorta in seguito agli accordi e al "processo di pace" di Oslo nel 1993: importante dire che è un'autorità nazionale senza nazione, che amministra un misera parte il territorio dei maggiori centri urbani palestinesi e quindi non l'area agricola e rurale compresa in area denominata "c", cioè sotto il controllo dell'esercito: questo compone i tre quarti del territorio palestinese che virtualmente avrebbe dovuto diventare, appunto, stato nazionale, e che invece è sempre più un paesaggio di città-fortezze, le colonie appunto, esclusivamente Israeliane.



terno dell'incontro coloniale, il contadino e il suo paesaggio morale e ambientale sono diventati un'icona nazionale e nazionalista nella lotta per la liberazione. La sua "vicinanza alla terra" e la sua "tradizione" sono state spesso usate, e abusate, da molteplici attori politici palestinesi, per naturalizzare un legame con la terra, reificando e idealizzando allo stesso tempo la realtà contadina in un mondo mitologico e ancestrale. Un capitale simbolico denso, ma sempre più astratto dai contesti locali: ciò ha certamente permesso di definire una "comunità immaginata" nella resilienza (*sumud*), di legittimare la difesa dei villaggi e dei terrazzamenti a ulivi a rischio di esproprio e di rivendicare un'unica identità nell'offesa coloniale. Allo stesso tempo questo significante nazionale, sconnesso dal cibo locale, «is able to serve as a signifier that unites and mobilizes by virtue of the fact that it dissimulates past and present differences within the national movement, in the interests of a leadership with particular class interests» (Swedenburg, 1990, p. 25). Il cibo e le colture stesse diventano componenti di questo immaginario sociale: l'albero di ulivo, come radicamento resistente e tortuoso nella terra (e l'olio d'oliva come alimento base della dieta locale), l'arancio, lo *zattar*<sup>4</sup>, il fico d'india, hanno assunto forti valenze simboliche, in quanto politiche.

Il cibo del *fellah* si fa quindi icona politica, un immaginario comune buono da pensare proprio come contro-narrativa alla presa del territorio, per lo più agricolo e rurale, nel contemporaneo processo di colonizzazione della West Bank attraverso la costruzione di città-colonie sussidiate per cittadini Israeliani<sup>5</sup>: «Lacking the formal institutional apparatuses – like museums, historical sites, and archaeological digs – necessary to establish territorial historicity, Palestinians confirm their obscured presence imaginatively. Rural imagery is one means of enabling their efforts to dig in on

<sup>4</sup> Una varietà locale di maggiorana selvatica, oggi coltivata anche intensivamente, che è alla base della colazione palestinese, ma appropriata ampiamente nella dieta in Israele.

<sup>5</sup> Processo di illegale presa del territorio e risorse (terra, acqua) della Cisgiordania che ha avuto la sua esponenziale crescita e investimento da parte di finanziamenti globali e nazionali a partire proprio dal processo di pace di "Oslo" nel 1993, quindi da una ventina di anni: un processo di integrazione *de facto* via esclusione delle popolazioni "locali".

the land that remains to them» (Swedenburg, 1990, p. 27). Un immaginario che, come ogni “reinvenzione della tradizione”, è selettivo sulla memoria del passato. L’idealizzazione della “naturalità” del legame *fellah*/territorio è stata connessa, da parte delle élite, ma anche nelle nuove mode consumistiche, all’abbandono dei proprio saperi visti come retrogradi e non sviluppati; ha trasceso il ruolo del *mukhtar* (il sindaco di villaggio) o della *hamula* (il patrilineaggio) come sistema genealogico alla base della gestione delle risorse e della manodopera in agricoltura. Ma è selettivo anche sul presente: di fatto, le realtà contadine sono soggiogate dall’esercito militare israeliano nell’accesso alla terra e all’acqua, ma anche dall’élite politica palestinese e dalla segmentazione di classe che ha ancor più frammentato e reso invisibili i contadini in carne ed ossa che riproducono saperi, semenze e idee di cibo locale.



### **Ideologie agricole e immaginazione coloniale**

Le rivendicazioni di un cibo *baladii*, assumono significato all’interno dell’immaginazione coloniale, dell’ambiente e delle ideologie agricole che qui si sono confrontate: il cibo interconnette israeliani e palestinesi, in un rapporto di egemonia e subalternità, a partire proprio dai significati dell’agricoltura.

In primo luogo, il cibo è definito dall’introduzione tumultuosa dell’agricoltura capitalistica e intensiva che in queste terre ha trovato un laboratorio non solo locale, ma anche globale. Appropriarsi della terra e delle risorse altrui è stato legittimato proprio dalle ideologie moderniste: sviluppare l’agricoltura per un nuovo cibo moderno, transcendendo e sostituendo i saperi e le istituzioni locali, visti come fossili sociali da sostituire. Nell’immaginazione coloniale sionista, già prima della creazione di Israele nel 1948, l’agricoltura si pone come imperativo dalle forti valenze simboliche. Lo spirito pionieristico è alla base dell’ideologia della conquista della terra con due significati principali: trasformare un paesaggio immaginato come abbandonato, “primitivo”, e perciò moralmente degenerato rispetto

alle potenzialità della “terra santa”. Allo stesso tempo, inventare, costruire un uomo nuovo, radicarlo in una nuova, e antica, natura, attraverso il lavoro della terra: un radicamento materiale, ma soprattutto immaginale, dove addomesticare la terra promessa e il “ritorno alla terra” si presentarono come atto biologico e politico assieme. Ciò definisce l’agricoltura di sicurezza per Israele, come capacità di produrre il proprio cibo in un contesto di conflitto regionale, ma anche come agricoltura offensiva: modernizzare il paesaggio sottraendo risorse ai palestinesi, una dinamica di spoliazione che si è accentuata in seguito all’occupazione nel 1967 della Cisgiordania. La maggior parte dei territori agricoli oggi, quindi, dove si produce o si produceva cibo, sono in area C, che, all’interno delle complicate e discrezionali spartizioni di autorità dei Territori Occupati, è controllato dall’esercito israeliano e dai coloni, i quali agiscono quindi come autorità sulle politiche rurali e sul territorio.

Qui si è sperimentato un modello di agricoltura come laboratorio globale proprio sul mobile confine coloniale dell’incontro con gli Altri all’inizio del secolo scorso, per fare dell’agricoltura israeliana un fiore all’occhiello dell’*agrobusiness* e delle tecniche *high-tech*: un modello oggi altamente insostenibile per i costi d’acqua, l’inquinamento ambientale (esternalizzato per lo più nei Territori Palestinesi). Come in altri progetti di modernizzazione, la produttività è stata economica sul corto raggio (produzione ed export agricolo), ma insostenibile rispetto al contesto ambientale e idrico. Alta invece è stata la “produttività simbolica” (Bernal, 1997; Van Aken, 2012): reinventare un paesaggio (sostituendo i paesaggi palestinesi) come sua re-ndenzione e catarsi, costruire un uomo nuovo nel lavoro con la terra alla base di una nuova “comunità immaginata” da radicare (Anderson, 1991).

### **Naturalizzare un paesaggio**

Le ideologie agrarie si fondano su una nuova immaginazione del paesaggio locale che parte da una sottrazione del “*land without a people for a people without land*”: un vuoto di popolazioni locali, ma anche un vuoto am-

bientale del “deserto”, che torna nel famoso “*to make the desert bloom*”<sup>6</sup> che legittimerà la modernizzazione del territorio come “liberazione” dai vincoli ambientali<sup>7</sup>. Il deserto è reinventato come antitesi alla vita sociale ed ambientale, in piena opposizione con i saperi palestinesi per cui componeva una molteplicità di ambienti aridi e semi-aridi percepiti storicamente come un insieme, anche fragile, di risorse e stagioni. Questo ambiente, “svuotato” e costruito come tabula rasa, deve essere salvato proprio attraverso la sperimentazione della modernità (agronomica, irrigua). Si coagulano, come in altre sperimentazioni globali delle colonie, i significati religiosi di colpa/redenzione assieme alle costruzioni secolari di produttività, a partire dall’importata nozione statunitense della *wilderness* da addomesticare, da conquistare e da salvare<sup>8</sup> e della *terra nullius* da rigenerare.

Un tema comune all’interno degli intensi cambiamenti prima e dopo la creazione di Israele, accentuato poi con l’occupazione della Cisgiordania, è la dimensione extra-territoriale della terra stessa: il territorio è immaginato e disciplinato sempre più in forme esclusive connesse alla spoliazione delle popolazioni palestinesi in nome della “modernizzazione” del paesaggio. Questo a partire dalla nuova giurisdizione della terra da parte del Jewish National Fund, che gradualmente ha espropriato il controllo della terra, e soprattutto dell’acqua, alle comunità *fellahin* palestinesi. Negli ultimi decenni ciò ha portato a un territorio “difficile da immaginare”, nonostante le discipline dello spazio qui sperimentate diventino sempre più modelli globali esportati altrove: un “territorio verticale” (Weizmann, 2002). ca-

<sup>6</sup> Due motti presenti nel movimento sionista pre-1948 e creazione di Israele cruciali nella costruzione del sé e dell’altro, attraverso la costruzione e immaginazione del paesaggio e del territorio del Sé come contrapposto all’Altro: due forme di retorica politica in realtà molto antiche che hanno la loro genealogia nel mondo coloniale europeo e nelle visioni moderniste dell’altro e del suo territorio.

<sup>7</sup> Una costruzione del deserto da rinverdire che sarà copiato in tutto il Medio Oriente in una competizione attorno a questa prospettiva modernista (Van Aken, 2012).

<sup>8</sup> L’aspetto di redenzione delle politiche della natura è ben esplicito in uno dei fondatori dello stato d’Israele nel 1898: “At present the land is poor and neglected: the slopes of the hills are bare, the places with famous names are sad piles of debris and the fields lie fallow. The Holy Land is a wilderness. But there are oases-our Jewish settlements!” (citato in p. 68).



ratterizza oggi la Cisgiordania, e in particolare i luoghi del cibo e la terra agricola, dove il sottosuolo, il territorio e l'aria sono tre dimensioni staccate tra loro a livello giuridico e politico; e dove la nostra nozione classica e geografica di territorio "piatto" (un terreno dove coltivare, ad esempio) è complicata da una duplice tripartizione, disgiunzione, tra terra verticale dei coloni e quella delle enclave palestinesi. Chi ha la terra in Cisgiordania, non può "automaticamente" controllare l'acqua sotto ad esempio, o l'aria sopra (radio, mobilità aerea, visioni satellitari, ad esempio), o chi ha una casa in area C può diventare abitante clandestino in caso di esproprio delle forse militari. La quotidianità, anche del lavoro agricolo, è caratterizzata proprio da una disconnessione radicale tra spazi contigui, ma anche tra un terreno e l'acqua sottostante di una sorgente a cui non si ha accesso o il controllo dell'aria sopra (Weizmann, 2002).

Attraverso le ideologie moderniste, si è importato un nuovo paesaggio del modello californiano, incentrato sul risparmio di manodopera (per favorire quella israeliana), intensificare la produzione agricola, in un processo di salvazione di ciò che nei decenni è stato dipinto, anche dalle élite urbane palestinesi, come tecniche e saperi "primitivi" dei *fellabin* da sostituire con soluzioni high-tech ed efficientiste. Ciò ha comportato la sostituzione delle sementi e del cibo locale: l'abbandono del grano e del mais, l'introduzione delle ideologie irrigazioniste a detrimento dell'antica storia di agricoltura piovana di queste terre, e l'immissione di un'agricoltura volta al mercato come unico modello di sviluppo.

Oggi l'occupazione è caratterizzata da "espropriazione, integrazione ed esternalizzazione: espropriazione delle risorse, in particolare acqua e terra; l'integrazione delle due economie attraverso un mercato e una manodopera palestinesi dipendenti e senza la minima autonomia; e l'esternalizzazione dei costi ambientali" (Temper, 2009, p. 100). Di fatto, la realtà di disconnessione del territorio locale per i palestinesi è intimamente connessa ad una profonda integrazione in posizione subalterna al mercato del cibo israeliano (i territori sono i primi importatori di cibo israeliano) e alle restrizioni all'agricoltura palestinese (forti restrizioni all'export di prodotti





palestinesi in Israele). Nell'area C si "piantano" ordini militari e il cibo è militarizzato: ad esempio, il military order No. 1015 (Aug. 27, 1982) vietò il permesso per la coltivazione di alberi da frutta se non ad uso familiare, il military order 103 negli stessi anni includerà nel divieto anche melanzane e pomodori, il military order 1015 anche le cipolle e le sementi di cipolla, con i divieti completi di coltivazione del tabacco (antica pratica locale per produrre *'eishi*, il tabacco di propria produzione rollato da fumare), il divieto di utilizzo di pesticidi organici (verde rame, zolfo), oppure il divieto di produrre latte di vacca se non per la produzione familiare.<sup>9</sup>

A loro volta le politiche di aiuto per l'emergenza e lo sviluppo, che qui sostituiscono in modo schizofrenico i servizi base forniti da uno stato, hanno trascorso completamente tanto la realtà e le risorse dei contadini palestinesi (le loro tecniche di agricoltura sostenibile piovana, ma anche irrigua), quanto la realtà di stress idrico, ad esempio, con la priorità accordata alla produzione di fiori per l'export a detrimento della produzione di cibo locale. Come in altri contesti, i contadini sono stati trattati come categorie in estinzione, da trasformare in *farmers* (manager agricoli) o per lo più in manodopera legale in altri settori (fin quando i permessi sono stati rilasciati fino al 1996) o illegale in Israele, circumnavigando oggi a piedi i molteplici muri e confini per arrivare al lavoro in nero in agricoltura, edilizia, servizi.



### **Tra riconoscimento e rimozione dell'altro**

Il cibo e l'altro si definiscono all'interno di queste ideologie agrarie in un incontro che è avvenuto nei campi, tra i primi coloni e *kibbutzin* e i *fellahin*; un incontro che è stato inizialmente un processo, seppur subalterno, di riconoscimento e anche di forte mimesi culturale.

---

<sup>9</sup> Solo dal 2014 nei territori è stata data l'autorizzazione per la prima produzione di latte locale palestinese: il film "The 18 wanted" racconta con ironia la caccia dell'esercito a 18 vacche, mai ritrovate, che proprio per questa legislazione militare erano diventate "un pericolo per la sicurezza di Israele".

*Il fellah*, nell'incontro con l'occhio modernizzatore, è definito in base al suo essere "in balia della natura", paradigma di tante storie coloniali europee: l'altro e il suo saper fare il cibo sono letti in una gerarchia evuzionista che impedisce di comprendere le pratiche, i saperi locali e le relazioni ambientali. I *fellahin* sono costretti in una nuova economia morale, dove il modello da immettere ed importare è fondato su di un'economia simbolica dell'inferiorità dell'Altro.

I *fellahin* incontrano qui potenti idolatrie della terra, elemento ben esemplificato dalle politiche arboree al centro della nuova disciplina dello spazio dello stato israeliano: il nascondimento dei villaggi palestinesi distrutti nel '48 con piantumazioni di pinete, che diventeranno uno dei simboli nazionali israeliani con un forte investimento in politiche forestali o la costruzione di aree verdi protette per impedire la costruzione di case palestinesi o espropriare terra coltivata ad ulivo e mandorlo, ad esempio. Il pino si trasforma in elemento totemico della nazione israeliana in cui "riconoscersi" come comunità immaginata, che si fonda però su di una rimozione. Si ridisegna il paesaggio, naturalizzando dinamiche politiche, per rimuovere altri paesaggi e altre memorie, in quelle che sono state definite "politics of planting" (Cohen, 1993): si radicano piante, per sradicare Altri.<sup>10</sup>

In questo contesto di politiche rurali offensive, si possono meglio capire le strategie locali "difensive" che caratterizzano inevitabilmente ogni produzione di cibo locale, a partire dalla monocoltura di ulivi nei terrazzamenti che da decenni ha luogo in area C, motivata proprio per segnare, radicare in qualche modo, una presenza sulla propria terra e cercare di frenare l'esproprio. Anche in un campo di pomodori spunta spesso un piccolo ulivo, ancora simbolica alla confisca.

<sup>10</sup> «I have to tell you, and I'm saying a lot here, that reforesting the land is the iconic image of the Zionist experiment. [...] We must plant hundreds of million [of] trees... We must clothe every mountainside with trees, every hill and rocky piece of land which cannot successfully be farmed, the dunes of the coastal plain, the Negev plains. [...] We must be able eventually to plant at the rate of half a million dunams a year» (Weitz J., 1974).

Avviene quindi un «continuo conflitto semiotico che Israele pone sui simboli e significanti dell'identità palestinese che passano dalle arance di Jaffa, all'albero di olivo, al cactus, a piatti nazionali palestinesi come l'*hummus* o i *falafel*, al Dabka (la danza tradizionale palestinese)» (Abufarha, TdA, 363), tutti simboli a rischio di appropriazione come icone nazionali esclusivamente israeliane, in un effettivo processo di mimesi del colonizzatore connesse però alla graduale rimozione dell'Altro.

## 2. Immaginare l'altro, o l'ambiguità del riconoscimento

Il significato di cibo *baladii*, come organico o biologico, è intessuto di questi immaginari contesi, in incontro dei *fellahin* con altri sistemi colturali e culturali. Ma questo incontro ha un'archeologia negli anni '20 del secolo scorso che rivela importanti significati del cibo e del riconoscimento/rimozione dell'altro attraverso il cibo.

Vulcani è un agronomo di origine lituana, fondatore dell'agronomia moderna israeliana, che pianificò le prime colonie agricole e sperimentò le tecniche e le ideologie rurali alla base della storia nazionale presso quella che verrà rinominata Agricultural Research Station. I suoi studi nelle stazioni sperimentali degli anni '20 del secolo scorso presentano in modo paradigmatico le dimensioni culturali e immaginali dell'incontro nei campi tra i *kibbutz*, cruciali nel primo sionismo socialista, e i *fellahin*: un incontro caratterizzato inizialmente dalla subalternità dell'altro come primitivo da superare/salvare, ma dove affiorano prepotentemente l'ammirazione, la curiosità e l'apprendimento dell'altro e dall'altro.

Nelle stazioni agronomiche sperimentali, che fonderanno poi l'agricoltura moderna israeliana, fondamento ideologico di quel ritorno alla terra e invenzione dell'uomo nuovo, Vulcani studia le pratiche e i saperi locali palestinesi accanto a quelle agronomiche in zone aride pubblicata nel suo principale lavoro significativamente "The fellah Farm" (Vulcani, 1930), dove l'Altro è quindi al centro di uno studio di modernizzazione agricola. Si confronta perciò direttamente e "prende sul serio" gli aspetti di auton-



mia, di capacità di relazione con un ambiente fragile per la variabilità delle piogge, di autosufficienza dei sistemi locali per il riutilizzo delle poche risorse nel migliori dei modi. Avviene qui un passo importante della sperimentazione della nascente agronomia occidentale di stampo scientifico, che delimita l'agricoltura come settore tecnico-economico disgiunto dalla società, proprio nel confronto con altre agri/culture<sup>11</sup>: proprio l'analisi delle sue parole qui di seguito, permette di mostrare il passaggio da un processo di "relazione" con l'Altro, seppur subalterno e da emancipare in quanto "primitivo", a quello di rimozione e negazione e invisibilità disumanizzante dell'Altro nelle dinamiche contemporanee.

### **Un laboratorio della modernità**

Il progetto scientifico, intimamente connesso con quello coloniale a venire, è definito in Vulcani come «the transition from primitive to modern agriculture: farm in transition to monocultural modern farm», in una classica visione evuzionista di sostituzione del locale che assumerà nuove intensità con la modernizzazione rurale negli anni '50. Esplicite sono la consapevolezza e l'ambizione dell'aspetto sperimentale di questo laboratorio di "modernità" da farsi sul locale, ma per il globale, in un rapporto di interconnessione: "These problems are not peculiar to Palestine alone, but apply to all Oriental countries. In many respect Palestine may be regarded as a field of investigation and research. Within its borders, the oldest of the old and the newest of the new cross each other's paths" (*ibid.*, IV), dove l'esperimento è studiare le diverse forme presenti tra la "fellah's primitive farms", "the consolidated mixed farms" di origine europea o della popolazione ebraica locale, e la nascente "azienda a monocultura di stampo europeo" da promuovere.

La rappresentazione del *fellah* oscilla tra il fossile sociale e l'icona di sa-

<sup>11</sup> Un incontro che è avvenuto su tanti crinali coloniali, ma qui con un'intensità simbolica e materiale molto più forte, in proporzione anche alle dimensioni esigue dei territori palestinesi.



peri vicini agli antichi ebrei della Terra Santa a cui riconnettersi simbolicamente come “chosen people of the promised land”, proprio a partire dalle conoscenze raffinate che l’agronomo coglie sulle tecniche di captazione dell’acqua, così centrali nel demarcare la stagione delle piogge da quella della siccità in questa regione.

Da un lato l’Altro è costretto in un classico paradigma evuzionista e coloniale: «agriculture is primitive, labour has no money value» (p. 57), «the diet of the fellah is poor and monotonous», «poverty symbols dominate not only his daily life, but his imagination as well» (p. 126) e le pratiche locali sembrano distruggere la fertilità dei suoli. Dall’altro, nella medesime pagine, la scoperta dell’altro convive con il riconoscimento che rasenta l’invidia e l’ammirazione per i suoi saperi e il suo radicamento, di cui vediamo qui qualche esempio di tematiche che sono cruciali ancora oggi negli immaginari del biologico: l’attenzione alle sue conoscenze dell’acqua, «The secret of his improvement is the skilful storing of the water in the layers of the earth, and the economic use of it» (p. 15); alle tecniche di rotazione colturale: «a good Fellah devotes his whole energy to preparing good the rotation crops (*kerab*). In this way he automatically destroys the weeds and prevents them from injuring the winter crops sown in these fields»; l’ammirazione per “la struttura armoniosa del sistema agricolo” (p. 39); per l’autosufficienza nei foraggi per gli animali, del concime, nel proprio cibo<sup>12</sup>, per la multifunzionalità dell’agricoltura in relazione ad altre risorse, per i sistemi cooperativi locali nella gestione delle risorse<sup>13</sup>; per l’autonomia della manodopera rispetto alle dipendenze esterne<sup>14</sup>, per i suoi saperi locali (“the fellah’s primitive wisdom”, *ibid*, p. 126) ed infine, per la sostenibilità in termini agro-ecologici, diremmo oggi, e sociali, della produzione del cibo:

<sup>12</sup> “Feeding costs nothing... many wild plants have a value for the farm whether they are left or cut down as weeds... all the food is home produce”(*ibid*, p. 44).

<sup>13</sup> “All the arable land in the village is musha and belongs to the community” (*ibid*, p. 60).

<sup>14</sup> “All work in his house is done by his family and not by hired labourers... he is never paying out. And the slightest profit he makes from his labour is of value to him”.



«The whole farm of the Fellaah forms an organic unity. Everything is produced in it by its own powers: he is not dependent on any external economic factors and he is not affected by the changes and vicissitude of the outer world. The simplicity of his implements constitutes his strength in the struggle for existence. His world is not governed by the principle of time is money, but by the principle of “preservation of matter”. He allows nothing to go to waste. Everything which appears to be lost returns to him after various transformations».

Il *fellab* oscilla quindi tra condanna (per il suo primitivismo anti-moderno, per la mancanza di tecniche scientifiche, per la sua povertà) e una dimensione di ammirazione, anche idealizzante, della sua intimità e conoscenza del territorio:

«the whole village both in its external appearance and in its structure seems to have risen out of the soil on which it stands. It is indeed formed from that soil-dust of its dust and stone of its stones. The Arab village is a creature, which takes its colour from its environment...» (*ibid.*, 40)

Ciò che colpisce è l'attenzione, da parte dell'occhio dell'agronomo che diventerà l'icona nazionale israeliana, proprio per le dimensioni ambientali e del sapere agricolo del *fellabin*: un soggetto di saperi, di pratiche e di relazionalità con l'ambiente di Palestina che cadrà poi in oblio, se non nelle pratiche locali.

### **3. Coltivare cibo *baladii* oggi: “con le nostre mani”**

Nella storia, e ancora di più oggi, l'immagine del contadino palestinese e del suo cibo, oscilla tra un'idealizzazione mitica da un lato e una generale svalutazione e abbandono del lavoro della terra dall'altro. In questo contrasto di percezioni di molteplici attori (l'esercito occupante, l'Autorità Palestinese, l'aiuto allo sviluppo con le molteplici ONG locali o internazionali) stanno i contadini reali, ma spesso “invisibili”. Negli scritti di Vulcani emerge, in un momento storico e sperimentale, la necessità del riconoscimento dell'altro come reale processo di conoscenza e di confron-



to culturale. Un elemento che è rimasto fondante nella turbolenta storia locale rurale e trasversale anche ai diversi attori: la contesa sulle “rappresentazioni” e le iconografie dei contadini permangono a uso e abuso di diversi interessi, ma poco si sa di cosa facciano nel loro lavoro quotidiano. Ciò tanto più per quel che pertiene l’agricoltura che si è trincerata in orti o piccoli appezzamenti di terra vicini a casa dove possibile: la produzione di cibo per la famiglia estesa (*‘aila*) dove forte è la rivendicazione del cibo *baladii*, contrapposto al cibo dell’*agrobusiness*, per lo più proveniente dal mercato israeliano. Il cibo *baladii* assimila oggi molteplici significati, spesso identificati con “biologico”: il consumo della borghesia palestinese e delle comunità internazionali alla ricerca di cibi salutari, le prime certificazioni biologiche di produttori locali in una coincidenza di significati di “purezza”, “autenticità”, “tradizione”, “ritorno al passato” all’interno di un globale di mode del consumo e di gusto sociale per prodotti biologici. Ciò avviene con progetti urbani (a Ramallah) di filiera corta, di riconnessione con agricoltori “sostenibili”, con l’introduzione di tecniche della *permacultura*, dinamiche però disgiunte a livello locale dalle reali pratiche e saperi dei contadini, o ciò che ne rimane nel loro lavoro quotidiano.



Prenderemo qui spunto da un lavoro etnografico condotto all’interno di appezzamenti di terra irrigati presso Battir<sup>15</sup>, nella regione di Betlemme, chiamati *habba’i*<sup>16</sup> e delle pratiche e percezioni del lavoro negli *hadiqat*, orti prossimi alla casa non irrigati, in altre regioni della Cisgiordania. I saperi rurali si sono ritirati in questi intensi e piccoli terreni, spazi d’intimità culturale che rimangono cruciali per la sussistenza della famiglia, per la vendita di piccolo surplus sul mercato, ma soprattutto, per la riproduzione “del proprio cibo come “puro” e “naturale”. E qui sopravvivono anche idee e pratiche della produzione agricola altrimenti scomparse: tecniche colturali

<sup>15</sup> La ricerca etnografica, ancora in corso, si è svolta nei mesi di marzo e settembre 2014 su agricoltura familiare e saperi locali nell’area rurale di Tulkarem e in particolare nel villaggio di Battir, regione di Betlemme.

<sup>16</sup> Con *habbala* si definisce un appezzamento orticolo irrigato, dove quindi è ancora disponibile una sorgente o fonte d’acqua.



e irrigue, semenze, e soprattutto, il lavoro di uomini e donne nell'autonomia del produrre il proprio cibo. Questi spazi terrazzati e montuosi o impervi in collina sono in genere marginalizzati proprio perché agli antipodi delle politiche di modernizzazione che han posto al centro la produzione monoculturale intensiva per il mercato e nelle piane meccanizzabili e perché più difficilmente meccanizzabili per una produzione intensiva.

Il cibo bio/*baladî* è generalmente una riaffermazione del “locale” in mancanza di un territorio per come possiamo concepirlo (omogeneità, continuità, controllo delle risorse base tra cui acqua), un “locale” quindi di forte intensità simbolica e retorica, dove sono le pratiche e i saperi agricoli a essere gli attori principali. La produzione, la processualità e le pratiche contadine sono spesso rimaste invisibili nell'incontro con i progetti di modernizzazione (Scott, 1998) e i contadini, tanto più nelle dinamiche di ibridizzazione e cambiamento contemporanei sono sempre, riprendendo la definizione di van der Ploeg, «an ongoing struggle for autonomy and progress in a context characterized by multiple patterns of dependency and associated processes of exploitation and marginalization» (van der Ploeg). Ciò che li differenzia dall'agricoltura imprenditoriale e dall'*agrobusiness* di ampia scala è la diversa relazione con le risorse ambientali, dove la produzione agricola non è pensata unicamente all'ottenimento del raccolto-prodotto, ma anche alla preservazione, obbligata spesso per chi ha poca terra, poche risorse e nessuna alternativa, della fertilità del suolo, dell'autonomia dei mezzi di produzione (le sementi ad esempio), delle forme istituzionali di cooperazione (ad esempio, lo scambio di manodopera o nella distribuzione dell'acqua) proprio per abbassare il più possibile le dipendenze esterne (crediti, risorse esterne da pesticidi a fertilizzanti chimici, i saperi esogeni).

Questi sistemi agri/culturali sono forme, non ideali né congelate nel tempo, di co-produzione tra uomo e ambiente, dove sono sempre presenti idee di limiti alla produttività e di relazione all'ambiente come insieme di soggetti viventi, e non solo oggetti di produzione. Sono proprio le forme di relazionalità e di co-produzione che permettono, come nel caso degli



orti locali palestinesi, di mantenere un'autonomia e una resilienza di fronte a forme di dipendenza che caratterizzano molte popolazioni rurali oggi.<sup>17</sup> E quasi un secolo fa, in una delle poche testimonianze sui saperi locali, Vulcani era obbligato a riconoscere l'esistenza di altri saperi locali e tecniche, diversi da quelli importati come universalizzanti dell'agronomia, che poneva non a caso una forte rilevanza sull'autosufficienza, sull'aderenza ai limiti ambientali (il fragile ciclo d'acqua e la "variabilità" e "imprevedibilità" dell'acqua della Palestina, come di altre aree limitrofe), sull'autonomia nella propria manodopera, sulla capacità di riciclare e di tramutare la circolarità dei rifiuti in risorsa: in sintesi, ciò che torna oggi come tematica fondamentale negli immaginari del *bio* e della sostenibilità, a fronte della più generale crisi agraria e delle contraddizioni ambientali degli attuali sistemi di produzione.



### **Coltivare il caos e la diversità**

Gli spazi orticoli si caratterizzano oggi per la produzione di diversità e per l'intensità del cibo in piccoli appezzamenti di terra: la compresenza, anche verticale, di ortaggi (estivi o invernali), erbe domestiche (alimentari e terapeutiche), frutteto e ulivi, erbe da foraggio (per le poche capre e pecore rimaste) o post-raccolto e, infine, le erbe selvatiche che sconfinano negli appezzamenti, ma di cui si conoscono molteplici varietà, percorsi, stagioni e luoghi.<sup>18</sup> Piccoli terreni quindi che rappresentano un "discorso"

<sup>17</sup> Come scrive van der Ploeg, «the creation and development of a self-controlled and self-managed resource base, which in turns allows for those forms of co-production of man and living nature that interacts with the market, allow survival and strengthen the resource base, improve the process of coproduction, enlarge autonomy» (2008).

<sup>18</sup> In uno studio condotto nell'area di Tulkarem più a Nord, si mostra come nei saperi locali, nonostante l'alto abbandono e frammentazione dell'agricoltura, siano utilizzate almeno 100 diverse piante all'interno dei saperi botanici popolari (l'utilizzo di foglie, radici, gemme, inflorescenze, frutti e semi) di cui l'89% è consumato a crudo, il 77% cotto e il 49% è immagazzinato attraverso essiccazione; inoltre, si mostra la distinzione porosa tra piante alimentari e medicinali che compongono una parte importante della dieta locale nelle aree rurali (Ali-Shtayeh, 2008).

locale cruciale attorno al “proprio” cibo, a idee di “purezza” e libertà, proprio a partire da sementi, tecniche, piante e controllo dello spazio domestico esteso agli orti.

Si coltiva il “caos” in questi ambienti, in due accezioni: da un lato, perché coltivare nel contesto coloniale è soggetto ad una continua discrezionalità delle normative dell’occupante, che siano la giurisdizione militare o i coloni israeliani “vicini di casa”. Ma soprattutto, perché ciò che sembra caos, promiscuità, interconnessione poco ordinata è spesso un’altra forma di relazione tra piante, costruzione di spazi di ombra, accoppiamento tra colture, un “lasciar crescere” il selvatico o, ad esempio, molteplici piante, in inverno, lasciate come semenzaio (una vera e propria banca dei semi nel campo).

I saperi negli orti sono spesso saperi metaforici interconnessi a sistemi

di *savoir faire*: saperi incorporati, che non trovano registrazione scritta, ma riflessi orali nei proverbi e “modi di fare”, che compongono antiche tecniche e risorse locali. Un esempio tra altri è il proverbio “‘*ali al tin, nati al zaitun*’”, “alto cresce il fico, basso l’ulivo”. L’accoppiamento tra ulivo e fico, tra olio e fichi seccati (al centro della dieta locale) è una combinazione culturale che disegna il paesaggio dei terrazzamenti e degli orti: questo definisce però anche una tecnica di crescita e di potatura, dove l’ulivo deve essere tenuto basso e al fico deve essere permesso invece di salire, in una relazione di ombre e distanze giuste condensate in un proverbio. Innumerevoli sono le tecniche colturali che non hanno origine agronomica, ma che com-



*Coltivare il caos*

pongono la “comunità morale” degli orticoltori, il sapere locale di ciò che è scontato saper fare bene per la produttività e la sostenibilità dell’orto: la complessa rotazione tra colture (tra stagioni invernali e estive e anno dopo anno), gli abbinamenti della molteplicità di colture compresenti (in base allo sviluppo in altezza, all’apparato radicale, alla resistenza al sole e allo stress idrico), le nozioni locali di terra fredda (*bard*) e calda (*bami*) legate alla presenza e assorbimento dell’acqua.



*Mostrare la melanzana di Battir*

In tutto ciò predomina, nelle prospettive locali, il saper fare con le proprie mani come componente essenziale del cibo *baladii*: è il saper fare le cose con le proprie risorse, il “fare tutto con le proprie mani” in opposizione all’agricoltura intensiva del cibo israeliano, l’autosufficienza delle poche ma essenziali risorse, che si connette anche al “saper camminare” in questi territori, il sapere trovare le piante selvatiche come forma di “appaesamento” e identificazione in una comunità di pratica. È la dimensione artigianale che connota la dimensione di “purezza” del cibo, come apporto simbolico ma anche autonomia nel cibarsi “a casa”.

Un altro proverbio sintetizza un condensato di tecnica colturale: “*Al ‘adas binuashuash, Ua al bikia bitnadi*”, “le lenticchie sussurrano, le coste gridano”: ciò che rimanda a caratteri soggettivi delle colture, parla anche di tecniche diversificate nel seminare, dove le lenticchie<sup>19</sup> hanno bisogno di

<sup>19</sup> In questo caso, il proverbio è testimonianza di una scomparsa: base ancor oggi

poca profondità nella terra e, all'opposto, le coste vogliono profondità, chiaramente non in termini universali e della scienza agronomica, ma in relazione al tipo di terreno, di aridità, di piogge, di compattamento di questi ambienti specifici. E se pochi parlano esplicitamente di sementi, basta stare negli orti per rendersi conto della notevole riproduzione di sementi *baladì* di varietà locali (ad esempio, la melanzana di Battir nell'immagine n. 2) sopravvissute alla grande sostituzione di sementi del mercato avvenuta negli ultimi tre decenni. Come un vivaista esclamava "le sementi locali son figlie del luogo" ("*baladi bint al mintak*"), figlie ibridizzate nel tempo ma adattate proprio agli ambienti, gusti ed esigenze tecniche.

Una delle variabili centrali in queste terre nel definire il significato della semente, seppur oggi quasi scomparsa nelle logiche di mercato, è *sempre stata la distinzione* tra semente *ba'al* (di agricoltura piovana) rispetto a quella *muhaggan* (del mercato, quindi irrigua): la prima, come in tante altre rivoluzioni verdi in giro per il mondo negli anni '70, è stata marginalizzata come improduttiva, a favore delle sementi ibride, che necessitano innanzitutto di irrigazione oltre che di notevoli input (pesticidi, fertilizzanti chimici, accesso al mercato, saperi esperti, etc.). Le sementi "piovane" sono scomparse per lo più, o si ritrovano in questi terreni e nelle tasche di questi agricoltori. Piante (di pomodoro, di melanzane, di *bamia*...) capaci di adattarsi alla lunga stagione

della dieta locale, le lenticchie come altri seminativi non sono più coltivati, ma solo importati.



*Banche dei semi*



estiva e secca, in un contesto politico inoltre che ha aggravato la disponibilità e l'accesso all'acqua proprio per le confische delle sorgenti, il divieto di costruire cisterne di raccolta d'acqua o di pompare da fonti sotterranee.

Spesso quindi i semi locali sono semi "piovani", vogliono poca acqua, resistono allo stress idrico e vengono con cura messi a dimora nei vari semenzai vicino a casa, nel "giusto tempo" per essere trapiantate nei *mashkabe* (le suddivisioni del terreno interne agli appezzamenti) che disegnano complesse architetture, atte a contenere l'irrigazione estiva. I saperi locali in questi spazi sono connessi alla cesura ambientale che abbiamo già ritrovato un secolo prima nelle parole di Vulcani, tra due stagioni annuali: un inverno di piogge, spesso variabili e imprevedibili, quando è necessario raccogliere nelle cisterne quanta acqua si può, e una estate arida dove abbeverare le colture con l'acqua raccolta. Ciò compone un calendario<sup>20</sup> che è spesso scomparso come riferimento ambientale e ritmo del lavoro nella produzione agricola intensiva (palestinese o israeliana): la *murba'nia* o stagione delle piogge, oggi presente tra cosmologia passata nella memoria degli anziani e confusione contemporanea di chi non sa più cosa significhi. Un periodo identificato nel passato in 90 giorni, sotto-classificati in suddivisioni di 12 giorni e mezzo in un crescendo di (aspettativa) di pioggia e freddo, come base per orientare le operazioni e le tecniche in base all'acqua disponibile di queste periodizzazioni dell'acqua. Ad esempio, i diversi tipi di aratura a mulo oggi prendono il nome dalle piogge: il "*ghassil al-zaitun*" (la pulizia della pioggia) definisce la pioggia da attendere prima della raccolta delle olive; il "*Shkan al-harrath*", la prima aratura dopo appunto il *ghassil*, e la seconda aratura (*al-ithnaia*) dopo un mese in base alle condizioni climatiche.

Le *habbai'l* inoltre si abitano, e per diverse ragioni: innanzitutto perché sono pensate come estensione, o inizio, della cucina domestica della famiglia estesa. Di fatto, questo mostra un aspetto molto conservatore

<sup>20</sup> Un calendario che ho ritrovato anche tra i rifugiati palestinesi in Giordania, a prova di come i saperi viaggino anche in ambienti diversi.





*Abitare nella habbala*

della cultura palestinese: ciò che si coltiva viene pensato in relazione a come può essere conservato, a come rientra nella dieta familiare, a come comporrà il magazzino composito per l'anno: essiccazione (*tajjif*), sottaceti o *pickles* (*takhlil*), *magdah* (passate), marmellate (*mrabba*), colture surgelate (*tagmidh*), *malban* (mosto d'uva cotto), *dbes* (fogli di mosto d'uva essiccata). Oppure l'orto disegna le preferenze familiari e i cibi rituali, dove si scandiscono le colture in vista del periodo e delle feste del ramadan (rapanelli o le tante foglie da avvolgere o colture da cucinare ripiene). Inoltre, una *habbala* è abitato perché si sta, si ospita, si beve il tè, si controlla il paesaggio: è luogo di ospitalità e di scambio di informazioni, estensione pubblica dello spazio domestico.

In questo contesto, a partire da questo “*battlefield*” (Long, Arce, 1992), come lotta simbolica e materiale nei campi, il cibo *baladì* è rappresentato come “naturale” (*tabi'a*) proprio perché locale: e locale a sua volta in quanto fatto con le proprie mani, a partire dal proprio saper fare e dalle proprie risorse. Il “naturale” è ciò che è sano, che dà più forza, come ricorda un proverbio classico: “*Kul zeit, ua intah al bel*”, “mangia olio e picchia contro il muro”, per esplicitare la forza alimentare e simbolica accordata all'olio delle proprie olive, elemento spesso traslato ad altre colture locali come le zucche (“danno più forza, sono più buone della carne!”). Il locale è naturalizzato, in contrapposizione al cibo del mercato/Israéliano/intensivo come corrotto, insalubre, pericoloso per i residui chimici e per le sue dimensioni politiche: definito spesso “*z'balé*”, un rifiuto, in quanto frequenti



sono i danneggiamenti a scopo intimidatorio delle colture e alberi da parte dei militari o dei coloni vicini di collina. Il cibo locale è ritenuto *nadhaf*, pulito, contro il cibo impuro che arriva dal mercato, nonostante questo componga la maggior parte dell'alimentazione palestinese.

Un'opposizione netta si pone quindi tra un naturale-locale e un esogeno, seppur contiguo, percepito come artificiale e fonte di pericolo (per la salute, per la propria comunità): artificiale perché “non usano più le mani”, per la potenza ambigua della chimica (adottata anche localmente) ma di cui si riconosce ormai l'insostenibilità ambientale, ma anche per le dipendenze economiche da parte dei piccoli agricoltori dell'agricoltura intensiva.

La naturalizzazione del cibo “locale” è rafforzata dall'opposizione molto presente tra ordine e disordine: la realtà fuori, appena oltre gli *habba'il*, è il territorio a discrezione dell'apparato militare, della minaccia, ma anche degli animali selvatici (che si ritengono rilasciati sempre più dai coloni, come cinghiali) che distruggono le colture o i giovani alberi. Le pratiche nelle *habba'il* puntano sulla circolazione delle risorse più interne possibili: il diserbo utilizzato come foraggio per mantenere alcuni animali, il cui concime sarà prezioso per la fertilità del suolo, è un classico esempio. Negli orti non si producono solo le molteplici colture ma anche la riproduzione della fertilità del suolo, del fabbisogno d'acqua, dei legami sociali, seppur frammentati, che riflettono negli *habba'il* l'idea di un “noi” locale.

### **Conclusioni. Immaginazione e rimozione**

Nel cibo avviene quindi una contesa tra diverse “comunità immaginate”, tra diverse idee di che cosa siano agricoltura e natura, ma anche una storica, seppur asimmetrica, interconnessione e interdipendenza tra israeliani e palestinesi. Nel primo incontro dei pionieri sionisti avviene un riconoscimento dell'Altro in una relazione e confronto culturale e colturale assieme, che ha attivato dinamiche di mimesi anche reciproca e di confronto fra saperi del cibo e dell'agricoltura diversi, ma relazionati in una terra comune.



Nei decenni a venire, seppur in un contesto politico di maggior integrazione e asimmetria tra coloni/colonizzati, si attiva invece un rapporto di rimozione, di invisibilità del *fellah* da parte



delle politiche nazionaliste israeliane, in quanto icona della sua resilienza e del suo radicamento: l'ammirazione iniziale è rimossa, il paesaggio palestinese è sostituito, i suoi saperi s-radicali per radicare una nuova società, mentre i palestinesi rimangono interdipendenti come consumatori del cibo israeliano.<sup>21</sup> Gli immaginari della natura e del cibo si definiscono fino ad oggi, nei campi, come modalità di relazione con l'Altro: tra un primo riconoscimento e una crescente rimozione, che alimenta fantasmi piuttosto che possibilità di confronto e di relazione. In questo, le pratiche *baladì* rimangono una modalità di immaginare il proprio cibo più terra terra, nel riconoscimento dei suoi limiti e risorse.



<sup>21</sup> Come scrive Braverman, nel presentare la relazione tra immaginari di natura nelle politiche del paesaggio tra israeliani e palestinesi: «Clearly, the organized act of Jewish rooting, mainly of pine forests, into the Israeli/Palestinian landscape is simultaneously and inevitably also an act of Palestinian uprooting. These two events are opposite sides of the same coin. To use Lacanian terms, one image is the “narcissistic mirror reflection of the other» (2009, p. 13).

## Imagineries of nature.

### Eat and cultivate (local) baladii food in the Palestinian territories

Mauro Van Aken

#### *Abstract*

Food mediates intensive symbolical meanings in different cultures and environments, but in contemporary context food is at the centre of a process of fetishisation: is legitimate to talk about food transcending from the contexts of production, from agri/cultures and from the dynamics of inequality that are hidden in food, starting from land and farmers.

In the Palestinian context, narratives of biological food have taken place and it is generally renamed as “baladii”, local food: in aid policies, as new market product of local and transnational elite, in a coincidence of meaning with purity, authenticity or traditional. For those who cultivate their own food in small gardens close to home, *baladii* food states the political dimension of the local facing colonial discipline and high constraints and dependencies in the access to resources: food, as farming, makes explicit contested and interrelated imagineries of nature and society between Israeli and Palestinians, which started with the colonial encounter a century ago (the encounter of the *kibbutzin* e *fellahin*, *peasant*), in order to understand present ecological practices “down to earth” of small farmers today.

local food | politics of nature | fellahin | local knowledge | mimesis | *habbala*

64

Anno IV - n. 5

#### Riferimenti bibliografici

Abufarha N. (2008), Land of symbols: cactus, poppies, orande and olive trees in Palestine, in: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v.15, pp. 343-368.

Ali-Shtayeh (2008), Traditional knowldge of wild edible plants in Palestine (northern West Bank).

Anderson B. (1996) (1991), *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri.

Appadurai (1996), *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Arce A., Long N. (1992), The dynamics of knowledge. Interfaces between bureaucrats and peasants, in N. Long, A. Long (a cura di), *Battlefields of knowledge*. London, Routledge, pp. 211-246.

Bernal V. (1997), “Colonial moral economy and the discipline of development: the Gezira scheme and ‘Modern’ Sudan”, «*Current Anthropology*», v. 12, n. 4, pp. 447-479.

Braverman I. (2009), Planting the Promised Landscape: Zionism, Nature, and Resistance in Israel/Palestine, in *Natuaral Resources Journal*, v. 49 pp. 317.

Cohen S.P. (1993), *The politics of planting. Israeli-palestinian competition for control of land in the Jerusalem periphery*, Chicago, University of Chicago Press.

Lowdermilk W.C. (1944), *Palestine. Land of promise*. London: Victor Gollanez ltd.

Mitchell W.J.T (2000), "Holy landscape: Israel, Palestine, and the American wilderness", «*Critical Inquiry*», vol. 26 (3): 193-223.

Ploeg van der J.D. (2008), *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*. Roma, Donzelli Editore.

Said E. (1978), *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Scott W. (1998), *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven/London: Yale Agrarian Studies.

ID. (1998), *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven/London: Yale Agrarian Studies.

Swedenburg T. (1990), *The Palestinian peasant as a national signifier*, *Anthropological Quarterly*, vol. 6, n. 1, pp. 18-30.

Temper L. (2009), *Creating Facts on the Ground: Agriculture in Israel and Palestine (1882-2000)*, *Historia Agraria*, 48, pp. 75-110.

Van Aken M. (2012), *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altra-vista, Lungavilla.

Vulcani (1930), *The fellah's farm*, Tel Aviv, the Jewish Agency for Palestine, bulletin n. 10.

Weitz J., *FOREST AND AFFORESTATION IN ISRAEL 195-96* (Isaac Arnon ed., Shlomo Levenson trans., 1974) (quoting Prime Minister David Ben-Gurion).

Weizman E. (2002), *The politics of verticality*. [www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net).

Worster D. (1985), *Rivers of empire. Water, aridity and the growth of the American west*. New York: Pantheon Books.



# 14 modelli per la progettazione biofilica. Migliorare la salute e il benessere nell'ambiente antropico<sup>1</sup>

William Browning, Catherine Ryan, Joseph Clancy

## *Abstract*

La progettazione biofilica può ridurre lo stress, accrescere la creatività e la lucidità del pensiero, migliorare il nostro benessere e accelerare la guarigione. Così, mentre si assiste all'espansione del processo di urbanizzazione da parte della popolazione mondiale, queste qualità assumono importanza crescente.

Teorici, ricercatori e progettisti hanno lavorato decenni per definire quali aspetti della natura hanno un maggiore impatto sulla nostra soddisfazione per gli ambienti antropizzati, ed è in questa prospettiva che i “14 modelli per la progettazione biofilica” – che si articolano attorno alla relazione tra la natura, l'uomo in quanto essere biologico e la progettazione dell'ambiente antropico – si propongono di vagliare i benefici della biofilia e della progettazione applicata.



66

Anno IV - n. 5

## **Introduzione**

La progettazione biofilica può ridurre lo stress, accrescere la creatività e la lucidità del pensiero, migliorare il nostro benessere e accelerare la guarigione. Così, mentre si assiste all'espansione del processo di urbanizzazione da parte della popolazione mondiale, queste qualità assumono importanza crescente. Dal momento che l'esperienza con la natura può sollecitare una rapida risposta rigenerativa del corpo, unita al fatto che le imprese americane sprecano ogni anno miliardi di dollari in termini di perdita di produttività causate da malattie legate allo stress, una progettazione capace di rimetterci in contatto con la natura – la progettazione biofilica appunto – è essenziale per consentire alle persone di avere l'opportunità di vivere

---

<sup>1</sup> Il testo, qui parzialmente tradotto in italiano delle pp. 3-12 e p. 52, è tratto dal numero monografico curato da Browning, W.D., Ryan, C.O., Clancy J.O., “14 Patterns of Biophilic Design”, edito da Terrapin Bright Green, LLC, New York (2014) e consultabile on line (<http://www.terrapinbrightgreen.com/report/14-patterns/>). La traduzione dall'inglese è di Antonio Tramontana.

e lavorare in luoghi e spazi sani, con minore stress e maggiore benessere.

La biofilia è una connessione biologica innata del genere umano con la natura. Essa aiuta a spiegare la nostra fascinazione per lo scoppiettare del fuoco e l'infrangersi delle onde, il motivo per cui la vista di un giardino accresce la nostra creatività, perché le ombre e le altitudini incutono fascino e timore, oppure il motivo per cui la compagnia di animali o una passeggiata attraverso un parco hanno effetti curativi. La biofilia può chiarire, inoltre, il motivo per cui alcuni edifici e parchi urbani sono ritenuti migliori rispetto ad altri.

Teorici, ricercatori e progettisti hanno lavorato decenni per definire quali aspetti della natura, all'interno di un ambiente antropizzato, possono determinare una sensazione appagante. Ma come si passa dalla ricerca all'applicazione in modo tale da favorire effettivamente la salute e il benessere e come questo potrebbe essere valutato efficacemente?

Prendendo le mosse da "The Economics of Biophilia" (Terrapin Bright Green, 2012), l'intento di questo saggio è quello di articolare la relazione tra la natura, la scienza e l'ambiente antropico, al fine di poter vagliare i benefici della biofilia nella progettazione applicata. Il saggio si presenta come un quadro di riferimento per la progettazione biofilica e rimanda dunque alle importanti relazioni a noi note tra la natura e il benessere con l'intento di migliorare le nostre vite. I nuovi strumenti di misurazione della ricerca, gli effetti positivi della progettazione biofilica sulla salute e le dimostrazioni empiriche sulla connessione tra l'uomo e la natura, stanno indirizzando la priorità degli interessi sia verso la ricerca, sia verso la pratica della progettazione. Tuttavia, esistono già alcune linee guida per implementare la biofilia e questo saggio intende colmare il divario tra la ricerca corrente e la sua realizzazione. Ci rivolgiamo pertanto ad arredatori d'interni, architetti, paesaggisti, urbanisti, progettisti, operatori sanitari, lavoratori e datori di lavoro, e a tutti coloro che vogliono comprendere meglio le regole per la progettazione biofilica.

Il presente saggio inserisce la progettazione biofilica nel contesto della storia architettonica, in quello delle scienze della salute e delle correnti pra-



tiche architettoniche, toccando brevemente considerazioni chiave sull'implementazione e presentando, poi, dei modelli utili per la progettazione biofilica. Questi modelli sono stati sviluppati attraverso estese ricerche interdisciplinari, supportate da dati empirici e dal lavoro di Christopher Alexander, Judith Heerwagen, Rachel e Stephen Kaplan, Stephen Kellert, Roger Ulrich e molti altri. Per elaborare i modelli utili per la progettazione dell'ambiente antropico sono state utilizzate più di cinquecento pubblicazioni sulle reazioni alla biofilia e i quattordici modelli qui presentati hanno una vasta gamma di applicazioni sia per gli ambienti esterni che per quelli interni e sono dunque destinati a essere flessibili e adattabili, consentendo così una adeguata realizzazione del progetto.

Il saggio, infine, analizza questi modelli in senso generale, con il proposito di affrontare questioni complessive sulla salute e il benessere (ad es., stress, acuità visiva, equilibrio ormonale, creatività) all'interno dell'ambiente antropico, piuttosto che concentrarsi su programmi e settori specifici per tipi di spazio definiti (ad es., le sale di aspetto nel contesto sanitario, le aule delle scuole elementari, o le vetrine dei negozi). Pertanto, il focus è indirizzato a quegli aspetti della natura a noi noti – suggeriti dalla natura stessa oppure semplicemente teorizzati – che mitigano i fattori di stress comuni o che migliorano quelle qualità auspicabili che possono essere applicate in varie scale o settori.

La nostra speranza è che questo saggio possa costituire una base utile per pensare più criticamente la connessione tra l'uomo e la natura e, inoltre, a come i modelli della progettazione biofilica possano essere usati quale strumento per migliorare la salute e il benessere in un ambiente antropizzato.

## **La biofilia**

*Riscoprire ciò che è ovvio intuitivamente.*

Si possono rilevare motivi legati alla natura sin nelle prime edificazioni dell'uomo. Gli animali stilizzati caratteristici del complesso neolitico



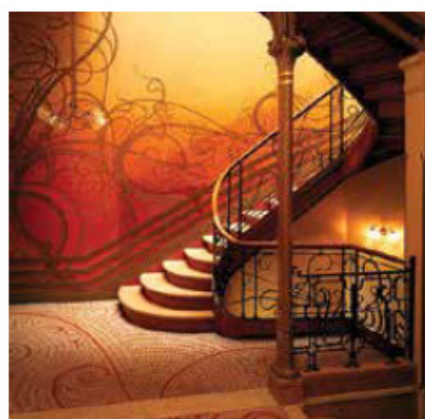


di Göbekli Tepe, la sfinge egiziana, le foglie di acanto che adornano i templi greci e le loro origini storiche secondo Vitruvio: si tratta di una presenza riscontrabile sia sotto forma di capanna primitiva che di delicate foglie in filigrana dello stile Rococò. Le rappresentazioni di piante e animali sono state usate sia come elemento decorativo che come presenza simbolica, ma l'utilizzo di elementi naturali non si esaurisce con queste forme di rappresentazione. Le culture di tutto il mondo, infatti, per lungo tempo, hanno utilizzato la natura per la costruzione degli spazi pubblici e domestici. Gli esempi classici riguardano i giardini e i cortili dell'Alhambra in Spagna, i pesci usati per le ciotole di porcellana nella Cina antica, l'uccelliera presso Teotihuacan (antica Città del Messico), i bonsai nelle case giapponesi, l'uso del papiro nei laghetti presso gli appartamenti dei nobili egiziani, gli orti tedeschi nel corso del Medioevo e i giardini pensili di Babilonia.

L'uso consistente di questi elementi che provengono dalla natura nel corso della storia suggerisce come la progettazione biofilica, in fondo, non sia un fenomeno del tutto nuovo. Si potrebbe dire piuttosto che, considerata come un campo delle scienze applicate, la biofilia è una codificazione dell'uso storico degli elementi naturali negli ambienti antropici e sia l'in-



Animal stone carvings at the ancient Göbekli Tepe. Image © Teomancimit.



Victor Horta's art nouveau plant tendril designs in Hotel Tassel, Belgium. Image © Eloise Moorhead.



The play of volumes and glass in Mies Van Der Rohe's Farnsworth House. Image © Devyn Caldwell/Flickr.

tuizione umana da una parte, che le neuroscienze dall'altra, dimostrano come la relazione tra l'uomo e la natura sia vitale per il mantenimento di un'esistenza sana e dinamica all'interno di un contesto urbano.

Sia prima che dopo la Rivoluzione industriale, la stragrande maggioranza degli esseri umani ha vissuto in un contesto rurale, vivendo così gran parte della propria esistenza a contatto con la natura. L'architetto paesaggista americano Frederick Law Olmsted ha affermato nel 1865 che «il godimento del paesaggio comporta un utilizzo delle facoltà cognitive senza fare grandi fatiche, tenendo la mente in esercizio e rinvivandola in uno stato placido. Così, attraverso l'influenza della mente sull'intero corpo, l'effetto è quello di ristorare e rinvigorire l'intero sistema» (Olmsted, 1865). Ma con la crescita della popolazione urbana nel corso del XIX secolo, i riformatori hanno incominciato a interessarsi sempre più ai problemi legati alla salute e ai servizi igienico-sanitari, come ad esempio il rischio d'incendi o di dissenteria, e da questo punto di vista la creazione di grandi parchi pubblici era l'esito di campagne volte a migliorare la salute e a ridurre lo stress della vita urbana. Artisti e progettisti dell'era vittoriana, come l'influente pittore e critico d'arte inglese John Ruskin, si sono opposti all'esperienza disumanizzante delle città industriali, ed erano dell'idea che gli oggetti e gli edifici avrebbero dovuto riflettere la mano dell'artigiano e trarre ispirazione dalla natura. Per il progetto del Museo della Scienza di Oxford, si dice che Ruskin abbia suggerito ai muratori di trarre ispirazione dalla campagna circostante e l'esito di quell'esperienza è stato l'inserimento di fiori intagliati a mano e di piante ornamentali (Kellert & Finnegan, 2011).

L'atteggiamento occidentale nei confronti della natura cambia nel corso della metà del XIX secolo: il paesaggio naturale diventa un valido soggetto per l'arte, come si può notare nei casi della Hudson River School o della scuola di Barbizon in Francia. Andare in montagna o al mare come momento ricreativo diventa una pratica sempre più diffusa, mentre i giardini d'inverno e le verande si affermano quali requisiti fondamentali per le ricche case europee e statunitensi. È in questo clima che Henry David Thoreau costruì una capanna sul Walden Pond a Concord, nel Massachusetts,



in cui scrisse trattati sullo stile di vita frugale connesso alla natura, trattati che ancora oggi risuonano nella coscienza americana. Nella progettazione degli ospedali, la luce del sole e la vista della natura erano considerate importanti, come si può vedere nel caso del St. Elizabeth di Washington. Esso, infatti, è stato progettato a partire dall'idea del Dott. Thomas Kirkbridge, il quale «credeva che lo splendido ambiente [...] ripristinava l'equilibrio naturale dei sensi dei pazienti» (Sternberg, 2009).

L'ispirazione alla natura, d'altra parte, è ben visibile nell'Art Nouveau, alla fine del XIX secolo. Gli esuberanti viticci che abbracciano gli edifici, in Belgio, dell'architetto Victor Horta, i lussureggianti fiori delle lampade di Louis Comfort Tiffany e le esplicite forme biomorfiche degli edifici di Antonio Gaudí, sono tutti esempi notevoli. A Chicago, invece, Louis Sullivan creava complesse decorazioni con foglie e cornici in modo da rappresentare i rami di un albero, mentre il suo allievo, Frank Lloyd Wright, membro del gruppo che lanciò la Prairie School, ha reso astratto il prato, con le piante e i fiori, per dare risalto alle sue decorazioni e all'arte delle vetrature. Come molti del movimento Craftsman, ha utilizzato le venature del legno e il texture di pietre e mattoni come elementi decorativi; ha aperto gli interni per favorire la fluidità all'interno delle case come non è stato mai fatto prima, creando viste prospettiche in armonia con gli ambienti intimi; e nei suoi ultimi progetti ha poi inserito elementi suggestivi, come balconi a sbalzo sulla cascata di Fallingwater.

Anche i modernisti europei, dal canto loro, hanno spogliato i loro edifici dagli ornamenti e utilizzato le venature del legno e delle pietre come elementi decorativi e, come Wright, erano interessati a esplorare la relazione tra l'interno e l'esterno. Con il "Padiglione di Barcellona", costruito nel 1929, Ludwig Mies van der Rohe ha imposto questo concetto con un gioco di volumi e vetro, mentre più tardi, con "La casa Farnsworth", costruita nel 1951, ha definito più chiaramente l'interno e l'esterno, separando gli elementi a partire da un legame visivo con la natura.

Dal punto di vista della progettazione urbana, l'esito della "Ville Radieuse" di Le Corbusier, del 1924 (e mai costruita), sarebbe potuto essere



disastroso, ma l'idea di collocare le torri in un parco circondato da alberi e piante era animata dalla volontà di favorire un legame tra gli abitanti della città e la natura. Con il consolidamento dell'International Style invece gli edifici di vetro si diffusero ovunque, ma sfortunatamente i palazzi, e in particolar modo gli interni degli edifici commerciali, hanno accresciuto la distanza tra l'uomo e la natura.

Il termine 'biofilia' è stato coniato per la prima volta dallo psicanalista Erich Fromm (*The Heart of Man*, 1964), per poi, più tardi, diventare popolare grazie al biologo Edward Wilson (*Biophilia*, 1984). I vari riferimenti – che si sono sviluppati prima nel campo della biologia e della psicologia, per poi essere ripresi dalle neuroscienze, dall'endocrinologia, dall'architettura, etc. – sono tutti legati al desiderio di una (ri)connessione con la natura e con i sistemi naturali. Come è stato ipotizzato da Gordon Orians e Judith Heerwagen (*Savanna Hypothesis*, 1986), noi saremmo predisposti geneticamente a prediligere alcuni paesaggi naturali, e più specificatamente a desiderare di vivere nella savana; e a partire da questa ipotesi si potrebbe teoricamente stimolare lo spostamento verso la periferia, la quale, grazie ai suoi prati, consentirebbe a ognuno di intravedere la possibilità di vivere come in una sorta di savana.

Con l'emergere del movimento della bioedilizia, all'inizio degli anni '90, si è chiarito il nesso tra il miglioramento delle qualità ambientali e la produttività dei lavoratori (Browning & Romm, 1994). Così, mentre i profitti legati agli incrementi della produttività sono stati significativi, la produttività stessa è stata considerata come conseguenza della salute e del benessere dei lavoratori, ottenendo un impatto significativo. Il potere curativo determinato dal legame con la natura è stato dimostrato da un importante studio di Roger Ulrich, il quale ha confrontato i tassi di recupero dei pazienti con e senza un rapporto visivo con la natura (Ulrich, 1984). Mentre l'esperimento condotto in un nuovo stabilimento di produzione dell'Herman Miller, progettato da "William McDonough+Partners" negli anni '90, è stato uno dei primi casi a rendere esplicito il meccanismo che lega l'aumento di produttività degli occupanti dello stabilimento con



la natura – si tratta di filogenetica, o più comunemente, di progettazione biofilica (Heerwagen & Hase, 2001).

L'impiego dell'ipotesi della biofilia nella progettazione dello spazio antropico è stato il tema di una conferenza del 2004. Successivamente è diventato un libro sulla progettazione biofilica (eds., Kellert, Heerwagen & Mador, 2008) e in esso Stephen Kellert ha identificato più di 70 meccanismi per generare un'esperienza biofilica, mentre i contributi di William Browning e Jenifer Seal-Cramer hanno delineato una classificazione basata



A Louis Comfort Tiffany Lamp with flower pattern design. Image © Eric Hunt/Flickr.

sull'esperienza degli utenti: la natura nello spazio, i surrogati naturali e la natura dello spazio.

L'ultimo decennio è stato segnato da una crescita costante nei lavori legati alle intersezioni tra le neuroscienze e l'architettura, sia nel campo della ricerca che nelle pratiche costruttive, mentre gli standard della bioedilizia hanno incominciato a incorporare la biofilia, soprattutto per quanto riguarda il suo contributo rispetto alla qualità dell'ambiente interno

e la connessione che si instaura con un luogo. Attraverso testi divulgativi, come *Last Child in the Woods* (Louv, 2008), *Healing Spaces* (Sternberg, 2009), *The Shape of Green* (Hosey, 2012) *Your Brain on Nature* (Selhub & Logan, 2012), e "The economics of Biophilia" (Terrapin Bright Green, 2012), il dibattito sta diventando *mainstream* e questo fornisce un aiuto a quel pubblico che si confronta con la dipendenza dalla tecnologia e con la disconnessione persistente della società moderna con la natura. Recentemente, la progettazione biofilica viene promossa come strategia complementare per affrontare lo stress sul posto di lavoro, le prestazioni degli studenti, il recupero dei pazienti, la coesione di una comunità e le sfide legate alla salute e al benessere generale.

*Definire la natura*

Le opinioni su ciò che costituisce il naturale, la natura incantevole o inospitale, variano notevolmente. Sebbene non abbiamo l'intenzione di formalizzare una definizione esplicita, qualche articolazione su cosa intendiamo per "natura" potrà contribuire a definire il contesto d'azione per i professionisti della progettazione biofilica. In parole povere, il termine natura si articola attorno a due connotazioni estreme. La prima è che la natura è solo ciò che possiamo classificare come organismo vivente non influenzato dall'impatto antropico sull'ambiente – si tratta di una reminiscenza che proviene dalla tutela ambientale con una prospettiva limitata della natura, sempre più anacronistica, dal momento che quasi tutto sulla terra è stato e continua a essere, almeno indirettamente, influenzato dall'azione dell'uomo. Questa idea di natura esclude essenzialmente tutto, dal sole e la luna, al vostro pesciolino Nemo, ai giardini, ai parchi urbani, agli uomini e ai miliardi di organismi viventi che compongono il nostro bioma intestinale. Diversamente, si potrebbe dire che ogni cosa è naturale e dunque anche le costruzioni dell'uomo sono parti della natura perché sono estensioni del nostro fenotipo. Da questa prospettiva tutto è inevitabilmente incluso, dai libri tascabili e le sedie di plastica, alle piscine con acqua clorata e le strade asfaltate.



Tra questi due estremi, al fine di comprendere il contesto in cui opera la progettazione biofilica, è possibile considerare la natura come l'insieme di organismi viventi e sostanze non viventi di un ecosistema – includendo dal sole, la luna e i ruscelli, alle foreste, i *rain gardens* urbani e l'habitat costituito dall'ampolla di Nemo. Per essere più chiari, dal punto di vista della salute e del benessere negli ambienti antropici, si può sostenere che la maggior parte degli elementi naturali nella società moderna è progettata, alcune volte deliberatamente (per funzioni estetiche), altre volte casualmente (navigabilità o accesso alle risorse), o passivamente (per negligenza oppure opposizione legata alla tutela). Così, per ritornare alla propensione del genere umano a prediligere la savana, gli uomini creano analogie per vivere a contatto con questo tipo di paesaggio. Tra gli ecosistemi progettati si può tuttavia fare una distinzione. Se da una parte ci sono casi che possono dirsi



vitali ed ecologicamente sani e in cui la biodiversità è preservata – come ad esempio le foreste con un’alta volta e un sottobosco floreale gestite attraverso le pratiche annuali di combustione da parte del popolo Ojiwe del Nord America –; dall’altra vi sono monoculture chimicamente dipendenti che, per quanto piacevoli, non possono dirsi ecologicamente sane o ricche di vegetazione – come nel caso dei prati di periferia e dei campi da golf. La questione fondamentale, dunque, è che mentre alcuni ambienti antropici sono ben predisposti a favorire la vita a lungo termine, altri non lo sono. Così, se i campi da golf e i prati di periferia potrebbero essere considerati dei surrogati della savana, in molti casi richiedono un uso intensivo di fertilizzanti e pertanto sono il prodotto di pratiche di progettazione non sostenibili.

#### *Le relazioni tra la natura e il progetto*

Per rendere intellegibile la progettazione biofilica è possibile organizzarla attorno a tre categorie: la natura nello spazio, i surrogati naturali e la natura dello spazio. Con questo impianto si tenta qui di fornire la possibilità di incorporare una ricca varietà di strategie all’interno di un ambiente antropico.

**Natura nello spazio.** La “natura nello spazio” affronta la presenza diretta della natura, fisica o effimera, in uno spazio o in un luogo. Essa include piante, acqua e animali, così come la brezza, i suoni, i profumi e altri elementi naturali. Tra gli esempi più tipici vi sono piante da vaso, aiuole, mangiatoie per uccelli, giardini di farfalle, giochi d’acqua, fontane, acquari, giardini nel cortile o



Canopy trees and water features of the Vatican City gardens. Image © Valentina A/ Flickr.



pareti e tetti verdi. Le esperienze più forti vengono realizzate attraverso la creazione di connessioni dirette e significative con gli elementi naturali e in particolar modo con la varietà, il movimento e le interazioni multisensoriali. Sono sette i modelli rivolti alla progettazione biofilica che costituiscono la natura nello spazio:

1. *Relazione visiva con la natura.* Vista di elementi naturali, sistemi viventi e processi naturali.

2. *Relazione non visiva con la natura.* Stimoli uditivi, tattili, olfattivi o gustativi, che generano un richiamo intenzionale e positivo con la natura, i sistemi viventi o i processi naturali.

3. *Stimoli sensoriali non ritmici.* Relazione stocastica ed effimera con la natura che può essere analizzata statisticamente ma che non può essere prevista con precisione.

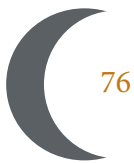
4. *Variabilità della temperatura e del flusso d'aria.* Piccoli cambiamenti di temperatura dell'aria, dell'umidità relativa, del flusso d'aria sulla pelle e delle temperature di superficie che imitano gli ambienti naturali.

5. *Presenza dell'acqua.* Una condizione che migliora l'esperienza di un luogo attraverso la vista, il suono e il tocco dell'acqua.

6. *Luce diffusa e dinamica.* Sfrutta le diverse intensità di luci e ombre che cambiano nel corso del tempo per creare le condizioni che riscontrabili in natura.

7. *Relazione con i sistemi naturali.* Consapevolezza dei processi naturali, in particolare dei cambiamenti stagionali e temporali, caratteristici di un ecosistema sano.

**I surrogati naturali.** In questo caso vengono affrontati, invece, quei richiami alla natura di tipo organico, non vivente o indiretto. Si tratta di oggetti, materiali, colori, forme, sequenze e pattern presenti in natura e utilizzati sotto forma di opere d'arte, decorazioni, mobili, arredi e tessuti all'interno di un ambiente antropico. L'imitazione di conchiglie e foglie, mobili con forme organiche e materiali naturali, trasformati o ampiamente modificati (come ad es. tavoli di legno, tavoli in granito), offrono una relazione indiretta con la natura, e per quanto possano essere reali sono in realtà degli elementi surrogati rispetto allo stato 'naturale'. Forti espe-



rienze si raggiungono quando si realizza un contesto caratterizzato da una ricchezza di informazioni in maniera organizzata o, a volte, in un contesto mutevole. Nel caso dei surrogati naturali i modelli per una progettazione biofilica sono tre:

8. *Pattern e forme biomorfiche*. Riferimenti simbolici per la disposizione numerica o dei contorni, delle fantasie e dei texture, che persistono in natura.

9. *Relazione materiale con la natura*. Materiali ed elementi che, attraverso un'elaborazione minima, riflettono gli elementi ecologici o geologici locali e creano un senso caratteristico del luogo.

10. *Ordine e complessità*. Ricca informazione sensoriale capace di essere coerente con la gerarchia spaziale presente in natura.

**Natura dello spazio.** La “natura dello spazio”, infine, affronta le configurazioni spaziali presenti in natura. Questo include il nostro desiderio, innato e acquisito, di vedere oltre le nostre immediate vicinanze, la fascinazione per l'ignoto e il pericolo o, ancora, l'angoscia che si avverte all'interno di una proprietà caratterizzata da un alto livello di sicurezza.

Le esperienze più significative realizzate in questo campo vengono raggiunte attraverso la creazione intenzionale e seducente di configurazioni spaziali, mescolati con i modelli provenienti dalla natura nello spazio e dai surrogati naturali. La natura dello spazio prevede quattro modelli di progettazione biofilica:

11. *Prospettiva*. Una vista a distanza, liberata da ostacoli, per la sorve-



Façade renovation of Suites Avenue Aparthotel by Toyo Ito, Barcelona, Spain, is biomorphic in form, while enhancing the Dynamic & Diffuse light and shadows filtering to the interior space. Image © Aslaj/Flickr.



Stepping stones at the Fort Worth Water Garden, Fort Worth, Texas. Image © JayRaz/Flickr.

gianza e la pianificazione.

12. *Rifugio*. Un luogo capace di sottrarsi dalle condizioni ambientali o dal flusso delle attività principali, in cui l'individuo è protetto da dietro e dall'alto.

13. *Mistero*. La promessa di maggiori informazioni, realizzata attraverso una vista parzialmente oscurata o attraverso altri dispositivi sensoriali, che incoraggia l'individuo a esplorare con più profondità l'ambiente.

14. *Rischio e pericolo*. Una minaccia riconoscibile associata a una tutela affidabile.

#### *Le relazioni tra la natura e la salute*

Gran parte delle prove scientifiche che supportano la tesi della biofilia proviene dalla ricerca fatta nei tre campi del sistema mente-corpo: quello cognitivo, psicologico e fisiologico; ed è attraverso studi condotti in laboratorio o sul campo che sono state esplorate e verificate, in misura diversa, le modalità attraverso cui l'ambiente influenza la salute e il benessere delle persone. Al fine di consentire al lettore di prendere dimestichezza con le possibili relazioni tra la natura e la salute, vi sarà una breve trattazione in relazione agli aspetti cognitivi, psicologici e fisiologici. Nella tabella 1, invece, sono riportate le relazioni possibili tra i modelli per la progettazione biofilica e l'impatto che essi hanno sul sistema mente-corpo.

**Funzionalità e performance cognitive.** Il funzionamento cognitivo è costituito dalla nostra memoria e dall'elasticità mentale, dalla nostra capacità di pensare, apprendere e agire logicamente o creativamente. Esso opera quando la nostra attenzione viene richiesta per molte operazioni ripetitive, per le azioni di routine tipo la lettura o l'elaborazione di calcoli e analisi, nonché nelle attività svolte in ambienti altamente stimolanti, come quando si attraversa una strada trafficata. La nostra attenzione richiede pertanto energia ad alta intensità e, col tempo, può provocare stanchezza mentale e impoverimento delle risorse cognitive (ad es., Kellert *et al.*, 2008; van den Berg *et al.*, 2007). Un legame intenso e continuo con la natura può fornire un'opportunità per il ripristino delle facoltà mentali e sospendere momentaneamente le attività cognitive superiori. Di conseguenza, la nostra capa-



cità di eseguire attività mirate risulterà maggiore rispetto agli individui che lamentano un affaticamento delle risorse cognitive.

**Salute e benessere psicologico.** Le reazioni psicologiche comprendono la capacità di adattamento, la prontezza, l'attenzione, la concentrazione, l'emozione e l'umore. A questo occorre aggiungere la reazione psicologica al contatto con la natura e, dunque, alla possibilità di rispondere all'impatto e a gestire lo stress. Ad esempio, gli studi empirici hanno riportato come le esperienze con gli ambienti naturali, al contrario delle esperienze in un ambiente urbano con caratteristiche naturali limitate, offrono maggiore opportunità per il ripristino emotivo, e dunque maggiore controllo della tensione, dell'ansia, della rabbia, della stanchezza, della confusione e dei disturbi dell'umore (ad. es., Alcock *et al.*, 2013; Barton & Pretty, 2010; Hartig *et al.*, 2003; Hartig *et al.*, 1991). Le reazioni psicologiche possono essere apprese o ereditate dalle esperienze passate, dai significati culturali e dalle norme sociali, e queste giocano un ruolo importante nel meccanismo di risposta psicologica.

**Salute e benessere fisiologico.** Le risposte fisiologiche comprendono, infine, il nostro apparato fonetico, muscolo-scheletrico, respiratorio, il ritmo circadiano e il benessere fisico in generale. Le reazioni fisiologiche attivate da una relazione con la natura includono il rilassamento dei muscoli, l'abbassamento della pressione diastolica e dei livelli dell'ormone dello stress nel sangue (il cortisolo) (es., Park *et al.*, 2009). Lo stress a breve termine che incrementa il ritmo cardiaco e i livelli dell'ormone dello stress, come ad esempio l'esperienza con gli spazi sconosciuti, complessi e ricchi di informazioni, oppure guardare verso sotto da un'altezza di un palazzo di otto piani, sono suggerimenti considerati vantaggiosi per la propria salute fisiologica (Kandel *et al.*, 2013). Il sistema fisiologico deve essere controllato regolarmente per accertarsi che il corpo conservi un certo grado di elasticità e adattività, ma le reazioni fisiologiche ai fattori di stress ambientale possono essere ridotti attraverso la progettazione e questo consente di poter ristabilire le risorse necessarie per il corpo, prima che si verifichino danni al sistema (Steg, 2007).

*La tabella 1 illustra le funzioni specifiche dei 14 modelli in relazione alla riduzione dello stress, alla performance cognitiva, alle emozioni e al miglioramento dell'umore. I modelli che sono supportati da*



14 modelli	Riduzione dello stress	Performance cognitiva	Emozione, umore, scelte
<p><b>Relazione visiva con la natura</b></p>	<p>Riduzione della pressione del sangue e del ritmo cardiaco (Brown, Barton &amp; Gladwell, 2013; van den Berg, Hartig, &amp; Staats, 2007; Tsunetsugu &amp; Miyazaki, 2005)</p>	<p>Miglioramento dell'attenzione mentale (Biederman &amp; Vessel, 2006)</p>	<p>Impatto positivo sull'attitudine e felicità generale (Barton &amp; Pretty, 2010)</p>
<p><b>Relazione non visiva con la natura</b></p>	<p>Riduzione della pressione sistolica e dell'ormone dello stress (Park, Tsunetsugu, Kasetani et al., 2009; Hartig, Evans, Janner et al., 2003; Orsega-Smith, Mowen, Payne et al., 2004; Ulrich, Simons, Lofsto et al., 1991)</p>	<p>Influenza positiva sulla performance cognitiva (Mehta, Zhu &amp; Cheema, 2012; Ljungberg, Neely, &amp; Lundström, 2004)</p>	<p>Miglioramenti percepiti sulla salute mentale e la tranquillità (Li, Kobayashi, Inagaki et al., 2012; Jancke, et al., 2011; Tsunetsugu, Park, &amp; Miyazaki, 2010; Kim, Ren, &amp; Fielding, 2007; Stigsdøttir &amp; Grahn, 2003)</p>
<p><b>Stimoli sensoriali non ritmici</b></p>	<p>Impatto positivo sulla frequenza cardiaca, sulla pressione sanguigna sistolica e sull'attività del sistema nervoso ortosimpatico (Li, 2009; Park et al., 2008; Kahn et al., 2008; Beauchamp, et al., 2003; Ulrich et al., 1991)</p>	<p>Comportamenti legati all'attenzione e all'esplorazioni osservabili e quantificabili (Windhager et al., 2011)</p>	
<p><b>Variabilità termica e del flusso d'aria</b></p>	<p>Impatto positivo sul comfort, il benessere e la produttività (Heerwagen, 2006; Tham &amp; Willem, 2005; Wigo, 2005)</p>	<p>Impatto positivo sulla concentrazione (Hartig et al., 2003; Hartig et al., 1991; R. Kaplan &amp; Kaplan, 1989)</p>	<p>Migliora il piacere della percezione spaziale e temporale (Alliestresia) (Parkinson, de Dear &amp; Candido, 2012; Zhang, Arens, Huizenga &amp; Han, 2010; Arens, Zhang &amp; Huizenga, 2006; Zhang, 2003; de Dear &amp; Brager, 2002; Heschong, 1979)</p>
<p><b>Presenza dell'acqua</b></p>	<p>Riduzione dello stress, maggior senso di tranquillità, riduzione della frequenza cardiaca e della pressione sanguigna (Avarsson, Wiens, &amp; Nilsson, 2010; Pheasant, Fisher, Watts et al., 2010; Biederman &amp; Vessel, 2006)</p>	<p>Miglioramento nella concentrazione e nel recupero della memoria (Avarsson et al., 2010; Biederman &amp; Vessel, 2006) Potenziamento della percezione e reattività psicologica (Avarsson et al., 2010; Hunter et al., 2010)</p>	<p>Scelte ponderate e reazioni emotive positive (Windhager, 2011; Barton &amp; Pretty, 2010; White, Smith, Humphries et al., 2010; Karmarov &amp; Hamel, 2008; Biederman &amp; Vessel, 2006; Heerwagen &amp; Orans, 1993; Ruso &amp; Alzwanger, 2003; Ulrich, 1983)</p>
<p><b>Luce dinamica e diffusa</b></p>	<p>Impatto positivo sul funzionamento del sistema circadiano (Figueiro, Brons, Pittnick et al., 2011; * Beckett &amp; Roden, 2009)</p>		

*Natura nello spazio*



		Incremento del comfort visivo (Elyezadi, 2012; Kim & Kim, 2007)		
Relazione con i sistemi naturali				Miglioramento delle reazioni positive sulla salute (Kellert et al., 2008)
Pattern e forme biomorfiche	*		Diminuzione della pressione sanguigna diastolica (Tsunetsugu, Miyazaki & Sato, 2007) Accrescimento della performance creativa (Lichtenfeld et al., 2012)	Scelte visive meditate (Vessel, 2012; Joye, 2007)
Relazione materiale con la natura				Miglioramento del comfort (Tsunetsugu, Miyazaki & Sato 2007)
Ordine e complessità	**	Influenza positiva sulla reazione allo stress percettivo e fisiologico (Saltingaros, 2012; Joye, 2007; Taylor, 2006; S. Kaplan, 1988)		Scelte visive meditate (Saltingaros, 2012; Hägerhäll, Laike, Taylor et al., 2008; Hägerhäll, Purcella, & Taylor, 2004; Taylor, 2006)
Prospettiva	**	Riduzione dello stress (Grahn & Stigsdottir, 2010)	Riduzione di stanchezza, noia, irritazione. (Clearwater & Coss, 1991)	Miglioramento del comfort e della sicurezza percepita (Herzog & Bryce, 2007; Wang & Taylor, 2006; Petherick, 2000)
Rifugio	**		Incremento della concentrazione, dell'attenzione e della percezione della sicurezza (Grahn & Stigsdottir, 2010; Wang & Taylor, 2006; Petherick, 2000; Ulrich et al., 1993)	
Mistero	**			Induzione di elevato senso gradimento (Biederman, 2011; Salimpoor, Benovoy, Larcher et al., 2011; Ikemi, 2005; Blood & Zatorre, 2001)
Rischio e pericolo	*			Rilascio di dopamina indotta o senso di piacere (Kohno et al., 2013; Wang & Tsien, 2011; Zald et al., 2008)
<i>Natura dello spazio</i>				
<i>Surrogati naturali</i>				

*rigorosi dati empirici sono segnati con tre asterischi (\*\*\*) e indicano come la quantità e la qualità dei pareri scientifici siano significativi e il potenziale dell'impatto è alto; mentre l'assenza di asterischi indica che lo stadio della ricerca è ancora minimo per sostenere una relazione biologica tra la salute e la progettazione ma le informazioni aneddotiche sono convincenti e adeguate per ipotizzare un impatto importante e potenziale.*

### Considerazioni finali

La scienza della progettazione biofilica è ancora ai suoi inizi e per certi aspetti si potrebbe dire che la ricerca sta corroborando la riscoperta di ciò che è ovvio intuitivamente. Tuttavia, molti aspetti della progettazione moderna possono considerarsi in antitesi rispetto a questa conoscenza profonda. In fondo sappiamo che la relazione con la natura è importante e, quando chiediamo alle persone di pensare al loro posto preferito dove trascorrere le proprie vacanze, la maggior parte di essi descrivono un luogo all'aperto. D'altra parte usiamo il termine 'ricreazione' dimenticando come esso contenga l'idea di ricreare, ossia ripristinare se stessi. Pertanto, mentre si stanno accumulando le prove empiriche, dovremmo tendere sempre più verso il ripristino della relazione tra l'uomo e la natura in un ambiente antropizzato.

Al fine di ricordare a noi stessi perché la progettazione biofilica è importante, occorre considerare che in un arco temporale di 12.000 anni, cioè da quando l'uomo ha introdotto le pratiche agricole e trasformato il paesaggio naturale (Smithsonian, 2014), le città moderne si sono diffuse solo negli ultimi 250 anni e solo negli ultimi anni la maggior parte del genere umano oggi vive nelle città e non più nelle campagne. Nei prossimi decenni si prevede che il 70% della popolazione mondiale vivrà nelle città e con questo cambiamento l'esperienza con la natura sarà importante. La progettazione biofilica è dunque una pratica necessaria per ricongiungere le persone con la natura e non un lusso, dal momento che diverrà una necessità per la nostra salute e il nostro benessere. La speranza è che il presente saggio contribuisca a far luce sull'importanza della relazione tra l'uomo e la natura in un ambiente antropico e che incoraggi le persone a sfidare le opinioni consolidate attraverso l'affermazione di modelli di





progettazione biofilica per la costruzione di case, luoghi di lavoro e città salutari.

### Riferimenti bibliografici

- Alcock I., White M.P., Wheeler B.W., Fleming L.E., Depledge M.H. (2014), Longitudinal Effects on Mental Health of Moving to Greener and Less Green Urban Areas, *Environmental Science & Technology*, 48 (2), 1247-1255.
- Alvarsson J., Wiens S., Nilsson M. (2010), Stress Recovery during Exposure to Nature Sound and Environmental Noise, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 7 (3), 1036-1046.
- Arens E., Zhang H., Huizenga C. (2006), Partial- and Whole-body Thermal Sensation and Comfort, Part II: Non-uniform Environmental Conditions, *Journal of Thermal Biology*, 31, 60-66.
- Barton J., Pretty J. (2010), What Is the Best Dose of Nature and Green Exercise for Improving Mental Health, *Environmental Science & Technology*, 44, 3947-3955.
- Beauchamp M.S., Lee K.E., Haxby J.V., Martin A. (2003), fMRI Responses To Video and Point-Light Displays of Moving Humans and Manipulable Objects, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 15 (7), 991-1001.
- Beckett M., Roden L.C. (2009), Mechanisms by which circadian rhythm disruption may lead to cancer, *South African Journal of Science*, 105, November/December 2009.
- Biederman I. (2011), University of Southern California, Department of Psychology, Personal communication with the authors.
- Biederman I., Vessel E. (2006), Perceptual Pleasure & the Brain, *American Scientist*, 94(1), 249-255.
- Blood A., Zatorre R.J. (2001), Intensely Pleasurable Responses to Music Correlate with Activity in Brain Regions, *Proceedings from the National Academy of Sciences*, 98 (20), 11818-11823.
- Brown D.K., Barton J.L., Gladwell V.F. (2013), Viewing Nature Scenes Positively Affects Recovery of Autonomic Function Following Acute-Mental Stress, *Environmental Science & Technology*, 47, 5562-5569.
- Browning W.D., Romm J.J. (1994), *Greening the Building and the Bottom Line*, Rocky Mountain Institute.
- Clearwater Y.A., Coss R.G. (1991), *Functional Esthetics to Enhance Wellbeing*, in Harrison, Clearwater & McKay (Eds.), *From Antarctica to Outer Space*, New York, Springer-Verlag.
- de Dear R., Brager G. (2002), Thermal comfort in naturally ventilated buildings, *Energy and Buildings*, 34, 549-561.



- Elzeyadi I.M.K., (2012), Quantifying the Impacts of Green Schools on People and Planet, *Research presented at the USGBC Greenbuild Conference & Expo*, San Francisco, November, 48-60.
- Figueiro M.G., Brons J.A., Plitnick B., Donlan B., Leslie R.P., Rea M.S. (2011), Measuring circadian light and its impact on adolescents, *Light Res Technol*, 43 (2), 201-215.
- Fromm E. (1964), *The Heart of Man*, Harper & Row.
- Grahn P., Stigsdotter U.K. (2010), The Relation Between Perceived Sensory Dimensions of Urban Green Space and Stress Restoration, *Landscape and Urban Planning*, 94, 264-275.
- Hägerhäll C.M., Purcella T., Taylor R. (2004), Fractal Dimension of Landscape Silhouette Outlines as a Predictor of Landscape Preference, *Journal of Environmental Psychology*, 24, 247-255.
- Hägerhäll C.M., Laike T., Taylor R. P., Küller M., Küller R., Martin T. P. (2008), Investigations of Human EEG Response to Viewing Fractal Patterns, *Perception*, 37, 1488-1494.
- Hartig T., Mang M., Evans G. W. (1991), Restorative Effects of Natural Environment Experience, *Environment and Behavior*, 23, 3-26.
- Hartig T., Evans G.W., Jamner L.D., Davis D.S., Gärling T. (2003), Tracking Restoration in Natural and Urban Field Settings, *Journal of Environmental Psychology*, 23, 109-123.
- Heerwagen J.H., Orians G.H. (1986), Adaptations to Windowlessness: A Study of the Use of Visual Decor in Windowed and Windowless Offices, *Environment and Behavior*, 18 (5), 623-639.
- Heerwagen J.H., Hase B. (2001), Building Biophilia: Connecting People to Nature in Building Design, *US Green Building Council*. Posted March 8, 2001, <http://www.usgbc.org/Docs/Archive/External/Docs8543.pdf>. Web.9July2013.
- Heerwagen J.H. (2006), Investing In People: The Social Benefits of Sustainable Design, *Rethinking Sustainable Construction*, Sarasota, FL., September 19-22, 2006.
- Herzog T.R., Bryce A.G. (2007), Mystery and Preference in Within-Forest Settings, *Environment and Behavior*, 39 (6), 779-796.
- Heschong L. (1979), *Thermal Delight in Architecture*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Hosey L. (2012), *The Shape of Green: Aesthetics, Ecology, and Design*, Washington DC, Island Press.
- Hunter M.D., Eickhoff S.B., Pheasant R.J., Douglas M.J., Watts G.R., Farrow T.F.D., Hyland D., Kang J., Wilkinson I.D., Horoshenkov K.V., Woodruff P.W.R. (2010), The State of Tranquility: Subjective Perception is Shaped By Contextual Modulation of Auditory Connectivity, *NeuroImage*, 53, 611-618.
- Ikemi M. (2005), The Effects of Mystery on Preference for Residential Façades, *Journal of Environmental Psychology*, 25, 167-173.



- Jahncke H., Hygge S., Halin N., Green A.M., Dimberg K. (2011), Open-Plan Office Noise: Cognitive Performance and Restoration, *Journal of Environmental Psychology*, 31, 373-382.
- Joye Y. (2007), Architectural Lessons From Environmental Psychology: The Case of Biophilic Architecture, *Review of General Psychology*, 11 (4), 305-328.
- Kahn Jr. P.H., Friedman B., Gill B., Hagman J., Severson R.L., Freier N.G., Feldman E.N., Carrere S., Stolyar A. (2008), A Plasma Display Window? The Shifting Baseline Problem in a Technology Mediated Natural World, *Journal of Environmental Psychology*, 28 (1), 192-199.
- Kandel E.R., Schwartz J.H., Jessell T.M., Siegelbaum S.A., Hudspeth A.J. (2013), *Principles of Neural Science*, Fifth Edition, New York, McGraw Hill.
- Kaplan S. (1988), *Perception and Landscape: Conceptions and Misconceptions*, in J. Nasar (Ed.), *Environmental Aesthetics: Theory, Research, and Applications*, Cambridge (England), Cambridge University Press.
- Kaplan R., Kaplan S. (1989), *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Karmanov D., Hamel R. (2008), Assessing the restorative potential of contemporary urban environment(s), *Landscape and Urban Planning*, 86, 115-125.
- Kellert S.F., Finnegan B. (2011), *Biophilic Design: the Architecture of Life (Film)*, Bullfrog Films.
- Kellert S.F., Heerwagen J.H., Mador M.L. (Eds. 2008), *Biophilic Design: The Theory, Science & Practice of Bringing Buildings to Life*, Hoboken (NJ), John Wiley & Sons.
- Kim, S.Y., Kim J.J. (2007), Effect of fluctuating illuminance on visual sensation in a small office, *Indoor and Built Environment*, 16 (4), 331-343.
- Kim J.T., Ren C.J., Fielding G.A., Pitti A., Kasumi T., Wajda M., Lebovits A., Bekker A. (2007), Treatment with Lavender Aromatherapy in the Post-Anesthesia Care Unit Reduces Opioid Requirements of Morbidly Obese Patients Undergoing Laparoscopic Adjustable Gastric Banding, *Obesity Surgery*, 17 (7), 920-925.
- Kohno M., Ghahremani D.G., Morales A.M., Robertson C.L., Ishibashi K., Morgan A.T., Mandelkern M.A., London E.D. (2013), Risk-Taking Behavior: Dopamine D2/D3 Receptors, Feedback, and Frontolimbic Activity, *Cerebral Cortex*, *bht218*, First published online: August 21, 2013.
- Li Q. (2010), Effect of Forest Bathing Trips on Human Immune Function, *Environmental Health and Preventive Medicine*, 15 (1), 9-17.
- Li Q., Kobayashi M., Inagaki H., Wakayama Y., Katsumata M., Hirata Y., Li Y., Hirata K., Shimizu T., Nakadai A., Kawada T. (2012), *Effect of Phytoncides from Forest Environments on Immune Function*, in Li Q. (Ed.), *Forest Medicine* (157-167), ebook, Nova Science Publishers.
- Lichtenfeld S., Elliot A.J., Maier M.A., Pekrun R. (2012), Fertile Green: Green Facilitates Creative Performance, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38 (6), 784-797.



- Ljungberg J., Neely G., Lundström R. (2004), Cognitive performance and subjective experience during combined exposures to whole-body vibration and noise, *Int Arch Occup Environ Health*, 77, 217–221.
- Louv R. (2008), *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, New York, Algonquin Books.
- Mehta R., Zhu R., Cheema A. (2012), Is Noise Always Bad? Exploring the Effects of Ambient Noise on Creative Cognition, *Journal of Consumer Research*, 39(4), 784-799.
- Parkinson T., de Dear R., Candido C. (2012), *Perception of Transient Thermal Environments: Pleasure and Alliesthesia*, in Proceedings of 7th Windsor Conference, Windsor, UK.
- Olmsted F.L. (1993), *Introduction to Yosemite and the Mariposa Grove: A Preliminary Report, 1865*, Yosemite Association.
- Orians G.H., Heerwagen J.H. (1992), *Evolved Responses to Landscapes*, in Barkow J.H., Cosmides L., Tooby J. (Eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, (555-579), New York, Oxford University Press.
- Park B.J., Tsunetsugu Y., Ishii H., Furuhashi S., Hirano H., Kagawa T., Miyazaki Y. (2008), Physiological effects of Shinrin-yoku (taking in the atmosphere of the forest) in a mixed forest in Shinano Town, Japan, *Scandinavian Journal of Forest Research*, 23, 278-283.
- Park B.J., Tsunetsugu Y., Kasetani T., Morikawa T., Kagawa T., Miyazaki Y. (2009), Physiological Effects of Forest Recreation in a Young Conifer Forest in Hinokage Town, Japan. *Silva Fennica*, 43 (2), 291-301.
- Petherick N. (2000), Environmental Design and Fear: The Prospect-Refuge Model and the University College of the Cariboo Campus, *Western Geography*, 10 (1), 89-112.
- Pheasant R. J., Fisher M. N., Watts G. R., Whitaker D. J., Horoshenkov K. V. (2010), The Importance of Auditory-Visual Interaction in the Construction of 'Tranquil Space', *Journal of Environmental Psychology*, 30, 501-509.
- Ruso B., Atzwanger K. (2003), Measuring Immediate Behavioural Responses to the Environment, *The Michigan Psychologist*, 4, p. 12.
- Salimpoor V.N., Benovoy M., Larcher K., Dagher A., Zatorre R. J. (2011), Anatomically Distinct Dopamine Release During Anticipation and Experience of Peak Emotion to Music, *Nature Neuroscience*, 14 (2), 257-264.
- Salingaros N.A. (2012), Fractal Art and Architecture Reduce Physiological Stress, *Journal of Biourbanism*, 2 (2), 11-28.
- Selhub E.M., Logan A.C. (2012), *Your Brain on Nature, The Science of Nature's Influence on Your Health, Happiness, and Vitality*, Ontario: John Wiley & Sons Canada, Web References, 14 August 2014, [http:// www.yourbrainonnature.com/research.html](http://www.yourbrainonnature.com/research.html).
- Smithsonian Institute (2014), Human Evolution Timeline Interactive, Web References, August 11, 2014, <http://humanorigins.si.edu/evidence/human-evolution-timeline-interactive>.



- Steg L. (2007), Environmental Psychology: History, Scope & Methods, in Steg L., van den Berg A.E., de Groot J.I.M. (Eds.), *Environmental Psychology: An Introduction* (1-11), First Edition, Chichester, Wiley-Blackwell.
- Sternberg E.M. (2009), *Healing Spaces*. Cambridge, Bleknap Harvard University Press.
- Stigsdotter U.A., Grahn P. (2003), Experiencing a Garden: A Healing Garden for People Suffering from Burnout Diseases, *Journal of Therapeutic Horticulture*, 14, 38-48.
- Taylor R.P. (2006), Reduction of Physiological Stress Using Fractal Art and Architecture, *Leonardo*, 39 (3), 245–251.
- Terrapin Bright Green (2012), *The Economics of Biophilia*, New York, Terrapin Bright Green llc.
- Tham K.W., Willem H.C. (2005), Temperature and Ventilation Effects on Performance and Neurobehavioral-Related Symptoms of Tropically Acclimatized Call Center Operators Near Thermal Neutrality, *ASHRAE Transactions*, 687-698.
- Tsunetsugu Y., Park B.J., Miyazaki Y. (2010), Trends in research related to “Shinrin-yoku” (taking in the forest atmosphere or forest bathing) in Japan, *Environ Health Prev Med*, 15, 27–37.
- Tsunetsugu Y., Miyazaki Y. (2005), Measurement of Absolute Hemoglobin Concentrations of Prefrontal Region by Near-Infrared Time-Resolved Spectroscopy: Examples of Experiments and Prospects, *Journal of Physiological Anthropology and Applied Human Science*, 24 (4), 469-72.
- Tsunetsugu Y., Miyazaki Y., Sato H. (2007), Physiological Effects in Humans Induced by the Visual Stimulation of Room Interiors with Different Wood Quantities, *Journal of Wood Science*, 53 (1), 11-16.
- Ulrich R.S. (1983), Aesthetic and Affective Response to Natural Environment, in Altman I., Wohlwill J. F. (Eds.), *Behavior and the Natural Environment* (85-125), New York, Plenum Press.
- Ulrich R.S. (1993), *Biophilia, Biophobia and Natural Landscapes*, in Kellert S.R., Wilson R.S., *The Biophilia Hypothesis*, (73-137), Washington, Island Press.
- van den Berg A.E., Hartig T., Staats H. (2007), Preference for Nature in Urbanized Societies: Stress, Restoration, and the Pursuit of Sustainability, *Journal of Social Issues*, 63 (1), 79-96.
- van den Berg A.E., Joye Y., de Vries S. (2007), Health Benefits of Nature, in Steg L., van den Berg A.E., de Groot J.I.M. (Eds.), *Environmental Psychology: An Introduction*, (47-56), First Edition, Chichester, Wiley- Blackwell.
- Vessel Edward A. (2012), New York University Center for Brain Imaging, *Personal communication with the authors*.
- Wang K., Taylor R.B. (2006), Simulated Walks through Dangerous Alleys: Impacts of Features and Progress on Fear, *Journal of Environmental Psychology*, 26, 269-283.
- Wang D.V., Tsien J.Z. (2011), Convergent Processing of Both Positive and Negative



- Motivational Signals by the VTA Dopamine Neuronal Populations, *PLoS ONE*, 6(2), e17047, doi:10.1371/journal.pone.0017047.
- White M., Smith A., Humphryes K., Pahl S., Snelling D., Depledge M. (2010), Blue Space: The Importance of Water for Preference, Affect and Restorativeness Ratings of Natural and Built Scenes, *Journal of Environmental Psychology*, 30 (4), 482-493.
- Wigö H. (2005), *Technique and Human Perception of Intermittent Air Velocity Variation*, KTH Research School, Centre for Built Environment.
- Wilson E.O. (1984), *Biophilia*, Harvard University Press.
- Windhager S., Atzwangera K., Booksteina K., Schaefera K. (2011), Fish in a Mall Aquarium-An Ethological Investigation of Biophilia, *Landscape and Urban Planning*, 99, 23-30.
- Zald D.H., Cowan R.L., Riccardi P., Baldwin R.M., Ansari M.S., Li R., Shelby E.S., Smith C.E., McHugo M., Kessler R.M. (2008), Midbrain Dopamine Receptor Availability Is Inversely Associated with Novelty-Seeking Traits in Humans, *The Journal of Neuroscience*, 31 December 2008, 28(53), 14372-14378, doi: 10.1523/JNEUROSCI.2423-08.2008
- Zhang H. (2003), *Human Thermal Sensation and Comfort in Transient and Non-Uniform Thermal Environments*, Ph. D. Thesis, CEDR, University of California at Berkeley, <http://escholarship.org/uc/item/11m0n1wt>
- Zhang H, Arens E., Huizenga C., T. Han (2010), Thermal Sensation and Comfort Models for Non-Uniform and Transient Environments: Part II: Local Comfort of Individual Body Parts, *Building and Environment*, 45 (2), 389-398.



# Beyond Death's Dream Kingdom: Modernity and the Psychoanalytic Social Imaginary

Neil Turnbull\*

## *Abstract*

The appearance on the historical stage of Western modernity is often understood as an “epochal event” that overturned an earlier pre-modern cultural condition that was premised on the dialectic of life and death and the attempt to forge a suitable balance or harmony between them. As such Western modernity is often viewed as the emergence as a new liberal political order based upon individualism, radical immanence and the emergence of a new calculating subjectivities and governmentalities in ways that led to the rejection of the transcendent, the metaphysical and the theological dimensions of human life. In this paper, using Hans Holbein's famous painting *The Ambassadors* as a point of reference and adopting the *oblique position* in relation to the modern taken up by the artist in this painting, I suggest that in the 20<sup>th</sup> Century, largely as a result of an awareness of the metaphysical significance of the catastrophe of the First World War, that modern liberalism was thrown into crisis and the old pre-modern metaphysical problematic returned as new focus of social and political concern. With specific reference to the work of Sigmund Freud and later psychoanalytic thinkers who took Freud's idea of the death drive as their theoretical point of departure, I show how in the 20<sup>th</sup> century psychoanalytically-informed practitioners attempted to resolve the ancient conflict between the forces of life and death through the creation of an enchanted phantasmagoria of mass consumable objects that were often specifically designed and marketed in order to eroticise the nascent thanatic dimensions of modern life, thereby rendering the latter manageable and ultimately liveable. Drawing on the work of social theorists of the imaginary such as Gilbert Durand as well as famous propagandisers of Freud such as Edward Bernays and Ernst Dichter (who saw in Freud's work the possibility of developing a political technology) I will suggest that in the 20<sup>th</sup> century the consumer object was central to the construction of a *psychoanalytic social imaginary* geared towards the maintenance and management of economic demand in Fordist disciplinary societies. Using the humble cigarette as a case study I show how familiar objects were redesigned via psychoanalytic conceptions in order to harness to the power of death for

---

\* Neil Turnbull (BA, MSc, PhD). Neil Turnbull is currently principal lecturer in Philosophy and the subject leader for Philosophy at Nottingham Trent University in the UK. He was awarded his PhD in 2001 and he has since published widely on a number of philosophical issues and themes in books and academic journals - especially *Theory, Culture and Society*, *Telos*, *Space and Culture* and *New Formations*. He was the series editor for the *Manifestos* book series and has also worked as editor for the journals *Theory, Culture and Society* and *Body and Society*. He currently edits the *Radical Orthodoxy Annual Review*. His current research addresses the question of the relationship between Philosophy, liberalism and modernity. He is currently completing two books – on ‘the Metaphysics of Science’ and ‘Post-Liberalism’.





social useful ends. By way of conclusion I will suggest reasons why this social imaginary is currently in the process of being replaced (in contemporary neo-liberalism).



### Introduction

The Renaissance artist Hans Holbein’s most celebrated work, *The Ambassadors* – that currently hangs in *The National Gallery* in London – provides us with a prophecy of the post-Reformation trajectory of Western modernity in relation to its dramatic metamorphosis into a “hyper-thanatic culture” (a culture of mass death and cultural self-destructiveness) in the early decades of the 20<sup>th</sup> century. This, as we now know, was a culture that, aided and abetted by the political projects associated with various infamous 20<sup>th</sup> century “death cults” – most notably Stalinism and Nazism

– was to cast a long shadow over 18<sup>th</sup> century aspirations of a rationally transparent liberal modernity geared towards the singular aim of social and political enlightenment. More specifically, the famous depiction of the “anamorphic skull” in the central foreground of this picture suggests that Holbein was attempting to communicate something that even today remains a highly esoteric aspect of (what was at that time only a nascent) modernity: namely that in modernity political power, theoretical knowledge and what was formerly deemed theological discourse would be combined in new ways in the production of a new social formation that was the product of the deep (metaphysical) forces that were associated in the pre-modern world with *death* – that is with classical *hubris* and the tragic dimension of existence, with the violent and chaotic human reaction against order and reason, with the *danse macabre* of natural cycles of birth, predation of death as well as with the terrifying entropic chaos found within the lower reaches of human nature that stood, the ancients believed, as the dialectical counter-point to being and the epistemological powers of the classical *logos*<sup>2</sup>. However, having recognised this in this painting Holbein also clearly understood that this primordial metaphysical force would eventually become almost completely obscured in its modern translation into a blind technicity of a measurable world of mere facts and political strategies and to this extent, in its invisibility to modern philosophical positions, it would eventually emerge as an increasingly dominant force shaping modern the evolutions of social and cultural forms. In this regard, *The Ambassadors* depicts the arrival of Western modernity as a curtain drawn

---

<sup>2</sup> As the French historian of classical Greek philosophy Pierre Hadot observed (Hadot 1985), classical philosophy, as an “erotics of knowing” – and as a love of wisdom – was at the same time understood as a *preparation for death*; an idea that was to form the basis of the Christian social imaginary in the Middle Ages. More generally, in the ancient world *eros* allowed for the emergence of an imaginary context within which the terrors of death were transcended in thought. In modernity, this capacity was radically undermined and as result such forms of transcendence became more difficult and as a result the imagination is now deployed (often in technologically enhanced ways) in order to facilitate the forgetting of death; a point that as is well known was central to the Heideggerian philosophical project.



over those earlier pre-modern worlds where a traditional conception of *eros* – understood as a primordial desire for an epistemic/ethical beatitude, for the value of abundant life in relation to the chaotic nature of the phenomenological “thing in itself” – was viewed as a way of confronting and, in the case of Christianity in particular, overcoming the violent and destructive power of death: the highly eroticised cosmic horizon of the ancients being swept away, Holbein believed, in the technological power-posturing of a deathly-cold technics and a detached and calculating individualism that was, unbeknownst to itself, simply the metaphysics of death in another guise (as both Herbert Marcuse and Norman O. Brown were later to recognise). In this way, the traditional ethical *telos* of human existence that aimed to find a path for the maintenance of life within death – in an appropriate balancing out of what psychoanalysis, the subject of this paper, was to later refer to as instinctual drives of *Eros* and *Thanatos* – would now, he believed, become an impossible aim and this could only mean that modernity would in the end lead, in an act of wilful disavowal of death to its triumph over the vitalistic desires for a transcendent life<sup>3</sup>. As such, the older metaphysics of life and death will be disavowed in modern contexts only for them to reappear, Holbein intimates, in more virulent social and political forms – and it is only from *an oblique, anamorphic, philosophical vantage point* that the relationship between the modern social imaginary and its submerged thanatic aspects will be able to be discerned. In other words, as the American novelist Saul Bellow was later to remark some six centuries later, in modernity it would be our ignorance of the power of death that would threaten to destroy us (Bellow, 1984).

However, clearly, this is not how Western modernity has, in general,

---

<sup>3</sup> In modernity we might say that there is a general ignorance of the power of death in a way that allows the metaphysics of death to operate with impunity. Psychoanalysis, as I discuss in more detail below, recognised this and offered us a series of therapeutic remedies that attempted to counteract death with the power of the erotic. As I discuss below, in this sense psychoanalysis represents a return to the ancient, pre-modern, metaphysical problematic, only in this case that death is redirected in the service of *Eros*, of life, by means of understanding of death in scientific, specifically biological, terms.

“understood itself”; not at least in terms of any specific understanding of its deepest metaphysical orientations and commitments. As Holbein’s painting immediately suggests and as its creator accurately predicted, modernity would present its philosophical self-understanding as one of a poised, self-confident and technologically accomplished individualism within a progressive social imaginary centred upon the epistemic powers of the rational, autonomous and responsible subject who, in daring to know to know by and for himself, is the bearer of rights and the avowed enemy of traditional forms hierarchy (Taylor, 2007, p. 170). This is a conception of modernity founded upon the individual as “the man from nowhere”, liberated from his position within the older metaphysical conflict of life versus death in a new imaginary of personal and collective control – a conception of the individual who appears “ready-made” and who imposes order on the world by a heroic act of will (Archer, 2000, p. 51). In contradistinction to this “liberal” conception of modernity, in this paper I want to explore the hidden thanatic dimension of Western modernity in a general reconsideration of the extent to which in 20<sup>th</sup> century modernity – the thanatic century *par excellence* in many ways – psychoanalytic theorists and practitioners attempted to bring the traditional conflict between the primordial forces of life and death back into play in the construction of a new style of philosophising and culture-building that laid the foundation for a more metaphysically-oriented modernity shaped by what we might term an *eroto-thanatic social imaginary*. In doing so, I will suggest, psychoanalysis not only facilitated a wholesale re-imagining of the nature of the modern individual – effectively pointing the way towards the dissolution of the modern individual that continues apace today despite the efforts by “neo-liberals” to shore this up by technological means – but also transformed key social processes and political terrains associated with the modern state and its governmentalities. In this way, and in the taking up of Holbein’s “oblique vantage point” in relation to contemporary modernity, I will explore the way in which psychoanalytic thinkers allowed for a startling re-conception of modernity as a social formation constituted by a se-



ries of eroto-thanatised object relations and by a subject now understood as site of metaphysically-oriented drives rather than conscious reasons. 20<sup>th</sup> century modernity was the era where modernity became less concerned with subjectivity but with an objectivity that was often specifically designed and deployed in order to re-eroticise thanatic drives that were now conceived as an instinct to “return and repeat” to an earlier stage of psycho-social development that the subject had been forced to abandon due to pressure from “external forces” (Freud, 1950, p. 47)<sup>4</sup>. In terms their articulation into psychic realities, these same object relations, I suggest, were to facilitate and sustain a modern social imaginary where the rational, responsible and autonomous ideal of early modern subjectivity was supplanted by a new social imaginary of “ego-syntonic” (image-obsessed) individuals whose thanatic desires (typically in the form of hate and aggression) were sublimated into a commodity culture founded upon objectivities that were typically internalised as sadomasochistic representations of self and world (Kernberg, 2009, p. 1018). In this way, in its understanding of modern existence as grounded an imaginary located at the objective interface life and death, psychoanalysis allowed us again to understand the metaphysical significance of the object in a general re-enchantment of modern life and in a conception of the social that returned inquiry to pre-modern metaphysical and theological concerns<sup>5</sup>.

Psychoanalysis was instrumental in achieving this, in the first instance,

---

<sup>4</sup> In this way, in the psychoanalytic conception, the thanatic dimension of the human psyche can be usefully understood as the modern 20<sup>th</sup> equivalent of the pre-modern Gnostic urge to return to the tranquillity and perfection of an ethically primordial pre-natal. The desire to return and start again (and year zero) becomes the basis not only for modernity’s revolutionary political imaginaries but also for their reactionary counterparts that desired to return to the simplicities of pre-modern existence.

<sup>5</sup> The human imagination, in many ways, must be understood as a primary neurotic response to the reality to death, to the existential demand to imagine what cannot be imagined and in so doing overcome death – to bring death back into the orbit of life. It is the manner in which these two forces play out in relation to the dynamics of everyday life that the cultural character of the imagination takes its form. The imagination is the force that attempts to overcome death in full acknowledgement that in some sense it cannot do so.





I will claim, in its creation of a new myth that viewed the consumable object as the erotic antidote to the social poison of the forces of death that threatened a return to the pre-modern – what some have referred to as the myth of “psychological man” who in his/her object choices satisfies his/her erotic desires and in so doing chooses life over death (Rieff, 1979). This was a myth of the individual as a knowing consumer driven to satisfy desires in ways that, if left un-administered, would lead to cultural perversity and *in extremis*, to the breakdown of modern Western civilisation itself. It was via such concerns, I want to claim, that psychoanalysis was instrumental in the production of a variation on the earlier modern social imaginary that facilitated the smooth functioning of post-war consumer societies in allowing for the expression of the forces of life and death in ways that were pleasurable, socially productive and in line with more general system imperatives (Bowlby, 1993)<sup>6</sup>. In this regard, psychoanalysis, I want to say, was instrumental in constructing and maintaining 20<sup>th</sup> century modernity in its familiar consumerist form; taking modernity beyond what T. S. Eliot famously referred to in the poem *The Hollow Men* as “death’s dream kingdom” by providing “socially functional” eroticised object-substitutes for death within modern consumer dream worlds in a general re-poeticising of the dynamics of modern life (Ellingsen, 2005, p. 182)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Freudian analyses of object relations immediately suggest that the significances accorded to familiar objects of everyday life are not simply founded upon a conception of objects as “inert things” with use-values but are instead aspects or projections of much deeper dynamics buried within the human psyche. The psychoanalytic theory of “object relations” led to the idea that dreams and fantasies (understood as disguised unconscious wishes) can be used in the design of consumer products that effectively function as externalised wish-fulfilments and politically expedient ways of adapting to functional realities. In such schemes, as these desires demand to be released (as discharges of psychic energy) the releasing of pent up (of repressed) unconscious desire in the consumable object is deemed to be pleasurable “cathartic” – thus explaining the drive associated not only with consuming but also with associated activities such as shopping, saving and the like. Consumer products, if they feed our fantasies, are widely seen as socially useful in much contemporary psychoanalytic discourse precisely because of their ability to perform this cathartic function.

<sup>7</sup> T.S. Eliot’s poems were in many ways a reflection on the world-historical consequences of the First World War; a war whose primary consequence was, in his view, the “undoing of an entire world” due to an awareness that in modernity death had become



Much of the discussion that follows will be based on examples taken from the early decades of the last century – the “heyday” of psychoanalysis in many ways – and it will provide only a schematic cultural history in a general assessment of psychoanalysis’ wider impacts and influences.<sup>8</sup> Psychoanalysis has been referred to as a discipline “without a history” (Young-Buruhel, Schwartz, 2012) – but this is almost certainly due to its overwhelming success as a cultural (if not a scientific) project that has made its impacts so pervasive that it can now be viewed to have been a technocratic visible hand guiding modern existence into forms of adaptive equilibria. In many ways, we stand too close to psychoanalysis today to be able develop a fully appropriate philosophical relationship to it (and its theoretical insights now exist as taken-for-granted common-sense assumptions in both modern politics and social science)<sup>9</sup>. In this regard, this paper can be viewed as an attempt to develop the framework for a much needed philosophically-informed history of psychoanalysis. By way of conclusion, and as a case study, I will briefly explore the psychoanalytic significance of what was perhaps the most psychoanalytically redolent of all 20<sup>th</sup> century objects – the cigarette<sup>10</sup>, and in its recent loss of psycho-

autonomous and was capable of producing destruction on an unimaginable scale.

<sup>8</sup> The analysis offered here will thus be based upon a philosophically informed cultural history, and one that reflexively applies a general critical-theoretical framework that is now itself always and already, given the scope of the influence of psychoanalytic ideas and methods, influenced by the history psychoanalysis itself. The influence of psychoanalysis has been such that all forms of contemporary philosophy and social theory are variations on psychoanalytic approaches to mind and society.

<sup>9</sup> However, in this context, it is important to stress that I am not going to get into the debate about whether Freud’s theories are *true*. This is an epistemological question that cannot readily be discussed in a discussion such as this. My interest here is solely in understanding the wider historical significance of psychoanalytic ideas in relation to the evolution of modernity in the 20<sup>th</sup> century (an understanding that itself cannot escape that effects that psychoanalytic ideas have had upon all modes of philosophical and sociological inquiry).

<sup>10</sup> Other familiar objects could just as easily have been chosen as examples here. Consumer products such as razors and shaving cream, initially, were marketed via representations of shaving as the process of the removal of adult potency and a return to the simplistic pre-Oedipal realities of infancy; effectively depicting shaving as a form of symbolic castration – the removal of the beard signifying a process that returns us to a



analytic significance I will also explore that the extent to the currently deregulated neo-liberal represents a return to the thanatic imaginary depicted by Holbein, indicating that the contemporary period, in its advocacy of a return to older enlightenment conceptions of subjectivity and early modern social imaginaries, suggests that we are now in the midst of a dangerous return to the errors of a classical liberalism that psychoanalytic modernism aimed (but failed) to cure.

### **Psychoanalytic Worlds: The Imaginary Constitution of the Social**

Psychoanalysis, that emerged at the turn of the 20<sup>th</sup> century and reached its cultural apogee mid-century, is one of the intellectual foundations of the “implicate order” of 20<sup>th</sup> century modernity<sup>11</sup>. As has been well documented elsewhere, psychoanalysis allowed traditional conceptions of the social to be, as we now say, “deconstructed” into new ontologies of desire and its conscious corollary the imagination. Through this it created the possibility for a post-enlightenment conception of modern freedom with the synthesis imagination *and* reason as its basis (as encapsulated in the psychoanalytic dictum “where id, was there shall ego be” and so on). This much is well-known. However, in recognising the importance of psychoanalysis (in this manner) the contemporary philosopher and social theorist are presented with a conundrum; for not only does psychoanaly-

---

more innocent and blissful state prior to our understanding of the antagonistic world of sexual difference. Sugar and coffee too were often marketed as way to return to pure simplicities of pre-oedipal existence. In this way we can see sugar as a commodity substitute for what in the pre-modern world was viewed as the “sweetness of the divine”.

<sup>11</sup> Advertising, in this sense, is an attempt to deflect thanatic impulses in the direction of more “vital” and eroticised aims. The attempt to deflect and sublimate aggression into a socially useful activity, typically via sublimation but also what Freud termed a “reaction formation” of hate into love, was in many ways the primary function of 20<sup>th</sup> century psycho-social regulation. The main aim of 20<sup>th</sup> century politics was to ensure that thanaticism was not unleashed in a self-destructive way against the existing social order. In fact, in the 20<sup>th</sup> century the thanatic desire for “blissful stasis” was sublimated not only into the immobilities of technological existence but also into conditions of consumer satiation and intoxication.



sis create the possibility for a more precise theoretical articulation of the psychic/imaginary origins of modern social forms but it also offers us a set of generalisable abstract discourses and practices through which social imaginaries can be constructed and reconstructed in order to realise and accomplish wider political projects. Psychoanalysis is thus no mere science but is a new form of social imagination that resituates the individual within everyday object-relations and redefines the individual as a project that can only be understood as a driven psychological accomplishment rather than a natural given (Illouz, 2008, p. 37-38). As I explore more fully below, the emergence of psychoanalysis as a new form of social imagination is precisely what happened in the 20<sup>th</sup> century when the modern social imaginary was reconceived and re-designed by a number of psychoanalytic practitioners via the redesign of familiar and unfamiliar objects according to a group-psychological model of that gave a new primacy to deep, collective, unconscious drives for both life and death.

Psychoanalysis, in most instances, has presented itself as the philosophy of the imaginary *par excellence* in a unique fusion of Darwinist naturalism and German romanticism that spanned the rationalist/empiricist and positivist/romantic divides. As such, psychoanalysis was *ab initio* a psychometaphysics that demanded that we should always incorporate notions of fantasy and imagination within every ideal of objectivity and epistemology. More specifically, psychoanalysis viewed both individual and social worlds *in themselves* as imaginary products of instinctual wish-fulfilment in a way that created a new understanding of the nature of both subjects and objects<sup>12</sup>. In this way psychoanalysis significantly problematised the relationship between the imaginary and the real, suggesting that our understanding of the real as such is only possible through the analysis of

---

<sup>12</sup> The early Freud's conception of desire was entirely mechanistic in this regard and he conceived of human beings as what Gilles Deleuze and Felix Guattari were to term "desiring machines" (Deleuze, Guattari, 1998). According to Freud, our psychic mechanisms are hard-wired towards a basic desire for pleasure/enjoyment (even if he recognised that this is not possible to attain sometimes in our everyday lives, with their many obstacles to satisfaction).



the dreams that simultaneously reveal and conceal it. Psychoanalysis, in discerning the wish (and its associated dream) buried within the social fact that stands as its constitutive ground effectively collapsed the ancient distinction between knowledge and desire in a “psychologisation” of reality that was to set new parameters to the broad trajectories of Western intellectual life, culminating in the notorious post-modern revolt against reason and the contemporary flight from the real as traditionally conceived<sup>13</sup>.

To the degree that this project was successful, we might say that, today, all modern subjects are, everywhere, immersed within a psychoanalytically-informed imaginary *world* – to the extent that “Freudianism” is not only to be found in our bars, in our shops and within the images that flicker across our TV screens but is also ubiquitous within our mundane folk-psychological discourses that shape our everyday modes of social interaction<sup>14</sup>. Initially the Freudian theoretical apparatus found its way into many social and political discourses as a new kind of medicalised cultural authority (Park, 2004). Because of such cultural transformations much of the core lexicon of Freudianism is now a cultural commonplace and highly familiar even to those individuals utterly unfamiliar with the finer nuances of the history of psychology and psychological theory. Moreover,

---

<sup>13</sup> In many ways images are the currency of desire. When we desire, we dream – we fantasise. If I really desire a new X, I am likely to dream about it, to imagine enjoying it... and so on.

<sup>14</sup> Today, we all think and speak in “psychoanalyse” to some extent. Psychoanalysis has changed the way that we view ourselves as psychological beings and is thus more akin to a Foucauldian “technology of the self” than a general scientific theory of the mind as such. As a technique of subjectivity, psychoanalysis was also essentially a technique of the imagination. Forms of psychoanalytic world hood were only possible to the extent that psychoanalytic thought reconceived the modern individual in terms of a drive-fantasy nexus, that the individual is simply the site where drives find their satisfaction in imaginary scenarios of various kinds. For Freud, the problem with the earlier version of modernity (forged in the crucible of the Enlightenment) was that it had overlooked the imaginary core of human conscious existence and distorted our understanding of human nature in failing to acknowledge that reason itself is simply an aspect of the imagination, *of the wish* (a point already made to some extent by Hume). Against this, psychoanalysis advocated an alternative modernity that was fully aware of its status as a social product of the imagination in a new heightened social reflexivity of the role of fantasies and dreams in the constitution of social reality.



Freud's central therapeutic claim that we can treat/cure what were once spiritual problems simply by "talking about them" and resituating them within a modern space of psychological techniques has been widely seen as having provided scientific legitimation in relation to the modern preoccupation with the self as a source of "feelings"; something that has manifested itself as a culture of "emotional intelligence" as well as the "the confessional trauma culture" that sustains talk shows, interest in the trivia of celebrity lives and the emergence of popular autobiography<sup>15</sup>. However, it was in the modernist movements in art, in surrealism and dada in particular, and in those aspects of modernism that celebrated Freud's concern with the irrational forces of life and death that exist prior to modern forms of subjectivity that psychoanalytic ideas gained the greatest cultural traction in its intimate association with the libidinal aspects of the readymade object<sup>16</sup>. Through surrealism in particular, Freud's ideas found their way out of the narrow confines of the 20<sup>th</sup> century *avant-garde* not only into popular film<sup>17</sup>, the music of the Beatles, the 1960s counter-culture – "1968" and its politics of "modernism in the streets" with its psychoanalytically-informed psycho-political demands to "stop thinking and start dreaming" – but also into the very materialities and quotidian objectivities of everyday life<sup>18</sup>. We might say that in the 20<sup>th</sup> century psy-

<sup>15</sup> Psychoanalysis, it is often claimed, has also facilitated the emergence of mock-Aristocratic child-centred culture in its central concern with the psychological development of children and the psycho-therapeutic importance of childhood experience – a shift that gave philosophical credence to new forms of professional activities such as educational psychology and social work.

<sup>16</sup> In fact with as a consequence of the cultural effects of psychoanalysis it is now very difficult tell where the theoretical claims of psychoanalysis ends and contemporary art begins.

<sup>17</sup> In the films of Alfred Hitchcock especially – *Vertigo* being perhaps the classic Freudian film of the 20<sup>th</sup> century and one that explores the relationship between *eros* and *thanatos*, the modern and the pre-modern most explicitly.

<sup>18</sup> In many ways, the avant-gardist adoption of psychoanalytic ideas and techniques represented a celebration of erotic as opposed to the thanatic aspects of the psychoanalytic social imaginary and it was these "cultural intermediaries" that paved the way for a revolutionary psychoanalytic sensibility premised upon the full emancipation of the erotic. This idea found its political expression in the politics of the 1960s.

choanalysis rendered the entire world surreal and it started this process with the “surrealisation” of consumer object.

As a consequence of these psychoanalytically-informed innovations, it has become commonplace today to claim that any objective situation cannot be identified “as fact” in isolation from an inner representation that stands as its human/psychic equivalent and that therefore every form of objective knowledge will always be a function of the powers of the human imagination. Our conceptions of the real, it is now often said, are always internally related to the sense-impression, to the image and through this to the power of the human mind to fantasise, to imagine and to institutionalise its imaginings as *imaginaries* and thus *as real*. The imagination, in this psychoanalytic sense, is the primary source of all senses of objectivity and lies at the basis of all authentically human forms of motivation and action. In this vein, the *social* imaginary is simply the primordial imagination (that emerges as a neurotic compensation for the frustration of instinctual drives) rationalised by institutions into objectivities that are then embedded into the habitual practices and schemes through which the world appears to us as a “world”<sup>19</sup>. Following on in this trajectory, the idea that social is always and already infused with constituted by imaginary significations has been an important innovation in much contemporary sociological theorising (Maffesoli, 1996; Robins, Webster, 1999; Elliot, 2004; Taylor, 2007; Lash, 2012) and a close reading of these sociological texts show us that the social imaginary has significant roots within psychoanalytic traditions of social critique (Durand, 1993)<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Social imaginaries in this regard are what Foucault termed “discourses” – but in a way that recognises the power of the imagination to create meaning and to subvert and innovate with respect to all existing discourses.

<sup>20</sup> In Durand’s work, we can discern the awkward tension that exists between contemporary discourses on the social imaginary and orthodox forms of psychoanalytic theory. Durand’s account of the imaginary is largely hostile to Freudianism – on the grounds that it is both too rationalistic and reductive – but supportive of Jungian psychoanalysis in the latter’s readiness to embrace the archetypal and the mythological. However, Freudianism did not manage to fully eschew the language of myth and can itself be seen as a myth compatible with a modern liberal secular order.



This psychoanalytic conception of the social found perhaps its clearest and most radical expression in the work of Cornelius Castoriadis, for whom the construction of social worlds requires the channelling of the omnipotence of the primordial imagination in order to “accept sublimated satisfaction even death for the sake of *social end*” (Castoriadis, 1991, p. 42)<sup>21</sup>. Thus at the most general level, from a psychoanalytic point of view, social words are always in part imaginary projections institutionalised as normatively real and in this way psychoanalysis offers a critique of the social in the same manner as Fichte’s critique of religion; and as a consequence of psychoanalysis many contemporary thinkers have come to accept that all social realities must to some extent be conceived as the result of the interplay between bio-energetics and power to the extent that the image and the dream are always and already part of the social structure.<sup>22</sup> In this sense we might say that the psychoanalysis allowed us to understand the social itself as a fantasy based upon deep instinctual desires for security, pleasure, dominance and the like and that social facticity and objectivity are continuous with the human imagination rather than domains that stand over and against it.

However, it has been well documented that during the last century psychoanalytic ideas were largely put to conservative political uses not only in order to control and shape the feelings and desires of entire popula-

---

<sup>21</sup> Castoriadis makes the distinction between what he terms “the radical imagination” and “the social imaginary”. The former, he claims, represents a primordial power of organisation. For him, each internal image is the work of the imagination in that it is always composed of distinct elements organised in a particular way (Castoriadis, 1995, p. 25). In this sense, as products of the imagination, all social imaginaries are necessarily unstable. There can be no historical finality *vis-à-vis* any specific social imaginary precisely because it is always capable of being re-imagined. As is well known, Fichte claimed that the basic conceptualities of organised religion were simply imagined projections of suppressed human longings and needs.

<sup>22</sup> As is well known, Fichte claimed that the basic conceptualities of organised religion were simply imagined projections of suppressed human longings and needs. Psychoanalysis, in many ways, generalised this “insight” in order to view the social world *as such* as an imaginary projection forged out of repressed unconscious material. However, one of the problems with Fichte’s account is that it assumes that “need” can be understood in isolation of the imaginary (and its associated ideas of the transcendent).

tions – largely as part of administrative and reformatory practices involving “knowledges and techniques for the conceptualisation, regulation and amelioration of the problems of personal and social life” (Rose, 1985, p. 1)<sup>23</sup> – but also, at the same time and in a similar way, as a general theoretical framework that provided the basis for the creation of a new mythical phantasmagoria of socialised objects, especially those associated with the forms of mass consumerism that eventually came to characterise the primary social dimension of 20<sup>th</sup> century existence<sup>24</sup>. In this way, the modern social imaginary mutated upon its encounter with a new conception of the subject formed in a “psychic conversation” with the object now enchanted as dream signification – something that seemed to suggest a problematic return to the barbarism of primitive animism and an attack on the imaginary foundations of modernity as such (Zaretsky, 2004, p. 152). In this regard, psychoanalytic ideas were influential in creating a new context for the design and marketing some of 20<sup>th</sup> century modernity’s most significant objects in the development of new psychologically-informed object relations and a social imaginary that brought into play the new psychoanalytic significance accorded to objects in order to find a psycho-social balance maintained between a recalibrating and a reconceptualising of the forces of life and death. Although one may argue (with some justification, given the centrality of this idea to the psychoanalytic project) that any adequate conception of a psychoanalytically informed social imaginary should have Freud’s early ideal of liberated sexuality at its core, this dimension was in fact only significant in relation to the utopian imaginings of 20<sup>th</sup> century critical theorists and had very little role to play *vis-à-vis* the way in which psychoanalytic ideas were deployed as part of mainstream

---

<sup>23</sup> According to Rose, “[t]he conditions which made possible the formation of the modern psychological enterprise in England were established in all those fields where psychological expertise could be deployed in relation to the abnormal functioning of individuals” (Rose, 1985, p. 3).

<sup>24</sup> In this way, we can see that the psychoanalytic practitioner functioned, to put this somewhat anachronistically, as a “reactionary surrealist” – transforming everyday object worlds in the service of existing social-economic institutions via an imaginary conception of self and life.





political initiatives<sup>25</sup>. For much mainstream psychoanalysis the task was to give the primordial drives a new social form rather than liberate them from the shackles of civilised constraint. In the light of this, 20<sup>th</sup> century modernity's manufactured objectivities were in many cases specifically designed in order to facilitate a sublimation of primordial drives into a new object-centred form of a consumerist life-in-death, that was far from being merely a sexualised symbolisation of the social domain (and to this extent psychoanalysis broke significantly with the Christian idea of the transcendence of death in the construction of a modern social imaginary that attempted to subject the thanatic dimension to new forms of immanent, techno-scientific, regulation)<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> And even here it was recognised that in 20<sup>th</sup> century modernity it was the “forces of death” (in the sense deployed here) that were more generally deployed as administrative instruments: Herbert Marcuse, famously, acknowledging that it was Freud's idea of a super-sublimation the thanatic drives into the realm of modern technics that best explained the nature and dynamics of 20<sup>th</sup> century modernity. In this way, radical left-Freudians recognised that these new object worlds – that were increasingly seen as co-terminus with thanatic desires – threatened the autonomy of the modern subject; specifically its dissolution back into an infantilised pre-oedipal world – the “culture narcissism” made famous later by Christopher Lash and his followers in the late 20<sup>th</sup> century. In addition, against “super-sublimated *Thanatos*”, Marcuse posited the power of a fully liberated polymorphously perverse *Eros* that allows a free play of the imagination and negation of the bourgeois reality principle: to the extent that even in critical theory it is recognised that death emerges in the 20<sup>th</sup> century as psychological rather than a physical phenomenon, often taking on its own distinctive psychic form (Bowling, 2012, p. 14). However, Marcuse's account is too focussed on technics in the Heideggerian sense as a global apparatus, as a “death machine”, and it has overlooked the way in which the rechanneling of the thanatic impulses became central to the management of everyday life of modern industrial societies in the 20<sup>th</sup> century in a way that required the deep penetration of psychoanalytic processes into everyday lifeworlds. The object itself now becomes a substitute for death.

<sup>26</sup> In the 20<sup>th</sup> century, a number of psychoanalytic theorists and practitioners suggested that in an age of mass-production/consumption that we are now required to view objects through a specifically *mythological* lens. Freud had already suggested this in his linking of that most theologically redolent of all modern objects, money, with mythologies associated with excrement, “anality” and through this with ideas of “the satanic”. Freud pays special attention to the mythological significance of gold in this context – especially the myth of King Midas, whose touch turned everything into gold yet at the same time rendered everything inedible and unusable: “shit-like”.

## **The Psychoanalytic Social Imaginary**

It was in this way that Freud's theory played a central part in the what we now refer to as a further "liberalisation" of Western culture in the 20<sup>th</sup> Century, a liberalism conceived not as the freedom think and speak (the traditional conception of autonomy) but as the freedom to dream and consume (what has since become known as simply "the American Dream")<sup>27</sup>. As such, in the psychoanalytic social imaginary the image of the individual was largely that of "the dreamer" who can create meaning for him/herself via the sublimation of his/her desires into the domain of objects, processes and things. In vulgar psychoanalytic discourse these dreams have often been understood as being largely sexual in character and to this extent we might be tempted to conceive of the psychoanalytic social imaginary as simply a crude eroticisation of its enlightenment forbear, a sexualisation of reason in the manner of the *Marquis de Sade*. However, as we will see, this is only the case if we view psychoanalysis in terms of the "erotic optimism" of Freud's early work – an idea that Freud was to largely repudiate and was rejected in most post-Freudian developments in favour a more pessimistic interpretation of modern culture and society.

The vulgar conception of the psychoanalytic social imaginary has its roots in the early Freud's conception of human beings as basically driven by libidinal urges for immediate gratification and as such potentially infantile and dangerous to the modern liberal ideal. In this regard, Freud is often viewed as the first modern thinker (apart from perhaps Nietzsche) to rethink the human within an entirely Darwinian frame and a theorist who legitimated liberal "animality" in relation to human existence. However, it is now clear that this conception of psychoanalysis is a long way from Freud's conception the significance of human life. Freud was much more than crude Darwinist thinker who viewed the human in sexual-in-

---

<sup>27</sup> At the turn of the century, this was truly scandalous claim: then children were seen as innocent and vulnerable and to view them as sexual beings was seen as a symptom of a diseased mind. Freud thus attempted to revolutionise the way children and childhood were conceived but for him this showed the extent to which the "child within" needed to be subjected to new forms of techno-scientific regulation.



instinctual terms, not only because of his advocacy of *infantile* sexuality but also because his psycho-metaphysics was not founded upon conceptions of instinct at all but on notions of “the drive” (*Trieb*). In this regard, and contrary to many received interpretations, Freud explicitly acknowledged the importance of a number of counter-enlightenment themes in relation to the inescapability of socially destructive and self-destructive instinctual drives – what was in Christianity understood as “sin”; lust, greed, aggression, violence, despair and self-destructiveness in his view remained in need of political control in 20<sup>th</sup> century modernity as they were in the mediaeval period, even though he believed that this had to be achieved entirely within the techno-scientific discourses of contemporary secularism. These basic anti-social drives, Freud believed, were both amoral and irrational – to the extent that the danger facing liberal modernity was not proletarian revolution (as Marx had predicted) but rather a return to a pre-modern barbarism in the dissolution of the modern individual back into an ancient cosmicism where the terrors of death (and the forms of violence and hatred that it engenders) threatened to overwhelm the life-affirming capacities of the individual.

Freud’s conception of the drive was given a specifically scientific inflection, as it was defined in thermodynamic terms as a form of psychic energy that always moves towards being discharged through motivated action (in a general condition of bio-psychological entropy). The drive, for the early Freud, was fundamentally a motivation for pleasure that emerges developmentally because the human infant increasingly finds the process of satiating its basic instinctual needs *pleasurable in itself*: to the extent that the baby comes to desire the instinctually-desired object *for its own sake* rather than as a means to satisfy innate needs. The drive, we might, is the instinct shaped by the vicissitudes of the external world and hence cannot be separated out from the object which is its origin and meaning. As instinct is always manifested in human form as “drive”, and as the biological energy of the human is amplified as a consequence, Freud believed that through this the human becomes a new creature of affective purpose and

motivated action, a creature of the imagination, rather than one governed by the force of instinct. This, for Freud, is what makes humans different from animals: humans, he believed, have an excess of energy that doesn't simply function in order to satisfy biological needs but allows humanity to transcend its natural givens in being "driven" creatures, and it is this excess energy that creates the possibility for an imaginative relationship to the world. For Freud it is only in the image of the human as a creature *in excess of nature* that we can begin to understand the true significance of the imaginary, because it is this very excess that makes humanity a danger to itself in a way that calls for another solution, one that attempts to rationalise the imagination whilst retaining its affective power. It is this very excess that suggested to Freud that a politics based upon enlightenment naturalism will no longer suffice – Adam Smith's *laissez-faire*, a condition where of an excess of desire/drive without any constraint from an externally sanctioned socially imaginary came to a violent and brutal refutation in the horrors of the trenches of the First World War.

In this way the psychoanalytic social imaginary placed the ideal of drive satisfaction and through this individual enjoyment of objects at its core. Within such drives Freud believed that "the pleasure principle" holds sway (and they are, as now almost everyone knows, generally not conscious but belong in the dimension of the mind that he referred to as "the id" (*das Es*))<sup>28</sup>. However, in Freud's view the content of these drives only becomes conscious under special psychic conditions where *repression* (the mechanism through which the psyche defends itself against its most fundamental drives) is weakened and for him the psychoanalytic social imaginary was a means for weakening the forms of traditional repression that he believed were the source of many debilitating psychopathologies. However, Freud also recognised that the pleasure principle, for it to be able to

---

<sup>28</sup> As Bruno Bettelheim observed (Bettelheim, 1985) the literal translation of the *das Es* is "the it" rather than more specialised psychiatric term "the id". The idea of the drive in this sense becomes much less mysterious and even ordinary folk-psychological discourse (in English) makes the connection between the "it" and the "drive" when we say "it is driving me to distraction" and so forth.



function at all in relation to social existence, must be modified practically that is in a “reality-oriented” way: and this the early Freud believed is the concern of the ego (*der Ich*) that emerges ontogenetically out of more basic pleasure-seeking drives somewhat later in the process of psychological development. Importantly, according to the early Freud, the rational ego – that operates only according to what he referred to as “the reality principle” – and the primordial irrational unconscious drives are in fundamental conflict with each other (even though both are largely driven by the desire for pleasure in his view) and this causes many of our deepest drives to be repressed – “forgotten”, but in a way that allows them to remain active and dynamic in relation to later adult psychological functioning; something that contemporary commentators have claimed is Freud’s distinctive contribution to theories of human nature (Frosh, 1989, p. 84) According to the early Freud, it is the repression of basic drives that makes all modern individuals to varying degrees “unhappy”: typically anxious, nervous, and strangely dissatisfied even given modernity’s increased levels of affluence and political participation<sup>29</sup>. In this respect, for the early Freud, the imagination is a compensation for loss of an infantile condition (via the oedipal situation) where drives were typically satisfied much more easily than they are in adult life (where institutional forms of psychic repression hold sway). Although Freud believed that the only happiness available to modern individuals is the “ordinary everyday unhappiness” associated with the trials and under-achievements earned through productive work, this limited form of happiness he believed is only possible by means of a systematic undermining of much of this repression: by either bringing repressed material back to memory in the open of therapeutic forms of discourse and by such means brought with the help and guidance of the analyst under the individual’s own rational self-control; or via a bypassing of the processes of repression in order to displace or sublimate the re-

---

<sup>29</sup> But for Freud the internal conflict between the ego and the drive can also give rise to more socially productive neuroses and for him the imagination is one such socially useful symptom of repression that can provide substitute gratifications and alternative pathways for the discharge of repressed drives.

pressed material into safer social and cultural arenas<sup>30</sup>. Here the ability of the individual to imaginatively “free associate” becomes conceived as new model of the enlightened individual – freedom now conceived as freedom to imagine<sup>31</sup>.

Here we can discern in outline the rudiments of Freud’s alternative conception of the modern social imaginary, one where the rational unified subject of an earlier modernity is replaced by an internally conflicted

---

<sup>30</sup> These drives, Freud believed, remain active and return to consciousness in the form of dreams, daydreams, parapraxes and regressive behaviour triggered by psychic threats of various kinds – what we might call “everyday neuroses”. For Freud, all humans are neurotic beings to varying degrees because all humans live a condition of psychic contradiction between reality and the unconscious drives.

<sup>31</sup> Here we can see another important aspect of the psychoanalytic social imaginary: that in their confrontation with social reality our basic irrational drives are further re-directed and reformed – displaced/sublimated into other drives, the drive for social forms of enjoyment, the enjoyment of wealth, fame and social status; and it is in this way that reality transforms the irrational into the rational by means of a forced and necessary “adjustment”. In this regard, the early Freud was fundamentally a theorist of imagination in that he claimed that the power of the human imagination has remained repressed in “the unconscious” where it remains inaccessible to consciousness but accessible via assistance from a number of specific psychoanalytic techniques (the unconscious, he believed, was created precisely by the activity of repression). For Freud, then, instinctual desire, memory and culture’s capacity to act *repressively* in relation to these are the psychodynamic foundations of human sociality. We might say that human sociality, for it to exist as such, requires an appropriate balance of repression and memorialisation if it is not to collapse back into animal existence or to become ossified as a mere automatism. Importantly in this context in its focus on the liberating powers of memory Freudianism delved deep into the psychic economies of civility and de-civility and in a way that allowed it to explore the relation between the “imaginist” and “reality-oriented” dimensions of social existence. For Freud, the imagination is a symptom of repression – it is the basic way in which instinctual desires are satisfied, in Freud’s terminology “sublimated”, in ways that are acceptable to cultural norms – and the task for the psychoanalyst is to weaken the power that the imagination exerts over the neurotic by providing “substitute satisfactions” for our repressed desires. It was in this way that psychoanalysis became the central intellectual force in facilitating the shift from a needs to a desires culture in the twentieth century. This had profound consequences and radically transformed the meaning of democracy itself. In consumer societies, we might say, democracy has nothing to do with voting, meetings in assemblies and the public arguing out the issues – as it had been in classical Greece – but with *satisfying the basic instinctual desires of the majority*. Consumer democracy is primarily a “democracy of the drive and its primary symptom the dream” and yet institutionally western democracies still function as though a “democracy of the intellect” were still possible.



individual who must use his/her imagination not only as a sublimation of socially recalcitrant psychic drives (that are themselves modifications of instincts, given the nature of the objects that the subject necessarily encounters) but also to liberate the subject from its entrapment within an unconscious conceived as a remnant of childhood. In the psychoanalytic the imaginary projections, sublimations and displacements directed from the ego become the means through which psychic drives are brought under the aegis of a new kind of social regulation: forms of control that require the liberation of the imagination from its enslavement to infantile drives so that it becomes “free” to become socially *productive*.

The later Freud, however, added a significant degree of complexity to this early model in that he recognised that the basic biological dimension of the human, the domain of the drive, was also divided against itself and was not simply motivated by a desire for pleasure, at least as he had initially conceived of it (a shift that moved psychoanalytic thought towards more general sociological and anthropological concerns and created the possibility of its emergence as a fully-fledged political technology). In *Beyond the Pleasure Principle* (Freud, 1950), Freud recognised that the natural discharge of psychic energy in the drive not only has a sexual aim but also has what might be termed a “deathly aim” that desired to “reduce, keep constant or remove internal tension” (Freud, 1950, p. 76); because all psychic discharge, he believed, is ultimately towards a final dissolution of the organism rather than geared towards its survival and biological adaptation in the Darwinian sense. And so in bio-energetic terms the individual, he believed, was subject to two competing thermodynamic psychic principles: *Eros* and *Thanatos*. The latter, the affective counterpart of sexual desire, one that Freud believed even this most fundamental psychic force was to submit to in the end, was a violent and self-destructive drive, a kind of will to mastery (a mastery of one’s own death) that was in itself both individually and socially destructive, that Freud believed was present in human nature and were in some form partially constitutive of all forms of living matter. Freud drew important “civilizational” consequences from this analysis





of the character of the drives and used them in order to explore the nature of the necessarily antagonistic relation between conflicted processes of human bio-energetics and the civilising process. More specifically, on one level, “bio energy”, he believed, was involved in a drive towards self-preservation and the joining of individuals together into “higher social unities” (*Eros*). However, such tendencies he recognised were offset and counteracted by an equal and opposite negative (hostile/aggressive) drive towards the serene pleasure of inanimate non-existence, a drive that is governed not by the pleasure principle but by what he termed “the nirvana principle”, where pleasure is experienced only in the experience of the extinction of affective content and via a desire to escape from what we might in the language of existentialism refer to as “the pain of being”. This principle, he believed, has as its aim a deep sense of psychic peace and is, somewhat paradoxically, driven to achieve this via an aggressive desire to “return and repeat” in a compulsive cycle that attempts to *preserve what is* in general psychic quietude rather than (erotically) develop future potentials and possibilities (in this regard, we can see 20<sup>th</sup> century rationalists like Freud discovered a much forgotten conservative political pole, the 20<sup>th</sup> century witnessing the emergence of a conservative modernity through Freud’s ideas)<sup>32</sup>. The idea that social progress can only occur in the teeth of this desire to return (even though this in itself is not possible, hence the compulsion always to repeat the act of returning) gave rise to one of the mature Freud’s central political ideas: that the social bond requires the re-direction of the entropic forces of death (typically manifested psychologically as aggression and destructive cycles where all extant creations are gleefully overthrown and all “booms” turned to “busts”) in a way that must find assistance from the erotic drives, as thanatic aggression represents a force that can override *Eros* in its ability to sustain a counter

<sup>32</sup> Even Marcuse, in his desire to forge a radical politics based upon a Proustian remembrance of things past, must be viewed as a thanatic thinker to this degree. His idea of *Eros* never escaped the thanatic social imaginary that he worked so hard to critique and his desire was one of an escape of modernity into an anxiety free childhood that carried within it significant pre-modern political residues.



“sodomasochistic” version of the pleasure principle (Freud 1950, p. 25)<sup>33</sup>. In this way, Freud linked the death drive to a kind of reactionary social pathology that longs for a return to the primary narcissism of the cosmic immersion of pre-modern existence – a force that expresses itself at the social level as a narcissistic rage against the resistance of modern world in relation to the basic thanatic drive to return to an imaginary infantile and omnipotent mastery over all things (consider, for example, the psychological life of Adolf Hitler in this context; Nazism in this regard is simply thanatic politics *in extremis*).<sup>34</sup> The death drive, in this sense, manifests itself as the attempt to destroy the post-oedipal reality principle that had previously formed the basis of all civilised social imaginaries, especially the modern version that had assumed that the authentically social is premised on a need for separation and individualisation<sup>35</sup>. However, this destructive rage against all external obstructions to the satisfaction of our basic drives can be prevented, Freud believed, if these drives are sublimated into so-

<sup>33</sup> Freud believed in infancy most of us live in a condition of majestic mastery in relation to our *umwelt* – a condition where every need and desire is immediately catered for, until around the age of five when Oedipus takes over and we are forced face to traumatic realities where we have to strive to create and reproduce in the teeth in competitive antagonism. We might say that for Freud, only in a liberated imagination can we find solace in the basic traumatic separation from the affective context of our infancy.

<sup>34</sup> The infant, conceived in psychoanalytic terms, is “his majesty the baby” – the world is primarily there for him/her in a highly “pre-egoic” way that suggests a primordial pleasurable immersion in all things. Freud believed that in this condition there is no distinction between the world and baby: the world is seen as an extension of the baby and baby exists in a relation of conjunction rather than disjunction with respect to the external world. Freud believed that we have since forgotten this experience, few of us can remember much before the age of 4-5 and then our memories seem to have a fundamentally different quality. This primordial experience is one that for most is extremely enjoyable – something that we never fully recover from the loss of (just imagine what it would be like to be pushed in buggy as an adult, and fed immediately that you demanded food).

<sup>35</sup> Freud believed that the prevalence of unconscious thanatic urges is tied to a pathological transition through the key psychological event that emerges around the age of five – the infamous “Oedipus complex”. This, he believed, causes us to repress these infantile experiences into the unconscious where they remain active; especially after puberty when the libidinal aspects of our lives return. However, we experience the sense of loss (of an Eden) very profoundly and this memory gives further psycho-social succour to innate thanatic impulses.

cially competitive drives for social identity, status and achievement (Carr, Lapp, 2006, p. 43)<sup>36</sup>.

Thus, more generally, in the service of the maintenance of civilisation, Freud believed that the psyche has to either to repress the thanatic dimension of human existence or, more ideally, to “sublimate” it into “higher” social forms<sup>37</sup>. In this way, in Freud’s later work, the vitalism and the erotic

---

<sup>36</sup> According to Freud – a claim that is now the central psychological myth of the 20<sup>th</sup> century modernity - around the age of five Freud believed that child starts to resent the relationship between mother and father. For boys, this hostility is directed towards the father; girls towards the mother. This is because the child has formed what can only be described as “love bond” with the parent of the opposite sex and so he/she sees the parent of the same sex as a rival. At this stage boys become aware, Freud believed, that “penises” are not universal features of the human anatomy and in awareness of this fact they experience a profound shock, a trauma. Freud believed that at first boys view girls simply “as boys without penises” and so they become anxious that they too might become “such a lesser boy” in losing theirs – something that Freud famously termed “castration anxiety”. In boys, in their rivalry with their father, the father produces castration anxiety in the child, the fear that he might remove his penis – “his nascent sense of power and independence” – as punishment for the love bond that he has with the mother. After all, the father’s penis (in both the psychological and physical sense) is much bigger than the boy’s – and Freud believed that it is this fear that forces the male child away from an attachment to the mother towards identification with the father and thus towards a legitimate social identity. The Oedipal situation, we might say, forces the child to break away from the blissful submersion in the pre-erotic world that he experienced as an infant to the extent that after Oedipus the boy child has now taken the first steps towards becoming an individual with a gender identity.

With girls, however, matters are much more complicated and the Freudian apparatus struggles to make sense of this aspect of human psychological development. According to Freud, the girl realizes that, at first, that she belongs to the one half of humanity that is “devoid of a phallus” – that she is effectively lacking in something, something that seems to give those who possess it a sense of power and independence. So she desires “one of her own” and envies those who already have one. However, the girl realizes that she can’t really possess one in the way that a boy possesses one. At first, she thinks she may be able to own her father’s power, after all a love bond has developed between them. However, Freud believes that the girl child “realises” that a relationship with the father is impossible and instead identifies with the mother in the hope that one day she will be the mother of a male child and then possess a penis of her very own – and she represses all those desires she once had for a penis into her unconscious. However, the mechanism through which this sense of impossibility is realised in girls is almost impossible to conceive in the standard Freudian account of the oedipal moment.

<sup>37</sup> For Freud, the super-ego was generally viewed as allying itself with thanatic drives in order to keep the erotic in check. However, in this case matters must be the other way around.



optimism of the early work is significantly complicated in a new metaphysical awareness of the close interrelation that always exists between life and death forces and through an understanding that *Thanatos* may well, under certain circumstances, triumph over *Eros*; something that in the age of modern technology Freud and many of his more radical followers believed poses a very significant threat to the future existence of the human species. This embracing of the metaphysical dimension of life and death represents Freud's "return to philosophical tradition" in many ways – to religion, broadly conceived and to Gnosticism in a way that allows the tacit theological dimensions of modernity to become all too apparent. In this regard, civilisation, for Freud, is of necessity comprised not only of a series of ego-strengthening instruments that secure the forms of psychic repression demanded of highly collectivised forms of social life, but also of a series of "objective constraints" that are forced to operate in favour of the forces of life over and above those of death in a radical social inhibition or sublimation of a death drive into more eroticised forms; the drive that demands that we as a species remain/regress into simplicity rather than "progress" into the demands of social and political complexity and requires an erotic direction if its action is to be neutered. Freud himself was completely aware of the wider socio-political dimensions of his thought when he acknowledged that thanatic drives needed to be socially administered into more socially useful forms if the threat they pose to civilised forms of human life are to be thwarted (and it was at this point psychoanalysis crossed over into the political domain proper, emerging as a modern political philosophy rather than a general theory of the mind)<sup>38</sup>. As Freud stated in *Civilisation and its Discontents*, the work where the significance of a modern politics of death is explored most explicitly, "the

---

<sup>38</sup> Psychoanalysis, I want to say, was the cultural instrument through which the modern social imaginary of classical liberalism (of rights, to "life, liberty and pursuit of happiness" and so on) was transformed into what might be termed "psychoanalytic liberalism" (that stands midway between classical liberalism and contemporary neo-liberalism) via the production a tabulated social objectivity that allowed for "the enfranchisement of the thanatic desire" and "disenfranchisement of critical thought".

advantage which a comparatively small cultural group offers of allowing this instinct [*Thanatos*] an outlet in the form of hostility against intruders is not to be despised. It is always possible to bind together a considerable number of people in love, so long as there are other people left over to receive their aggression” (Freud, 1985, p. 305). In other words, perhaps the mature Freud’s main political claim was that the maintenance of the social bond required the sublimation/displacement and eroticisation of *Thanatos* in the direction of a socially binding function, and its restraint within a correspondingly sublimated erotic order so as to maintain extant social relations within specific communities and nation states<sup>39</sup>. The entropic bio-energetics of *Thanatos*, Freud believed, has to be sublimated and counter-balanced in this way, as it posed a specific threat to civilised life in its tendency to support the emergence of “psychologically impoverished” collectivities whose thanatic aggressiveness and mindless self-destructiveness always threatened to take modernity back into a barbarism that its intellectual foundations had so vehemently rejected; foundations that had been understood as what Kant was to term an *ausgang*, an exit, from pre-modern forms of heteronomy (Freud, 1985, p. 307).

Here we can discern the most significant component of the modern psychoanalytic social imaginary – that the objective world of material processes and things must be made to emerge within a new imaginary form in order to allow for the sublimation of the death drive and its control by means of an erotic counter-balancing via the design and presentation of a new kind of object. By these lights, 20<sup>th</sup> century modernity can be seen as having been formed within the matrix of processes of “death-drive sublimation” where aggressive and potentially self-destructive unconscious drives were “re-catheted” into an array of objects and devices for wider

---

<sup>39</sup> In Freud’s view, an appropriate sublimation of both erotic and thanatic impulses can reflect the values of liberalism – respect for the individual and its creative powers, for the super-egoic rule of law that stipulates “thou shalt not kill” and that punishes aggression and so on. The bio-energetic (we might say today “fascistic”) dimension of existence that seems to move the human inexorably towards its self-dissolution can only find a home in liberalism is super-egoic commands to work and consume.



social and political ends that are then re-eroticised (for a discussion of the idea of “death drive sublimation”, see Fon, 2013)<sup>40</sup>. There is an objection that can be made here: for “sublimation” is one of Freud’s most slippery and problematic theoretical terms and Freud himself would have viewed any attempt to conceive of a modernity founded upon a sublimation of the death drive as a conceptually incoherent – in that for him aggression and self-destruction cannot, unlike its competitor drive *eros*, transform themselves into more significant (higher) meanings and values. However, many subsequent psychoanalytic thinkers (Wilhelm Reich and Herbert Marcuse in particular) became increasingly aware of the socially “useful” potential of the death drive in relation to established structures of domination and they became the first thinkers to understand modernity in a Holbeinian manner as that which in its ignorance of death threatened to collapse back into barbarism. In this vein, Karen Horney, in her influential 1930s treatise *The Neurotic Personality of Our Time* (Horney, 1935), pointed out that modern forms of neurosis, such as the forms of neurotic competitiveness that were evident in most forms of 20<sup>th</sup> Century quotidian existence, are the result of the sublimation of the thanatic drives and their affective counterpart hostility, rather than repressed sexuality as Freud had initially claimed – a hostility that is itself often eroticised into sadomasochistic longings for the desire of total control over life and work and in the consumption of objects whose enjoyment often has a sadomasochistic dimension in its very excessiveness. In this way, many later psychoanalytic thinkers recognised that most common forms of neurosis in the 20<sup>th</sup> century were not due to sexual repression (as they were in the 19<sup>th</sup> century) but were on the contrary due to a “thanatic repression” that could be relieved via forms

---

<sup>40</sup> Although there are significant disagreements in the psychoanalytic literature as to whether the death drive can be sublimated into higher and more socially useful forms, in the 20<sup>th</sup> century the relationship between a metaphysical ideal of death and a social imaginary that seems to naturalise a Hobbesian condition of total war was centrally significant. Psychoanalytic theorist Herbert Marcuse recognised this in his attempt to link modern technics, fascism and the psychoanalytic death-drive in *Eros and Civilisation* (see Marcuse 1955)

of thanatic sublimation that allowed for the emergence of a over-assertive (and in some cases paranoid) culture seemingly in a state of permanent preparation for interpersonal conflict and on a more global level war.

### **Psychoanalysis and the Thanatic Imaginary of 20<sup>th</sup> century Modernity**

In fact, what Freud termed “the psychological poverty of groups”, their tendency towards a barbaric mindlessness in their rejection of higher sublimated values and ideals became one the main concerns of intellectual and political elites during the early decades of last century. Read sociologically, we can see that the threat posed to civilisation from the death-drive emerged primarily as a desire to escape to a world in which the erotic had to be subject to a strict “surplus repression” in a modernising context where its harmonisation with wider cosmological realities had become impossible. This created a socio-historical condition where the individual expressed unconscious longings to destroy the frustrations of a modernity that he/she inhabited now entirely as space of necessity and return to the nirvana of a pre-oedipal historical condition, a condition before “the castration of modernity” had allowed for the emergence of the modern individual as such. Clearly popular support for the First World War can easily be understood in such thanatic terms and it was this conflict that was the historical point of departure in the later development of the psychoanalytic social imaginary (and much of Freud’s thinking about the death drive was itself a reflection on the psychic origins of shell-shock and other forms of war trauma<sup>41</sup>).

In this way, Freud’s idea of a subject conflicted against itself in terms of its basic orientation to the metaphysical realities of life and death was

---

<sup>41</sup> In many ways, it is this conflict that provided much of the impetus behind the construction of the psychoanalytic social imaginary. The application of Freudian ideas in projects of economic demand-management and opinion formation after the First World War was to a large extent inspired by the success of war time propaganda initiatives in the US.





to form the nucleus of a new conception of modern society that rejected rationalist models of the relationship between the individual and society derived from the Enlightenment. In this regard, Freud's awareness of the social and political significance of the death drive undermined the foundations of the classical psychoanalysis of the early Freud that had privileged the erotic dimensions of the human motivation from within (Dusfresne, 2003, p. 72). In so doing, Freud's turn to metaphysics essentially repositioned psychoanalytic thought as a modern variation on classical philosophical and theological themes. When viewed in this way, in psychoanalytic terms, the modern social imaginary becomes reconceived not only in terms of new autonomy for a sexualised bodies but (also) in terms of the basic need to regulate the "thanatic other"; the demand that the desire to "destroy and return" be subject to new technical modes of social regulation. Moreover, idea that the destructiveness of groups could be sublimated for socially useful purposes in *a displacement and re-erotisation of thanatic desires in relation to the social domain especially its displacement into object worlds* formed the basis for a the emergence of the psychoanalytic social imaginary proper, based upon a new kind of fetishisation of the object where objects were now designed in order to convey both thanatic and erotic resonances in ways that brought the former into to orbit of socio-political forms of control<sup>42</sup>. In the construction of this Freud's followers believed that they had found a new and more socially functional balance between the forces of life and death in the construction of what a "psychoanalytic culture" of objects – (Parker, 1997) – where psychoanalysis became inte-

---

<sup>42</sup> This touches on another important aspect of Freudian theoretical apparatus – the idea of the psyche as *projective* to the extent that for the Freudian subject the boundary between internal and external worlds is fluid and open to an ongoing process of psychic negotiation. For Freud, the unconscious is essentially dynamic and its imaginings do not remain within the bounds of the psyche but are often satisfied via a process of radical externalisation – to the extent unconscious desires are often satisfied in a highly symbolic way. In this regard, Freud was not what we would today term a psychologist at all but rather a social philosopher whose aim was to forge another conception of balance and harmony between the inner and the outer worlds after the erasure of the cosmic horizon of the pre-modern social order.

gral to an array of depth-rhetorical techniques of mass-persuasion that mediated between the primordial desires of the individual subject and the political demands of the wider community (Bush, 2012). Key to understanding the psychoanalytic social imaginary in this regard was the way in which psychoanalytic thinkers came to realise that the internal division between the psychic forces of life and death exposed modernity to a new autonomy *vis-à-vis* the thanatic drives and that this could only be militated against by means of the construction of an entirely new set of object relations, one where objects were capable of functioning as symbolic/imaginary satisfactions for these drives. In other words, these threats to the internal equilibrium of the modern subject were deemed to require external political management via a new kind of object relation (and they found their economic counterpart in the Keynesian notion that modern mass-production/mass-consumption societies required the management of economic demand)<sup>43</sup>. In an important sense, modern mass production-mass consumption societies needed psychoanalytic ideas and techniques in order to create and manage the demand for the goods that modern production processes produce – things that, in the main, were not “naturally desirable” but had to be packaged and designed in order to represent and ultimately resonate with deeper unconscious psychic motivations. In as much as which, the Freudian re-imagining of the social (as that which facilitates an imaginary satisfaction of basic psychic drives) appealed to new forces within the state and large corporations who viewed psychoanalytic ideas as the basis for a new political *a priori* concerned with creation of social worlds that allowed for the satisfaction of repressed erotic and thanatic impulses. Thanatic themes (as I show in more detail below) were thus centrally involved in the design of many 20<sup>th</sup> century objects often in order to make them more amenable to forms of wish-fulfilment to return

---

<sup>43</sup> The stability of the modern individual required planned production/consumption and the “free society” was redefined in the light of Freud’s ideas as freedom use one’s imagination to produce and consume – a freedom that remains central to the functioning of contemporary capitalism.



to earlier stages of psychological development<sup>44</sup>.

The modern psychoanalytic social imaginary was thus founded upon a new objectivity – an artificial cosmos that brought the forces of life and death into a new balance – and was the result of a deliberate redesign of modernity. It was the end product of a systematic attempt to apply a Freudian psychology in order to make uncivilised instincts, especially thanatic ones, socially and economically “functional” especially in relation to a nascent mass-production/mass-production economy. As one mid-century popular commentator claimed “the use of mass psychoanalysis to guide campaigns of persuasion has become the basis of a multimillion dollar industry. Professional persuaders... seized upon it in their groping of more effective ways to sell their wares – whether products, ideas, attitudes, candidates, goals or states of mind” (Packard, 1957, p. 11). It has become a very familiar story to point out the way in which psychoanalysis became a psychological instrument of peacetime propaganda (often referred to today as “public relations”) in a new “the engineering of consent” facilitated by a technocratic invisible government of psychoanalytically informed “social engineers” (Jackall, 1995). However, what such analyses really show is that much of the politics of 20<sup>th</sup> century modernity signified a significant loss of faith in the power of modern democratic forces in the face of thanatic drives that seemed to demand a less rational form of political engagement. Nowhere was this more evident in the political thinking of the American political philosopher Walter Lippman, who in 1925 indentified what he termed “the phantom public” that only exists only as a fiction manufactured by advertising and public relations professionals whose avowed aim was to mobilise *thanatos* in the name

---

<sup>44</sup> Freud effectively turned the Marxist critique of commodity fetishism – where a fetish is an object-substitute for a real political need – on its head. For Freud, politically, *the fetish is the real thing* – there is no civilisation without the fetish, the question is whether the fetish can be liberated from its connection with “religion” and deployed on a more rational basis. The only distinction to be made is between those fetishes that facilitate modern enlightenment (and its liberal-democratic forms of politics) and those that don’t.

of social stability, peace and economic prosperity<sup>45</sup>.

And it is indeed in the activities public relations professionals and marketing experts that we can discern the social processes involved in the construction of the psychoanalytic social imaginary that positioned the new mass-manufactured object within the space of life and death<sup>46</sup>. One does not have to consider the obvious *zeitgeist* objects such as a nuclear bomb to substantiate this claim; this was true, as I show below, for many other objects that possess a less immediate set of eroto-thantic resonances (that in the case of the bomb were wonderfully explored by Stanley Kubrik in his 1961 film, *Dr Strangelove*). The founder of the public relations profession, Edward Bernays, clearly understood this in that he recognised explicitly that the powerful thanatic motivations that were unleashed (and effectively mobilised) during the First World War had created a new understanding of the irrational and destructive aspects of modernity that he believed could be put to use in order to re-mobilise individuals as foot soldiers in the new corporate war that was to be the means for the attainment of American hegemony<sup>47</sup>. Bernays became convinced that the “American mind” (that had

---

<sup>45</sup> In the light of the need for a new kind of public Lippman made an important distinction between actors and bystanders – that is those who act exclusively on the basis of these decisions and the spectators of those actions. Lippman believed that in the 20<sup>th</sup> century individuals were more and more like spectators in the back row and as such classical democratic theory, that assumed that democracy was founded upon the will of the people, had to be rethought. This was Freud’s position as well.

<sup>46</sup> Bernays was originally a propaganda expert working for Woodrow Wilson’s government in the US when America entered the First World War in 1917. The problem that Wilson’s government faced was that the majority of the American public was opposed to American involvement in a war being conducted thousands of miles of away. We might say that American public opinion was “isolationist”, but the government was of the opinion that American interests were best served by siding with the British and the French. How then to mobilise public opinion behind the goal of military intervention – how could the government “persuade” to support American involvement? This was Bernays’ central problem and it becomes the context for the emergence of the psychoanalytic social imaginary for he became aware that the eroticisation of thanatic impulses was an important way of mobilising entire populations behind strategic goals.

<sup>47</sup> This claim was popularised in a highly influential UK television documentary, Adam Curtis’ *Century of the Self*. However, this series’ attempt to expose the anti-humanist dimensions of the psychoanalytic social imaginary fail to appreciate the way in which Freud’s social philosophy was not simply one of finding ways to produce “happy



been significantly thanatised) by the war could be reshaped in order make it more amenable to the economic demands of American monopoly capitalism – to the extent that we might say that, for him, the thanatic rage upon which modern forms of national self-interest are founded could be redirected for wider economic purposes in order to create a commercial peace that is simply a form of war in another guise. In order to engineer political consent to 20<sup>th</sup> century economic realities, Bernays suggested that the task facing the 20<sup>th</sup> century political strategist is effectively one of religious conversion (Bernays, 1947, p. 117); the transformation of psychic drives in ways that support emerging socio-economic structures, or the transformation of “deathly war” into “economic life”<sup>48</sup>. Explicitly drawing on the late Freud’s ideas, Bernays realised that basic psychic drives could be satiated by means of a combination of “[w]ords, sounds and pictures” that acted as

---

consumers” via the satiation of their desires – this reading is too Marcusean and misunderstands the significance of the tension between *Eros* and *Thanatos* in Freud’s work. Freud was in many ways a theorist of death not sexuality and for him the difficult task, theoretically speaking, was how we are to make sense of the obvious relationship that exists between the two.

<sup>48</sup> This, he believed, required the public relations professional to explore the relationship external contexts and inner impulses that govern these attitudes. In relation to the former, Bernays suggests that creation of a new socially harmonious commercial order, in turn, requires knowledge of who the group leaders of these attitudes are and who might be able to facilitate a transformation of group attitudes in this context. This is because he believed that the group mind follows leaders in pretty much the same way as a child follows their parents – it always looks for guidance from its elders and betters. Freud had claimed that leader figures are parental substitutes (or sometimes psychological substitutes for elder siblings) in that they provide an outlet for unconscious needs for safety, guidance and security in the face of a hostile world and are able to control the thanatic aspects of childhood. Aggressive and self-destructive impulses are in this way held in check via the terrifying powers of the tyrannical father-leader whose power transforms these thanatic desires via a reaction formation into erotic ones. The first thing, then, that the public relations professional has to do is to link the desired attitude to a relevant leader figure and opinion former. In relation to the latter, the public relations professional has to develop a sophisticated understanding the short and long term trends in public thinking as well “the underlying motives” behind these (p. 118). Motives, he claims, “are the activation of both conscious and unconscious pressures created by the force of desire” – and in relation to these the function of PR is to consider the “actions, words and pictures” that could affect these motivations: that is either transform them or in some cases liberate them in setting them free from the social constraints that they currently exist under.

substitute gratifications that were then internalised in a general process of social identity formation (Bernays, 1947, p. 120). In this regard, Bernays realised that the task of successful popular peace-time mobilisation required a strategy for the formation a specifically psychoanalytic social imaginary, that, to borrow a slogan that was used to mobilise the United States behind the war effort, rendered the United States “safe for democracy” through the consumer satisfaction of the basic drives<sup>49</sup>. More generally, for Bernays, mass produced objects reconceived and redesigned as sublimated wishes and dreams became the foundation of a new kind of democracy and modernity, a modernity of the symbolic image-object, a totemic modernity, where reason was understood as efficient drive-satisfaction. As Bernays put this “many of man’s thoughts and actions are compensatory substitutes for desires which he has been obliged to suppress. A thing may be desired not for its intrinsic worth or usefulness, but because he has unconsciously come to see in it a symbol of something else, the desire for which he is ashamed to admit to himself” (Bernays, 2005, p. 75). Key to any successful manipulation of the public mind, in Bernays’ view, was the ability of the psychoanalytic professional to manipulate unconscious meanings in order to sublimate them into higher social forms, especially thanatic significations associated with aggression – or what Bernays referred to as simply “pugnacity” (Bernays, 1923).

What Bernays’ work shows the extent to which Freud’s ideas about necessity of mobilising pugnacity in the name of new kind of social order played a central role in the emergence of the political-economic universe of 20<sup>th</sup> century that has been theorised in the Marxist literature as Fordism. In this regard it is important to link, as Aldous Huxley did in *Brave New World*, psychoanalysis with the arrival of a scientifically managed capitalism (a capitalism that is now in the process of being replaced by

---

<sup>49</sup> Although Freud was an inveterate dualist, *Eros* and *Thanatos* should be seen as two modes of a single vital process. They are two directions that life can take – into form and formlessness respectively.



new forms of self-management in contemporary neo-liberal contexts)<sup>50</sup>. Bernays and his followers believed that monopoly capitalism could be managed with some precision via a psychoanalytically informed *techne* that incorporated psychic drives into wider processes of mass-production and consumption, a *techne* that was directed towards the forces of death now rendered visible to a new generation of thinkers by the fall out of the First World War<sup>51</sup>. For them, thanatic “pugnacity” could be re-deployed in order to maintain modernity not undermine it in a new modernity now fully conscious of its complicity with the forces of death.

The Freudian marketing analyst Ernst Dichter developed an entire Freudian research programme around this very idea. He observed that consumer goods should not be marketed as mere things in possession of specific utility but rather as objects with a psychodynamic, “mythical”, significance and that they should appeal to the aspects of the psyche that worked against the desire to return and disappear into pre-capitalist deathly serenity; that objects should be designed as “fantastic life-enhancing” products in order to redirect and sublimate thanatic drives in the direction of more eroticised aims. In this regard, Dichter suggested that familiar objects need to be reconstructed along imaginary lines and this requires that the modern marketing professional return to a pre-modern conception of objectivity, to a kind of magical realism of mass-produced objectivity that articulates a new modern mythology of life against death (Dichter, 1964,

---

<sup>50</sup> Psychoanalysis can thus be seen as the first technique for the production of social imaginaries to emerge in relation to the appearance of a world of mass produced commodities – of things not only with the imaginary value of “prices” and possessing a radical autonomy *vis-à-vis* their traditional instrumental uses, but also with the value of an (imaginary) self-identity in relation to personalised life projects. In psychoanalytic models of economic life we may value things for their prices, but the fact that we can afford things says something important about us.

<sup>51</sup> Fordism produced a phantasmagoria of objects against and through which the 20<sup>th</sup> century subject emerged as both a problem and project. Fordist objectivity was the result of a specific kind of creative design (as such 20<sup>th</sup> century object worlds were always much more than a Heideggerean world of *das Zeug* – for Heidegger the idea of the object as an imaginary formation was never really fully appreciated).



pp. 67-68)<sup>52</sup>. As is well known, in fairy tales and myths ordinary objects typically take on a magical significance in relation to the thanatic dimension: either as its opponent (soup, milk, water, hair and stones of various kinds) or its facilitator (apples, mechanical devices, particular birds such as magpies and ravens and money). As a marketing professional Dichter developed his research programme (“Motivational Research”) that was dedicated towards mobilising the forces of *eros* against the thanatic desire to return with a view to promoting a new valorisation of US society as an image of modernity *as* American. With the arrival of Fordism, Dichter recognised that the modern subject was now in indirect communication with its object-contexts, and he recognised that that objects produced for mass consumption now “spoke to us” in a new animistic language that could redirect and ultimately cure the excesses of our thanatic urges (Dichter, 2002, p. 175). This new animism Dichter referred to as a form of sociality based around “the soul of things”. It was, he believed, by mobilising the soul of things around a new psychoanalytically enchanted objectivity that modernity could provide new sources of enchantment that worked against the thanatic desire for the “false nirvanas” created by the instinctual desire to return. As he stated:

We are still attempting to escape back into the Nirvana of womb-like warmth and dreamy ignorance. We are afraid of persuasion techniques because they are the flaming sword sharpened on the grindstone of science that prevents our return to what we erroneously call paradise. Human de-

---

<sup>52</sup> Dichter also provided a myth-analytical conception of soap – based on psychoanalytic research of why people take baths. Soap, in his view, is something that allows for a cleansing of both body *and* soul – it is the means by which we “wash away our daily sins”. Soap is thus akin to the Christian Eucharistic wafer and can link directly to a neurotic dimension that is fundamentally compulsive. Psychoanalytically, Dichter believed that we rejuvenate and reclaim our better natures with soap, even in everyday situations today of someone with a “foul mouth” in English-speaking countries someone may well say that he/she needs to “wash your mouth out with soap”, that is to purify their moral inclinations. With this in mind in the 1950s Dichter came up with a marketing slogan for a particular kind of soap – use this soap and “wash your troubles away” (Stern 2004, p. 166). This, he believed, would be a more powerful advertising slogan that say, “use this soap it will make your skin clean and make you smell nice”.



sire is the raw material we are working with. The strategy of human desire is the tool of shaping the human factor, the most important aspect of our worldly arsenal. Human progress is the conquest of the animal within us (Dichter, 2002, p. 13).

### **Cigarettes and Cybernetics: From the Sublimation to the De-sublimation of Thanatos**

Psychoanalytically-informed attempts to manage the thanatic dimension of modern existence (in the manner prescribed by Dichter above) can be found in many mid-20<sup>th</sup> century marketing strategies. They can be seen in many advertisements of that era (one famous example was early advertisement for the coffee brand *Maxwell House*, where a percolator was depicted to signify the possibility of a return to oral bliss of breast)<sup>53</sup>. However, there is one object that is paradigmatic in relation to the psychoanalytic social imaginary in the 20<sup>th</sup> century it was the cigarette, especially in its eroto-thanatic (and sado-masochistic) resonances – even though this object now symbolises the thanatic in a less symbolic, more directly referential, manner. George Orwell (Orwell, 2008) recognised the centrality of the cigarette to the lives of the majority of individuals in the early decades of the 20<sup>th</sup> century and that they were deemed to be much more important to the “ordinary working man” than cultural productions, being in many ways the material substitute for orality of the classical *logos*, a *logos* that was articulated in a deathly silence. One of the main questions that any adequate social history of objects has to answer is the question posed by Jean Cocteau, the mystery of the cigarette’s “conquering of the world”. One way of accounting for this is via reflection on the fact that the experience of the cigarette smoker is one that combines both erotic and thanatic drives in a peculiar sublimity, one where the pleasure of danger and erotic

<sup>53</sup> In this advert the coffee percolator is represented as a nipple – and attempt to associate coffee and maternal love, warmth and kindness but also with the loss of self in its immersion in the breast.



pleasure are strangely combined in ways that bring life and death into a new kind of rapprochement. As one commentator has pointed out, the cigarette provided the smoker with new “wordless forms of expression” in a return to pre-oedipal, oral, infancy that linked the cigarette with mystical aphasia and a new aesthetic of danger and death (Klein, 1995, p. 182). In this vein, no object signifies the thanatic urge to return to pre-oedipal states of ontological immersion in ways that eroticise the thanatic as much as the cigarette. With a filter often designed to resemble a nipple – that secretes a white milky fluid-like smoke – the cigarette signified a desire to return to the bliss of a primary set of object relations in the satisfaction of unsatisfied oral cravings left over from the oral phase of psycho-sexual development (probably because fewer westerners are now breast fed and are breast fed for a much shorter periods of time).<sup>54</sup> Dichter himself recognised this when he suggested that the psychological significance of the cigarette was tied up with the desire to return to childhood experiences of freedom, that is with the desire for care-free self-expression no longer under the aegis of logic, rationality and truth (Dichter, 2010). With the cigarette, the desire to return, for childhood nirvana, was re-eroticised as a breast substitute; the artificial erotic stimulation of the mouth becoming the antidote to the violent desire to return to pre-modern in a significant reworking of the earlier social imaginary that challenged the authority of the classical *logos* via the ideal of democratic free speech.

Smoking, in this sense, becomes the erotic substitute for aggression, violence, hatred and ultimately death. However, the forms of thanatic sublimation involved in cigarette consumption were not successful, no matter how hard the attempt to make the cigarette appear erotic, this could not prevent the emergence of thanatic effects on a mass scale (as seems as though the sublimation of the death drive was not able to channel death

---

<sup>54</sup> As we know, it would be difficult to market the cigarette thanatically today, as these days governments have bombarded consumers with facts and figures about how cigarettes impact adversely on our health. In the 1980s the Silk Cut brand of cigarettes used thanatic images directly in order assuage the anxieties surrounding this product, suggesting a new autonomy for thanatic drives in contemporary neo-liberal contexts.



into life, as Freud himself would have predicted). In fact, the failure of the cigarette to sublimate thanatos in the prescribed manner was itself symbolic of the failure of psychoanalysis to function as an effective tool of societal regulation. Whereas in Fordism the thanatic was contained, in part, by means of an objectivity that allowed for a safe and pleasurable return to pre-oedipal realities in a way that diluted much of the death-drive's self-destructive force, it is clear that we can now see that this was only partially successful and that thanatic forces in the guises of many types of mass-produced object drove the 20<sup>th</sup> century world to the point of self-destruction (Rubin, 1991). Overall, the psychoanalytic imaginary by itself was not sufficient to rebalance the forces of life and death obscured in the transformation to the modern – as a quasi-religion and an ersatz philosophy it was a manifest failure, something that modern societies are still coming to terms with. In this regard Freud's pessimism about modernity proved to be entirely correct. War and social unrest in Western societies revealed the weakness of the psychoanalytic social imaginary and through this undermined belief in its capacity to maintain an appropriate societal order – the appearance of social unrest in much of Western modernity in the 1960s and after indicated had failed to regulate the thanatic elements of human life in psychoanalytically prescribed ways. The 1960s, in many ways, represented a rebellion against the very idea of a psychoanalytically regulated modernity in the name of a more highly eroticised conception of the modern, and what we today term “neo-liberalism” must be seen as the most significant political consequence of this rebellion - one that gave rise to a new kind of *laissez-faire vis-à-vis* the forces of life and death, especially the latter that today seems to have found a new power and significance in a global neo-liberal “culture of death” where life becomes reduced to something that now has little value in relation to wider socially entropic processes that are increasingly fatalistically accepted as inevitabilities. Today, thanatic forces are still soothed by consumer objects to some degree but at the same time there is now a sense that in neo-liberalism, Bush-era politics in the US notwithstanding, the ancient war

against *thanatos* has now ceased and there is now little effort to manage the dynamics of collective life via thanatic sublimation strategies. Today, the thanatic is increasingly de-sublimated into the virtual, into highly individualised forms of market competitiveness, the technological intensification of labour, personal risk-taking and a general cynicism and nihilistic hatred towards “everything”. It is also now “repressively de-sublimated” into the inhuman proper and the cybernetic ideal of the post-human – as the mechanical compulsion to repeat and to return to a purely mechanical state entirely consonant with scientific conceptions of humanity’s “origin in nature.” In this regard, in an important sense, today death has ceased to be regulated via socially sanctioned fantasies and dreams but has again become an aspect of social reality and is now perfectly visible but, like Holbein’s ambassadors yields no significant emotional response at the popular level (Brassier, 2012). The new autonomy of the forces of death has now become perhaps the central feature of the neo-liberal world – as what Foucault termed biopolitics, primarily – but now without any sense of the erotic as a counter-point. In the current context, perhaps, we can say with Marx (and Holbein) that contrary to any residual liberal optimism that in our modernity – *mors immortalis*. As such the modern social imaginary is moving closer to a thanatic real and the control of modern society is no longer based upon erotically constructed ideals and dreams but rather upon entropic processes of aggression and destruction. What this shows is that the failure of psychoanalysis, from the perspective of today’s bio-politics, was that, as many have pointed out, it simply wasn’t scientific enough as a social technology. The question for today’s modernity is that after the failure of psychoanalysis and the waning of the power and influence of its social imaginary – what follows?

### References:

Archer, M.S. (2000) *Being Human: The Problem of Agency* Cambridge: Cambridge University Press



- Bellow, S. (1984) *Humboldt's Gift* Harmondsworth: Penguin
- Bernays, E. (1923) *Crystallizing Public Opinion* New York: Ig Publishing
- Bernays, E. (1947) "The Engineering of Consent" in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 250, March, pp. 113-120.
- Bernays, E. (2005) *Propaganda* New York: Ig Publishing
- Bettelheim, B. (1985) *Freud and Man's Soul* Harmondsworth Penguin
- Bowlby, R. (1993) *Shopping with Freud* London: Routledge.
- Bowring, F. (2012) "Repressive Desublimation and Consumer Culture" in *New Formations*, 75, pp. 8-24.
- Brassier, R. (2007) *Nilhil Unbound: Enlightenment and Extinction* London: Palgrave
- Bush, R. (2012) "Rhetoric, Psychoanalysis and the Imaginary" in *Cultural Studies*, Vol. 26, Nos. 2-3, pp. 282-98.
- Carr, A.N. and Lapp, C.A. (2006) *Leadership is a Matter of Life and Death: The Psychodynamics of Eros and Thanatos Working in Organisations* London: Palgrave.
- Castoriadis, C. (1991) "The Social Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge" in *Philosophy, Politics, Autonomy* Oxford: Oxford University Press, pp. 33-46.
- Castoriadis, C. (1995) "Logic, Imagination, Reflection" in Elliot, A. And Frosch, S. (eds). *Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture* London: Routledge, pp. 15-35.
- Curtis, A. (2002) *The Century of the Self* BBC Four
- Dichter, E. (2002) *The Strategy of Desire* London: Transaction.
- Dichter, E. (2010) *The Psychology of Everyday Living* Kessinger Publishing
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1998) *Anti-Oedipus* London: Continuum
- Dufresene, T. (2003) *Killing Freud: Twentieth Century Culture and the Death of Psychoanalysis* London: Continuum
- Durand, G. (1993) "The Implication of the Imaginary and Societies" in *Current Sociology* 41(2), pp. 17-32.
- Eliot, A. (2004) *Social Theory since Freud: Traversing Social Imaginaries* London: Routledge
- Ellingsen, P. (2005) "Something Uncanny at the Heart of Psychoanalysis" in *Arena*, No. 24, pp. 181-98.
- Fong, B. (2013) Death Drive Sublimation: A psychoanalytic on technological development" in *Psychoanalysis, Culture and Society* Vol. 18, 4, pp. 352-67
- Freud, S. (1950) *Beyond the Pleasure Principle* New York: Liveright Publishing



- Freud, S. (1985) *Civilisation and its Discontents* Harmondsworth: Penguin
- Frosch, S. (1989) "The Internal History of the Child" in *Psychoanalysis and Psychology: Minding the Gap* Basingstoke: Macmillan 1989
- Hadot, P. (1995) *Philosophy as Way of Life* Oxford: Blackwell
- Horney, K. (1935) *The Neurotic Personality of Our Time* New York: Norton
- Illouz, E. (2008) *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help* Berkeley: University of California Press.
- Jackall, R. (1994) "The Magic Lantern: The World of Public Relations" in Jackall, R. (ed.) *Propaganda: Main Trends in the Modern World* New York: NYU Press, pp 351-99.
- Kernberg, O. (2009) "The Concept of the Death Drive: A Clinical Perspective" in *International Journal of Psychoanalysis*, 90, pp. 1009-23.
- Klein, R. (1995) *Cigarettes are Sublime* London: Picador
- Lash, S. (2012) "Deforming the Figure: Topology and the Social Imaginary" in *Theory, Culture and Society* Vol. 29, No 4-5, pp. 261-87
- Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes* London: Sage
- Magerski, C. (2012) "Arnold Gehlen: Modern Art as a Symbol of Society" in *Thesis Eleven* 111(1), pp. 81-96
- Marcuse, H. (1955) *Eros and Civilisation* Boston: The Beacon Press
- Orwell, G. (2008) "Books v. Cigarettes" in *Books v. Cigarettes* London: Penguin, pp. 1-7.
- Packard, V. (1957) *The Hidden Persuaders* Harmondsworth: Penguin
- Park, D.W. (2004) "The Couch and the Clinic: The cultural authority of popular psychiatry and psychoanalysis" in *Cultural Studies* Vo. 18, No. 1, pp. 109-133.
- Parker, I. (1997) *Psychoanalytic Culture: Psychoanalytic Discourse in Western Society* London: Sage
- Richards, B. et.al. (2000) *The Dynamics of Advertising* London : Routledge
- Rieff, P. (1979) *Freud: The Mind of the Moralizer* Chicago: University of Chicago Press.
- Robins, K. and Webster, F. (1999) *The Times of the Technoculture* London: Routledge
- Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869-1939* London: Routledge, Kegan and Paul
- Rubin, L.J. (1991) "The Relevance of the Death Drive to the Nuclear Age" in Offerman-Zuckerberg, J. (ed.) *Politics and Psychology: Contemporary Psychodynamic Perspectives* New York: Plenum Press, pp. 253-71.
- Stern, B. B. (2004) "The Importance of Being Ernest: Commemorating Dichter's Con-





tribution to Advertising Research” in *Journal of Advertising Research*, pp. 165-9.

Taylor, C. (2007) *A Secular Age* Cambridge MA: Harvard University Press.

Young-Bruhel, E. And Schwartz, M.M. (2012) “Why Psychoanalysis Has No History”  
in *American Imago* Vol. 69. No. 1, pp. 139-59.

Zaretsky, E. (2004) *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis* New  
York: Alfred A. Knopf.



**Pierandrea Amato**

## **In posa – Abu Ghraib 10 anni dopo<sup>1</sup>**

**Simone Di Blasi**

«Per trasformare la vita, è necessario dapprima cambiare la vista» (p. 47).

A dieci anni dai fatti di Abu Ghraib, dalla diffusione delle fotografie scattate nel carcere irakeno e stimolato anche dalla presentazione a Roma, nel 2014, della mostra



di Susan Crile dedicata a quei fatti, Pierandrea Amato propone un'attenta riflessione di questo famoso e particolarmente insolito reportage di guerra. L'autore cerca di collocare queste immagini seguendo il loro «indice storico», ovvero il loro essere prodotte e dunque pienamente leggibili all'interno di un'epoca determinata, in modo da segnare una traccia per comprendere meglio lo stato attuale della civiltà occidentale ed il suo orizzonte immaginario. Citando Benjamin, secondo il quale «ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone» (p. 17), Amato vuole dimostrare che «gli scatti di Abu Ghraib non testimoniano soltanto

<sup>1</sup> Pierandrea Amato, *In posa – Abu Ghraib 10 anni dopo*, Cronopio, Napoli 2014; edito anche in francese come *Poses, Abou Ghraib, dix ans aprèses*, tr. fr. Jean-Pierre Cometti, Post-éditions 2015.

un disastro militare e culturale collocato alle nostre spalle, ma ritraggono e condensano l'immagine e il presente della (nostra) catastrofe» (p. 19). L'autore non è nuovo a questo regime del discorso politico-filosofico e anzi il "tramontare" del pensiero occidentale è da molti anni il suo banco di lavoro. Così anche in un piccolo saggio come questo, è possibile ritrovare tutti i grandi pensatori del XX secolo: quelli del sospetto, della *chance*, dell'alterità, della differenza, del "passato che non passa", dell'ontologia dell'abbandono (e quindi dell'abbandono dell'ontologia)... viandanti e camminatori nel bosco.

Questo testo prende le mosse dall'emorragia della capacità di esperienza personale-singolare, che investe gli uomini della tarda modernità. Se è vero che la funzione delle immagini è «fornire un ordine a ciò che di molteplice, ambiguo, impetuoso, incalcolabile accade nel mondo» (p. 24), dando una visione unitaria e statica della realtà, altrimenti atomizzata e metamorfica, allora l'uso "eccessivo" di immagini "eccessive" è l'estrema espressione per non aver più nulla di cui vergognarsi. «Un determinato impiego dell'immagine, in altre parole, avrebbe il compito di non farci vergognare per ciò che siamo diventati e, quindi, ci dovrebbe permettere di restare ciò che siamo diventati» (p. 23): una civiltà che "immaginifica" la propria apologia, annegando anche le «forme di violenza più inaudita» (*Ibidem*), nell'ipertrofia dell'immagine.

Ecco che «le istantanee dal penitenziario, innanzitutto, documentano il legame fra tecnica e guerra sublimato in un'arte fai da te» (*Ibidem*). Amato riconosce la potenza «quasi *surrealista*» di queste immagini la cui efficacia si fa beffa dell'intenzione artistica del reportage d'autore. Anzi la messinscena di tipo teatrale fa sembrare queste immagini le riprese di una performance artistica. Esse mettono in luce un esito imprevisto della rivoluzione della "non arte", iniziata negli Stati Uniti circa mezzo secolo fa «contro il dominio dell'espressione, della rappresentazione, del simbolico, ma, soprattutto, contro la piena mercificazione dell'arte» (p. 27). Nella «banalità dell'immagine» la distruzione del concetto di arte operata da Duchamp, viene reiterata all'infinito senza però cogliere la «matrice filosofica indisso-

ciabile dal gesto artistico» (*Ibidem*).

La disponibilità dei soldati a farsi fotografare, la loro posa e l'«ottusa dissonanza che passa fra la condizione del prigioniero e il volto del carceriere» (p. 25) rivelano quella che è una condizione generale della cultura occidentale: la «quotidianità mostruosa», ove si confondono vita, arte, cultura e indifferenza. Dal sorriso e dall'affabilità dei soldati-democratici-carcerieri traspare «l'atmosfera quasi inumana delle composizioni di Abu Ghraib» (p. 33).

Così va chiudendosi il cerchio dell'immaginario: questo siamo diventati. Un nulla di esperienza singolare, un'afasia, un'incapacità di “assegnare” valore per cui nulla vale la pena di essere narrato. Ma tutto invece “ha” un valore se riprodotto dalla macchina spettacolare. «Vedi, non c'è nulla da vedere» (p. 35). Amato afferma che «l'immagine autorizza un doppio gioco: nulla sta accadendo eppure essendo stato ripreso ciò che si vede ha un valore» (*Ibidem*). Le immagini «mostrano e dissimulano» il presente che le produce. Le istantanee di Abu Ghraib sono allora «la banale ripugnanza dell'ordinario», la condizione della nostra quotidianità nell'orizzonte della «democratizzazione/addomesticamento» tra il «mostruoso (la condizione del prigioniero) e la routine (incarnata-simulata dai soldati americani)» (*Ibidem*). La violenza è ridotta a «mera routine, a estetica della ricreazione» (p. 60). L'orrore diventa incorporeo perché «la realtà si confonde, senza residui particolari, con la sua immagine» (p. 39). Questa è «l'apocalisse del reale» poiché, senza andare lontano dall'etimologia delle parole, esso implica la fine della «legittimità epistemologica della distinzione platonica fondamentale fra le cose e le immagini» (p. 41).

Il «lato osceno» dell'epopea della libertà è rappresentato in immagine dal guinzaglio di Abu Ghraib: esso è posto all'«animalità incalcolabile dell'umano», al fine di «congelare il divenire e imporre all'uomo di essere e non divenire un animale, in modo da scartare la *chance* che si possa sprigionare un vortice di metamorfosi tra l'uomo e l'animale» (pp. 62-63) quella di una possibile ontologia dell'essere rivoltante, come altrove la chiama lo stesso autore.

Questo libro, ben scritto, originato da “un caso”, sa trovare in questo caso (le fotografie di Abu Ghraib) il carattere della nostra epoca e, a partire da esso, conduce una convincente disamina dei rapporti che legano guerra, immagine e potere nella nostra «quotidianità mostruosa».

Da ultimo però si vuole fare presente che Amato non si ferma all’analisi della guerra contemporanea, che si «consuma in immagini» come diceva Baudrillard; l’autore si schiera con Debord e i surrealisti laddove afferma che «senza una metamorfosi della visione sarebbe inverosimile avanzare l’ambizione di mutare l’ambiguo ordine delle cose e delle immagini da cui siamo assediati» (p. 48). Contro la cultura dell’immagine, in cui «la miriade di poteri che ci governa predispone una sola immagine del mondo» (*Ibidem*) e dove ancora la Legge è «possedere tutto ciò che si vede» (*Ibidem*), bisogna escogitare e diffondere una nuova «visione della visione» (*Ibidem*): bisogna imparare a cambiare la vista... per trasformare la vita.

## Jean Jacques Wunenburger La vita delle immagini<sup>1</sup>

Giovanni D. Locicero

Parlare della vita delle immagini – secondo l'autore di questo libro dal titolo omonimo – significa ritenere queste ultime delle realtà viventi, la cui profondità non



si lascia ridurre ad una superficie descrivibile, ma che invece richiama la presenza di forme e strutture universali ed invarianti che regolano e determinano il rapporto tra l'uomo e la sfera delle immagini.

Wunenburger rifiuta quindi di vedere le immagini come un prodotto riconducibile al particolarismo del soggetto pensante, a una determinata sensibilità artistica, o a delle precise specificità culturali. Va cercata invece la connaturalità, ovvero il punto di ancoraggio comune delle situazioni, intenzioni, esperienze, con le quali l'uomo immaginante, ovunque e in ogni circostanza, si confronta (p. 14). Sebbene l'autore si prefigga di congiungere il semiotico e il simbolico, è a quest'ultima tipologia di lettura che egli dà un ruolo privilegiato, ritenendola maggiormente in grado di enfatizzare la ricchezza delle immagini. Una volta fissato questo primo obiettivo, Wunenburger si pone come obiettivi complementari quello di indicare le

<sup>1</sup> Jean Jacques Wunenburger, *La vie des images*, Presse Universitaire de Strasbourg, 1995; tr. It., *La vita delle immagini*, Milano, 2007, Mimesis; traduzione di R. Castoldi.

leggi di costituzione e di trasformazione interne alle immagini e quello di illustrare le modalità con cui queste ultime orientino la vita umana, animandola dall'interno.

Nell'orizzonte teorico di riferimento de *La vita delle immagini* si possono rilevare quattro pensatori principali. Innanzitutto Gaston Bachelard, uno dei primi ad assegnare un ruolo cardine all'immaginario, concependo sia la funzione di ostacolo epistemologico nel contesto scientifico, sia la funzione di fonte creatrice nel contesto della poesia e dell'arte. Gilbert Durand viene apprezzato per la sua ricerca delle figure mitiche dominanti, ma anche in quanto considera il mito e l'immaginario le basi dell'attività psichica, edificando un ponte tra il livello neurobiologico e quello culturale. L'ermeneutica di Paul Ricoeur ha anch'essa un ruolo importante in Wunenburger, specialmente per la primarietà conferita al simbolo in *Finitudine e Colpa*, che impedisce che quest'ultimo sia "dominato razionalmente". Tuttavia Ricoeur gioca un ruolo importante anche per la nozione di metafora viva e gli studi sul mito. Infine va citato Henri Corbin, che sottolinea la necessità della partecipazione e coinvolgimento del soggetto per quanto riguarda la comprensione simbolica, per la forte enfasi data all'immaginazione visionaria e alle sua capacità di cogliere realtà soprasensibili.

Non tutte le immagini sono però rilevanti: questa configurazione dell'immaginario tende a porre in primo piano ciò che si presenta come paradigma (nel senso platonico), ovvero quell'elemento che, essendo ricollocato in due gruppi, non solo viene interpretato e classificato esattamente, ma permette anche di unificare i due gruppi in un'unica nozione. Le immagini che interessano maggiormente Wunenburger possiedono quindi una natura epifanica, legata non tanto alla specifica configurazione di un segno, quanto a un rapporto di significanza che il soggetto stabilisce tra se stesso e i segni (p. 67). Il contenuto simbolico di questi segni non è tanto un artefatto umano quanto un dono destinato all'uomo. Questa disponibilità ad intrattenere un rapporto con i simboli non è solamente passiva: è necessario anche un certo grado di spontaneità del soggetto che deve coinvolgere il proprio corpo nel pensiero: l'esperienza di risveglio al



simbolico presuppone che il soggetto, anziché farsi guidare dall'apparenza degli esseri sensibili, li penetri fino di sentire di far corpo con essi (p. 71).

Gli ambiti privilegiati per la comprensione della potenza simbolica sono quindi quello del mito e del sacro: l'immaginazione, è stata svilita in quanto le è stata negata la capacità di arrivare all'appercezione originaria di un senso, di essere una manifestazione, nel tempo narrativo, di una verità fondamentale (p. 77). I miti sono dunque vitalizzati da una matrice generatrice di senso archetipica che li distingue dalla semplice affabulazione, e vengono compresi – ma non esplicitati – attraverso le loro ridondanze e ripetizioni piuttosto che attraverso ulteriori destrutturazioni. L'immaginazione, nel caso dei miti, non è veramente creatrice, nel senso in cui, lungi dal creare ex nihilo, essa partecipa d'un disvelamento di un altro spazio tempo rispetto a quello del nostro vissuto (p. 81). Il mito è quindi incentrato su un nocciolo di senso che lo contraddistingue dalla semplice fiction, dalle trame dei romanzi, e che segue un'organizzazione narrativa che non dipende dalla libera immaginazione del suo autore (p. 91). Wunenburger, oltre a richiamare la nozione corbiniana di immaginale, ritiene la filosofia neoplatonica uno strumento fondamentale per un'analisi dei fenomeni mitici. Analisi che presuppone una totalità irraggiungibile per l'uomo, la quale, nel suo disvelamento, non è mai riducibile ai propri elementi ma sta sempre oltre. L'immaginazione umana si ritrova così ad essere un prolungamento di quella divina, come sostengono alcune tesi teosofiche, dato che entrambe, ciascuna nel proprio ordine, si contentano di esteriorizzare nella materia un prototipo visto nello spirito (p. 93).

La storia culturale del mito ne rappresenta una sorta di istanza normativa che fornisce un indice delle buone rappresentazioni. Interpretare un mito in senso contrario alla tradizione può tutt'al più divenire occasione di libera creazione, ma non può pretendere di cogliere la verità del mito. Esisterebbe quindi una sorta di canonica dell'esegesi, fondata su di una tradizione, opposta agli assalti individuali tesi ad appropriarsi in materia solitaria dei suoi contenuti (p. 109). Le immagini primordiali sono quindi le favorite nei percorsi tracciati da questo libro, che attraversano l'immagi-

nario del deserto, degli spazi umani, ma anche quelli di natura più intima come nel caso dello specchio o dell'autoritratto. Anche i percorsi tracciati nel terzo capitolo si concentrano sugli sviluppi storici di immaginari tradizionali, come nel caso di quello dionisiaco e di quello gnostico, ma anche di quello biblico, che viene chiamato in causa riguardo all'ideologia della terra promessa presente negli Stati Uniti.

Wunenburger osserva tuttavia che, sebbene i miti continuino ad interagire con la nostra società, la capacità collettiva di comprensione si è quanto meno atrofizzata, a causa di una pedagogia di stampo positivista che ha tralasciato i valori notturni della poesia. In queste condizioni, la responsabilità dell'attività immaginativa ricade sull'individuo e sulla sua etica. Solo l'instaurazione di una ecologia simbolica potrebbe permettere l'attuazione di un'inversione di tendenza a livello sociale, ma è una possibilità che viene accolta con atteggiamento disilluso.

## Viktoria Modesta. Prototype<sup>1</sup>

Ivana Parisi



Sabato 14 dicembre 2014, durante la finale di *X Factor UK*, in onda su ITV (*Independent Television*), è stata presentata alla nazione *the alternative pop artist*: Viktoria Modesta. *Prototype* è il video che tale la consacra, sia per le modalità distributive, sia per l'estetica veicolata. Il video è stato realizzato grazie al supporto di *Channel 4*, un'emittente televisiva pubblica britannica finanziata esclusivamente da capitali privati, all'interno della campagna *BornRisky* che promuove persone con difficoltà fisiche con la passione per la musica e la televisione; attraverso questo progetto l'intento della rete, di «sperimentare» «provocare» e «intrattenere», è raggiunto<sup>2</sup>.

Viktoria Modesta cantante, cantautrice, dj, modella, di origine lettone trasferitasi a Londra con la famiglia nel 1999 all'età di dodici anni, si differenzia dall'immaginario della *pop star* dominante, incarnato ad esempio da Beyoncé e Lady Gaga, per la sua "bellezza alterata", alterazione bionica

<sup>1</sup> Saam Farmhand, *Prototype*, testo di Viktoria Modesta, Hero, Roy Kerr produzione, 2014. [www.viktoriamodesta.com](http://www.viktoriamodesta.com).

<sup>2</sup> [www.Channel4.com/bornrisky](http://www.Channel4.com/bornrisky)

che la rende la prima «*bionic pop artist*». Nel 2007, a vent'anni, decide di farsi amputare la gamba sinistra sotto il ginocchio, quella parte del suo corpo deformata in conseguenza di complicazioni durante il parto, che le ha procurato molteplici interventi non risolutivi. Le ci sono voluti cinque anni per convincere i medici a procedere con l'amputazione, che non era considerata necessaria. Ispirata nella scelta dall'atleta/modella Aimee Mullins, che ormai da diversi anni porta avanti il suo progetto estetico basato sulle protesi come oggetti d'arte, sculture indossabili e non solo come dispositivi atti a colmare una mancanza, grazie alle quali è possibile modellare la propria identità divenendo architetti del corpo potenziale, con l'obiettivo principale di educare alla bellezza della diversità e alle potenzialità offerte dalla combinazione di robotica, bionica e poesia, che permettono la transizione dalla condizione di disabile a quella di super-abile<sup>3</sup>.

Così l'amputazione della gamba diventa per Viktoria il modo di sganciarsi da un corpo debole che le impediva di esplorare le proprie potenzialità creative e le proprie ambizioni, e le apre la strada per l'industria della moda e della musica. All'inizio della carriera di cantante la protesi è in silicone colorato, molto simile a gambe vere, totalmente aderente al corpo (è il caso del video che accompagna *Give it up*); o invisibile (con calze nere attillate, tacchi altissimi come nel caso del video di *Jane Bond*). In *Prototype* la protesi è esposta, è tutto ciò che deve essere guardato innanzitutto. Se all'inizio, quindi, il tentativo mimetico mira alla dissimulazione, a nascondere la mancanza, con *Prototype* si consolida un nuovo processo di *mimicry*: il dispositivo artificiale prima prodotto seriale, diventa poi merce di lusso, prodotto su misura, elemento estetico che fonda la visione della bellezza alterata, la protesi è un accessorio *fashion* e *cool*.<sup>4</sup> L'intento è di introdurre

<sup>3</sup> Campionessa paraolimpica nel 1996 di atletica leggera, modella nel 1999 per Alexander Mc Queen e attrice nel terzo episodio del *Cremaster Cycle* di Matthew Barney nel 2002, la Mullins ha dichiarato durante un'intervista: "se vogliamo scoprire il pieno potenziale insito nella nostra umanità dobbiamo celebrare quegli strazianti punti di forza, quelle gloriose disabilità che noi tutti abbiamo".

<sup>4</sup> La prima volta in cui Viktoria si esibisce indossando una protesi alternativa risale alla sua performance alla cerimonia conclusiva delle paralimpiadi di Londra nel 2012. Le protesi sono realizzate dalla designer Sophie de Oliveira Barata creatrice di "The

la questione della disabilità, finora molto presente nel mondo dello sport, nell'immaginario pop dominante, mostrando le potenzialità creative dei corpi alterati. Attraverso questo video, la cultura pop inizia a relazionarsi con la realtà fisica dell'amputazione come un concetto "poetico", un progetto estetico, piuttosto che come una procedura medica, passaggio che potremmo definire dalla *prosthetic* alla *pro(ae)sthetic*, in cui la fragilità del corpo si trasforma in bellezza. Per cui, in tutto il video ritroviamo i codici di trasgressione veicolati dall'immaginario pop contemporaneo, che continuamente rimanda all'idea di rottura, di libertà sessuale, di costruzione, attraverso la risemantizzazione del proprio corpo; ma la sfida qui è quella di rendere fantasia erotica la disabilità, finalmente disancorata dalle maglie della medicalizzazione.

All'ingresso del nuovo mondo un'iscrizione: «*Forget what you know about disability*». Schermo nero, rumore di passi, ma qualcosa di insolito si prefigura nella consueta alternanza, una protesi a spillo nera elegante, provocante e minacciosa. Chi è, di chi sono questi arti? La risposta non tarda: «*A new kind of pop artist*». Seduta in un trono che la vede regina, creatrice del suo corpo liberato, taglio netto. La bambina triste e insoddisfatta, che guarda nello schermo in bianco e nero il suo futuro – un cartone animato che racconta la storia della *pin up* Viktoria Modesta con protesi a spillo, una perfetta Betty Boop modificata, che dopo essersi esibita su un palcoscenico, combatte per le strade contro la diffidenza, contro le ombre normalizzanti della città – dà forma al sogno strappando la gamba della sua bambola. La trasformazione è possibile, il corpo di bambola, il corpo di plastica è oggetto di movimento infinito: "Un'altra vita, piena di pezzi, circuiti, cuori connessi", "assemblami pezzo per pezzo", così canta Viktoria esibendo le sue protesi *up-to-date*.<sup>5</sup> Una volta trasformatasi in una *pop Cyborg*, sensuale e fashion, definita da un'identità potenziata, può finalmente mostrarsi nuda, ma la nudità non è data dall'assenza di abiti quanto piuttosto dalla man-

alternative limb project".

<sup>5</sup> Oltre la protesi a spillo già menzionata si possono ammirare una protesi luminosa e una ricoperta di Swarovski.

canza di protesi. Sembra possa dirsi che tutto il video sia stato girato per mostrare quest'unica immagine, in cui la visione dell'arto amputato non appartiene più all'immaginario *freak*, ma alla sensualità alla moda di alcuni di noi «*born to be different*». È proprio questo essere differenti, mostra come alcuni di noi siano nati per correre rischi, questa l'iscrizione finale del video che accompagna l'ultima metamorfosi in cui la protesi diventa strumento per infrangere il senso comune, quella superficie liscia e perfetta in cui ogni cosa trova il proprio posto, e aprire alla possibilità di un mondo in cui il corpo della bellezza alterata può librarsi non più schiavo della gravità.

