



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di *Filosofia, Sociologia, Pedagogia
e Psicologia Applicata***

**Corso di laurea magistrale in *Pluralismo culturale, mutamento
sociale e migrazioni***

Tesi di laurea magistrale

L'immaginazione di mondi utopici. Un laboratorio queer sul futuro

Relatrice

Prof.ssa Annalisa Frisina

***Laureando*
Francesco Barone
Matricola 2131359**

Anno Accademico 2025/2026

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
1. LE SOCIOLOGIE DEL FUTURO.....	8
1.1. Cosa sono le sociologie del futuro.....	9
1.2. Immagini del futuro: Progresso e presente esteso.....	13
1.3. Futuro presente: tra materia e idea.....	18
1.4. Il ruolo della ricerca sociale	23
2. UTOPIA E IMMAGINAZIONE	26
2.1. Utopia e sociologia: l'educazione al desiderio.	27
2.2. Distopie, retrotopie ed emergenti sociali.....	33
2.3. L'utopia come metodo.....	36
2.4. La pratica immaginativa.....	41
3. LABORATORIO QUEER SUL FUTURO.....	46
3.1. Metodologia, svolgimento del laboratorio e posizionamento.....	47
3.2. Mancanza di futuro e di immaginazione: le distopie.....	53
3.3. Nel mondo che desidero: le utopie queer	60
3.4. Comunicare le urgenze: la fase di transizione	83
3.5. Limiti della ricerca e possibili sviluppi	89
CONCLUSIONI	92
BIBLIOGRAFIA	96

“Dobbiamo inoltre comprendere che ogni azione non solo produce effetti che si propagano nel sistema attraverso lo spazio e il tempo, ma prefigura, plasma e preclude i presenti futuri dei successori. Questo fatto importante viene facilmente dimenticato una volta che si è naturalizzata l’idea che il futuro sia vuoto e a nostra disposizione, da costruire e prendere secondo i nostri desideri.

Diventa allora evidente che il nostro presente era il futuro vuoto e aperto dei nostri predecessori: i loro sogni, desideri e scoperte che giungono a compimento, le loro immaginazioni, innovazioni creative e imposizioni che si materializzano nel nostro presente. Il nostro progresso e il cambiamento climatico, le nostre eredità coloniali e le nostre istituzioni globali, le nostre scorie nucleari e i nostri sistemi finanziari corrotti sono i loro futuri vuoti e aperti in via di realizzazione, le loro immaginazioni produttive che si dispiegano come il nostro presente incarnato e radicato. I nostri monumenti ai caduti erano le loro aspirazioni politiche, la loro ricerca di pulizia etnica. Il nostro presente era il loro futuro incerto, in cui tutto ciò che era solido si dissolveva nell’aria, il loro futuro svalutato, sfruttato commercialmente per il beneficio esclusivo del loro presente.

Noi siamo destinatari³ del loro presupposto guida e dell’illusione del futuro vuoto. In quanto tali, raccogliamo i benefici e dobbiamo sopportarne il peso. Siamo chiamat³ non solo a perdonare ma anche a rimediare alle follie e alle finzioni del passato. Come scienziat³ sociali siamo incaricat³ di affrontare questa illusione persistente, di sottrarla al dominio invisibile delle assunzioni implicite e naturalizzate e di portarla ad un livello consapevole di comprensione, dove diventi oggetto di dibattito pubblico”

- Adam B. (2011), *Wendell Bell and the sociology of the future. Challenges past, present and future*, Futures (43), p.593

INTRODUZIONE

Negli ultimi anni, il futuro è tornato ad occupare una posizione centrale nel dibattito pubblico: la crisi climatica, le trasformazioni del lavoro, le innovazioni tecnologiche, le guerre e i movimenti migratori globali hanno contribuito a rendere il domani una presenza costante nelle narrazioni mediatiche, trasformandole in preoccupazioni quotidiane. Sembra ormai impossibile non imbattersi in discorsi che riguardano ciò che accadrà, ciò che potrebbe accadere o ciò che dovrebbe essere evitato. Eppure, questa apparente centralità del futuro nasconde una contraddizione significativa: se da una parte il futuro appare ovunque, dall'altra sembra sempre più difficile immaginarlo come qualcosa di realmente diverso dal presente. Molte delle rappresentazioni contemporanee del futuro assumono infatti la forma dell'emergenza, del rischio o della catastrofe, enfatizzando ciò che sta già accadendo: il cambiamento climatico viene spesso raccontato attraverso scenari di collasso ecologico, l'intelligenza artificiale attraverso narrazioni che oscillano tra la sostituzione del lavoro umano e il controllo algoritmico, mentre le trasformazioni economiche e geopolitiche vengono frequentemente descritte come processi inevitabili ai quali è possibile soltanto adattarsi. In questo scenario il futuro continua ad esistere, ma tende a perdere la propria dimensione di apertura: più che uno spazio di possibilità, appare come la prosecuzione lineare di tendenze già in atto o di crisi considerate inevitabili.

Si parla di crisi dell'immaginazione politica, di esaurimento delle alternative e di colonizzazione del futuro da parte delle logiche del presente ma, pur nelle loro differenze, queste prospettive condividono una medesima intuizione, ovvero che la difficoltà contemporanea non consiste tanto nell'assenza di immagini del futuro, quanto nell'incapacità di produrre immaginari collettivi capaci di eccedere l'ordine sociale esistente. In questo senso, la celebre affermazione attribuita a Fisher (2018) secondo cui sarebbe più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo continua a rappresentare una sintesi efficace di questa sensazione diffusa. In letteratura, al cinema e nelle serie televisive proliferano visioni distopiche, mentre risultano relativamente rare le rappresentazioni convincenti di società organizzate secondo principi radicalmente differenti da quelli attuali. Il futuro viene immaginato solo come peggiore, raramente come diverso e questa situazione pone interrogativi particolarmente rilevanti per la sociologia. Se il futuro influenza profondamente il modo in cui le persone agiscono nel presente, allora la capacità di immaginarlo non può essere considerata una semplice attività mentale individuale: le

aspettative, le aspirazioni, le paure e le speranze sono, alla fine, fenomeni socialmente diffusi, culturalmente acquisiti e politicamente rilevanti, contribuendo a orientare comportamenti, scelte collettive e processi di trasformazione sociale. Studiare il futuro significa, quindi, interrogare il presente, i suoi limiti, le sue possibilità e le sue forme di organizzazione dell'immaginazione.

Questa tesi nasce proprio da tale interesse. Più che concentrarsi sul futuro come oggetto da prevedere, essa si propone di esplorare il futuro come pratica sociale, ovvero come l'insieme di immagini, desideri, aspettative e narrazioni attraverso cui le persone attribuiscono significato alla propria esistenza e orientano le proprie azioni: l'attenzione non è rivolta a che cosa accadrà, ma alle modalità attraverso cui il futuro viene immaginato, costruito e negoziato nel presente. All'interno di questa prospettiva, emerge poi una seconda questione che attraversa l'intero lavoro: il rapporto tra immaginazione e desiderio. Se è vero che oggi sembra sempre più difficile immaginare alternative sistemiche alle condizioni sociali esistenti, occorre chiedersi se tale difficoltà riguardi soltanto l'immaginazione o coinvolga anche, e soprattutto, la capacità di desiderare collettivamente mondi differenti. Il sentimento utopico non riguarda semplicemente ciò che immaginiamo, bensì ciò che desideriamo, costituendo una forma di interrogazione critica del presente che rende visibili bisogni, aspirazioni e possibilità spesso marginalizzati o invisibilizzati dall'ordine sociale dominante. Il desiderio, in questa prospettiva, non viene inteso come una dimensione esclusivamente privata ma, al contrario, appare profondamente intrecciato ai contesti sociali nei quali le persone vivono. Le aspirazioni, le aspettative e le immagini di una vita desiderabile non emergono spontaneamente, ma vengono costruite attraverso relazioni, istituzioni, pratiche culturali e processi educativi. Da qui deriva una delle intuizioni fondamentali di questo lavoro: la capacità di immaginare il futuro costituisce una competenza sociale che può essere coltivata, limitata, incoraggiata o ostacolata. Desiderare significa, in primis, poter desiderare, permettersi di desiderare, sebbene la possibilità di formulare desideri e orientarsi verso il futuro non sia distribuita uniformemente. L'immaginazione del futuro appare quindi non soltanto come una questione culturale, ma specialmente come una questione politica.

In questa cornice, l'utopia assume una rilevanza particolare. Per lungo tempo relegata ai margini del dibattito accademico e spesso associata a fantasie irrealizzabili o a progetti totalizzanti, negli ultimi decenni essa è stata progressivamente rivalutata come strumento critico. Più che offrire modelli dettagliati di società perfette, l'utopia viene oggi interpretata come una pratica capace di mettere in discussione ciò che appare naturale, inevitabile o immutabile. L'utopia, infatti, non rappresenta una fuga dalla realtà quanto più un modo

preciso di confrontarsi con il presente: immaginarsi mondi radicalmente diversi significa infatti rendere visibili i limiti dell'esistente, individuare possibilità altrimenti invisibili e aprire spazi di riflessione sulle condizioni sistemiche che regolano la vita collettiva. Attraverso la proposta dell'utopia come metodo (Levitas 2015), il valore dell'utopia risiede meno nelle risposte che fornisce e più nelle domande che rende possibili, e questa interpretazione risulta particolarmente significativa in un periodo storico caratterizzato da una crescente sensazione di impotenza politica. Se il presente viene percepito come inevitabile e il futuro come già scritto, l'immaginazione utopica rappresenta un esercizio di riappropriazione del possibile, non perché permetta di prevedere il domani, ma perché consente di interrogare criticamente l'oggi.

È all'interno di questa cornice teorica che nasce la ricerca empirica presentata in questa tesi. L'idea da cui prende avvio il lavoro è la seguente: se l'immaginazione costituisce una pratica sociale, allora è possibile creare contesti nei quali essa venga stimolata, condivisa e osservata. Il futuro non deve necessariamente essere trattato come qualcosa che le persone possiedono già sotto forma di opinioni o rappresentazioni predefinite, anzi, esso può emergere attraverso processi collettivi di riflessione, confronto e sperimentazione. Il cuore empirico della ricerca consiste, infatti, nella progettazione e realizzazione di un laboratorio partecipativo sul futuro rivolto a persone queer. Il laboratorio è stato concepito come uno spazio nel quale costruire collettivamente immaginari futuri, mettere in discussione i confini del possibile e in cui creare le condizioni per l'emersione di desideri, paure e immaginari che difficilmente avrebbero trovato espressione all'interno di strumenti di ricerca più tradizionali. La scelta di lavorare con persone queer risponde, in primis, a ragioni personali, oltre che teoriche. Da un punto di vista teorico, i Queer Studies hanno sviluppato negli ultimi decenni una riflessione particolarmente ricca sul rapporto tra temporalità, desiderio e possibilità: autori come Butler, Haraway e Muñoz hanno mostrato come la queerness possa essere interpretata non soltanto come identità o pratica politica, ma anche come orientamento verso il futuro, come apertura a mondi non ancora realizzati. Da un punto di vista personale, la mia credenza è quella che molte persone queer sperimentino quotidianamente una distanza rispetto alle traiettorie normative che organizzano l'immaginazione sociale del futuro: famiglia, lavoro, riproduzione e percorsi biografici lineari non costituiscono necessariamente i riferimenti di vita ritenuti scontati o accessibili, e tale posizione può favorire l'emergere di prospettive particolarmente interessanti per interrogare il rapporto tra desiderio e immaginazione sociale.

Il laboratorio è stato strutturato come un percorso articolato in più momenti, seguendo gli stadi suggeriti dal Future Workshop di Jungk e Müllert (1987), ripreso e riproposto da

Pellegrino (2020) come Future Lab. Il percorso si è articolato in tre giornate consecutive, ciascuna caratterizzata da obiettivi e attività differenti, tra loro strettamente collegate. La prima giornata ha riguardato l'esplorazione di scenari distopici, intesi non soltanto come rappresentazioni negative del futuro ma anche come strumenti per rendere esplicite e prendersi carico di paure, preoccupazioni e tensioni percepite nel presente. Questa fase ha, quindi, rappresentato un primo momento di emersione delle critiche al presente e delle inquietudini che attraversano l'esperienza quotidiana. La seconda giornata si è invece concentrata sulla costruzione di immaginari utopici, attraverso pratiche di scrittura, brainstorming, letture condivise e attività artistiche, elaborando mondi desiderabili e interrogandosi sulle forme di vita, di relazione e di organizzazione sociale che avrebbero voluto vedere realizzate. L'ultima giornata, infine, è stata dedicata al tema della transizione. Dopo aver immaginato futuri desiderabili, il gruppo è stato invitato a riflettere sulle connessioni tra tali immaginari e il presente, individuando esperienze, pratiche e realtà esistenti che richiamassero alcuni degli elementi emersi durante il lavoro dei giorni precedenti. Questa fase ha permesso di spostare l'attenzione dalla sola produzione di visioni future alla ricerca di esempi concreti e sperimentazioni già presenti nella società contemporanea. Nel complesso, il laboratorio si è dimostrato un dispositivo di ricerca capace di favorire processi di immaginazione collettiva; attraverso l'alternanza di discussioni, attività creative e momenti di restituzione condivisa, esso ha offerto l'opportunità di osservare come il futuro venga costruito, negoziato e reinterpretato all'interno di un contesto relazionale, mettendo in luce il carattere sociale dell'immaginazione e del desiderio.

La tesi si articola in tre capitoli principali. Il primo capitolo ricostruisce il rapporto tra sociologia e futuro, ripercorrendo le principali prospettive teoriche che hanno affrontato il tema della temporalità, dell'anticipazione e dell'immaginazione sociale. Particolare attenzione viene dedicata al dibattito contemporaneo sulla crisi del futuro, alle riflessioni sulla *futurelessness* e alle prospettive sociologiche che interpretano il futuro come una dimensione socialmente costruita. Il secondo capitolo approfondisce il concetto di utopia, discutendone le principali trasformazioni teoriche e politiche. Attraverso le numerose riflessioni accademiche sul rapporto tra desiderio, immaginazione e cambiamento sociale, viene sviluppata una lettura dell'utopia come metodo di ricerca e come pratica critica capace di interrogare il presente. Il terzo capitolo presenta, invece, il percorso laboratoriale, illustrandone la metodologia, le attività svolte e i principali risultati emersi. L'analisi si concentra sia sui contenuti delle visioni distopiche e utopiche elaborate dai partecipanti, sia sui processi collettivi attraverso cui tali immaginari sono stati costruiti e negoziati. Nel

complesso, questa ricerca non intende offrire una risposta definitiva alla domanda su quale futuro ci attenda. Piuttosto, prova a esplorare una questione diversa e forse più urgente: come possiamo tornare a immaginare collettivamente il futuro in un'epoca che sembra aver reso difficile perfino concepirne l'esistenza come spazio aperto alla trasformazione? Se l'utopia ha ancora una funzione nel presente, essa potrebbe risiedere proprio in questa capacità di riaprire il possibile, di rendere nuovamente pensabili mondi che appaiono assenti dall'orizzonte contemporaneo e di trasformare il desiderio da esperienza individuale a pratica collettiva di costruzione del futuro.

CAPITOLO UNO

LE SOCIOLOGIE DEL FUTURO

La produzione culturale del futuro, come sottolinea Pellegrino (2019), non è un processo marginale o confinato esclusivamente ad ambiti specialistici, ma è un'attività continua e diffusa che attraversa l'intero corpo sociale; non è qualcosa di neutro o già dato ma prende forma dentro pratiche sociali concrete e dentro cornici culturali che ne orientano le possibilità, attraversando istituzioni sociali e livelli quotidiani di esperienza. (ibid.) Più che parlare di una fine del futuro, come si è fatto in un passato recente, si può leggere la fase attuale come un momento di crescente attenzione e tematizzazione di esso, in linea con il processo di *mainstreaming* del futuro descritto da Urry (2016), che ha portato il tema dell'anticipazione e degli scenari possibili ad attraversare ambiti diversi della ricerca e del discorso pubblico. Questa accelerazione ha contribuito a far emergere una modalità diversa di guardare al futuro, non solo come orizzonte razionale di pianificazione, ma come esperienza vissuta e sentita: come osserva Mandich (2023), infatti, il futuro prende forma non solo dentro condizioni strutturali e sistemi culturali specifici, ma anche attraverso atmosfere affettive, climi emotivi e stati d'animo collettivi che colorano l'esperienza temporale delle soggettività. In questo senso, il futuro non è più un'ombra distante, ma qualcosa di incombente, che interpella l'azione e la responsabilità sia a livello individuale sia collettivo. Fisher (2019), non a caso, aggiunge che il futuro ha una dimensione dirompente, contenendo sempre la possibilità di "diventare altrimenti", di aprire alternative rispetto al presente. Proprio per questo, oggi, appare particolarmente saliente.

Come si può studiare, quindi, il futuro? Se appare come una dimensione immateriale e carica di componenti affettive sembrerebbe collocarsi fuori dalle possibilità di un'indagine empirica rigorosa; eppure, contrariamente a quanto si possa pensare, il futuro non è stato affatto sempre marginale nella disciplina sociologica. Il capitolo che segue intende, in prima battuta, ricostruire il percorso che il tema del futuro ha seguito dentro e fuori il mondo accademico sociologico occidentale: verrà messa in luce sia la salienza originaria che ad esso veniva attribuita sia la fase di ridimensionamento di metà secolo scorso, fino al riemergere di un interesse rinnovato in anni più recenti. In un secondo momento, verranno approfondite le diverse definizioni e interpretazioni di futuro, nel tentativo di coglierne l'essenza e le implicazioni concettuali. Sarà indagato il suo rapporto con il tempo presente e con il tempo passato, così come la sua dimensione ontologica: il futuro è una realtà materiale che incide

concretamente sulle pratiche sociali, oppure è una costruzione immaginativa, fatta di rappresentazioni e di narrazioni? L'obiettivo sarà quello di avvicinare il futuro a uno statuto di tangibilità in quanto oggetto di indagine, per comprendere, in conclusione, quale approccio e quale ruolo possa assumere oggi la ricerca sociologica nell'affrontare in modo consapevole le analisi sul futuro.

1.1) Cosa sono le sociologie del futuro

Un campo univoco e coeso di sociologia del futuro non esiste. Al contrario, i Future Studies sono un ambito di studi e conoscenze interdisciplinari sviluppato negli anni Settanta attorno alla rivista statunitense *Futures* con l'obiettivo di analizzare futuri probabili, possibili ed auspicabili. (Mandich 2023) Accolgo, però, l'utilizzo del plurale proposto da Mandich (2023) per parlare di *sociologie del futuro*, ovvero della macro area di contributi diffusi provenienti da campi e approcci diversi dell'ambito sociologico, quali, per esempio, la sociologia del tempo, del possibile, dell'ambiente e del lavoro. La scelta di utilizzare prevalentemente fonti provenienti dall'ambito sociologico rientra nell'obiettivo di privilegiare la messa a tema del futuro e il percorso della sua concettualizzazione all'interno della disciplina stessa, per un'analisi più approfondita e specifica che risalti il preciso contributo che solamente un'indagine di stampo sociologico può fornire. Per comprendere a fondo il legame tra futuro e sociologia, è necessario cominciare con una visione generale della presenza del tema nella disciplina, dalle origini ai relativi sviluppi.

La tradizione sociologica ha sempre contenuto e vantato le capacità e gli strumenti per lo studio delle dimensioni spaziali di fenomeni sistemici quali globalizzazione e strutture di governance, (Adam 2005) tuttavia l'equivalente socio-temporale della suddetta espansione spaziale sembra non avere più trovato luogo all'interno dei canali *mainstream* dell'indagine sociologica occidentale contemporanea. Tale negligenza ha creato conseguentemente notevoli lacune di conoscenza ed interesse riguardo alla temporalità futura e all'interazione con essa in quanto oggetto di indagine, consegnando la continua produzione di futuri a pratiche scientifiche, tecnologiche, politiche ed economiche. In tal senso, secondo Adam (2005), viviamo in un futuro di processi messi in moto da pratiche quotidianamente performati; processi che, tuttavia, non si sono ancora materializzati come sintomi, né solidificati in materia. Nella sua *futurità* (traduzione personale del termine *futurity* utilizzato nei lavori di Adam), viviamo in un mondo caratterizzato da latenza ed immanenza, (ibid.) e proprio nell'interazione con la dimensione temporale, considerata intangibile, è avvenuta la perdita di

connessione (in ambito sociologico) con un problema chiave della condizione sociale contemporanea: la disgiuntura fra la capacità smodata di produrre futuri con potenziali conseguenze secolari, la mancanza di conoscenza di tali effetti e l'inabilità e/o il disinteresse politico di assumersi la relativa responsabilità. (ibid.)

D'altronde, in una scienza sociale legata profondamente all'analisi dello sviluppo della società, e perciò al divenire e all'innovazione, l'assenza del tema del futuro può sembrare fortemente controintuitiva. (Mandich 2023) Se si pensa, in aggiunta, alla prima sociologia del diciannovesimo secolo e ad autori quali Saint-Simon, Condorcet, Fourier e Marx, appare piuttosto difficile comprendere come sia venuta a mancare oggi la centralità dell'interazione con il futuro, fulcro dei lavori di quell'epoca. (Bell e Mau 1971) Nel libro *I profeti di Parigi* di Manuel (1962), non a caso, tali autori non venivano descritti solo come pensatori e analisti della società, bensì come parte contribuyente di un processo di plasmazione di una società futura, dettato da un approccio esplicitamente militante (Mandich 2023) che potesse rinvigorire l'impegno sociale incanalato nella costruzione di una migliore posteriorità. È come se avessero sentito la vocazione ad una missione sociale per cui non bastava solamente svelare il futuro ma per la quale emergeva il bisogno di direzionarlo in un senso preciso. (Adam 2005) Ciò che accomunava questi primi sociologi e il loro essere rivolti al futuro era un approccio profetico e normativo: (ibid.) la teoria della società industriale e l'amministrazione collettiva di fabbrica per Saint-Simon (Ionescu 1976), le ri-organizzazioni rivoluzionarie di amore e lavoro di Fourier (Bell e Mau 1971) e le alternative alle forme di alienazione del capitale portate avanti nelle opere di Marx. Sono tutti esempi di legame indissolubile fra teoria sociale e pratica, fra interpretazione e condotta normativa, e fra scienza e politica. (Adam 2005) Questo impegno verso la creazione di un mondo migliore è ciò che, in primis, si inizia a perdere dal secolo successivo. Oltre a ciò, però, viene a mancare soprattutto quella particolare auto-concezione delle persone ricercatrici come artefici attive del futuro, parte cruciale del primo sviluppo sociologico.

All'inizio del ventesimo secolo, alcune delle suddette questioni relative all'interazione con il futuro vennero affrontate da Weber nei suoi scritti metodologici. (Adam 2011b) Egli non solo considerò la futurità l'oggetto *de facto* delle scienze sociali, per il fatto che ogni soggettività agisce orientata verso il futuro e non si può sottrarre ad esso, ma distinse anche due modalità di orientamento che permeano tutti i livelli di esistenza sociale: *orientarsi verso* il futuro e *farsi guidare* da esso nel presente. (ibid.) Nel primo caso, il presente si estende in ciò che verrà, mentre, nel secondo, il futuro retroagisce sul presente, orientando decisioni e condotte. Se la futurità, dunque, costituisce in maniera così insormontabile l'oggetto delle scienze

sociali, di conseguenza pone grossi problemi nell'applicazione dei metodi scientifici allo studio di questo oggetto. La logica della scienza, d'altronde, rimane fortemente legata ad un'indagine empirica del presente e alle inferenze logiche basate sull'esperienza passata. (Adam 2005) Perciò, quale tipo di futurità diventa accessibile con un metodo di indagine scientifica? Weber ammise che le risposte riguardanti le alternative alla realtà sociale presente non sono nel dono dell'indagine empirica: il rigore scientifico, d'altronde, non permette a chi fa ricerca sociale l'espressione di una valutazione soggettiva ed esclude l'ingerenza di credenze e ideali nel metodo di indagine. (ibid.) Nonostante ciò, Weber proseguì nell'affermare che la futurità socio-culturale richiede, però, un metodo di indagine specifica al soggetto: le indagini culturali inevitabilmente necessitano di prendersi carico di scopi, ideali e aspettative individualmente ricercate, oltre che di valori, regole e codici socialmente costruite, in esplicito contrasto con il modo di studiare le scienze fisiche. (ibid.)

L'avvento della sociologia oggettivista di Durkheim spostò, però, sin dall'inizio del secolo scorso, l'attenzione su aspetti quali funzione, struttura e significato, limitando atteggiamenti normativi e di promozione di futuri specifici. (Mandich 2023) Allo stesso tempo, l'enfasi interpretativa dell'interazionismo simbolico portò con sé una sottostima del futuro, prioritizzando il passato e il presente come fonti di comprensione nella costruzione di significato. (ibid.) Inoltre, alla luce del percepito fallimento delle anticipazioni marxiste sul futuro, Urry (Urry 2008 citato in Tutton 2017) afferma che le persone nell'ambito della ricerca sociologica indietreggiarono dal fare previsioni e diventarono scettiche riguardo alla produzione di alternative future immaginate, considerandole fuorvianti e offuscatrici delle problematiche sociali ed economiche contemporanee. Difatti, Beckert (Beckert 2016 citato in Mandich 2023) scrive che i suddetti approcci dominanti della disciplina sociologica, per far fronte alla velocità e alla radicalità del cambiamento (e quindi della dimensione temporale), si siano concentrati, come ha fatto l'economia, prevalentemente sui meccanismi di stabilizzazione dei sistemi sociali stessi, cercando di annullarne l'incertezza e le conseguenze piuttosto che aprirsi alla comprensione di traiettorie future.

L'interesse al futuro riemerse, tuttavia, nel Regno Unito e negli Stati Uniti degli anni Sessanta: il lavoro della scienza sociale britannica si concentrò, in primis, sulla produzione di metodi di previsione più accurati, mentre la controparte statunitense cercava di mettere al centro dell'obiettivo sociologico l'interazione con il futuro, con una concezione del mondo sociale in cui l'orientamento al futuro tornasse al centro dell'attività sociale. (Adam 2011b) Quest'ultima prevedeva, sì, un approccio di analisi della realtà e uno studio di futuri possibili, ma in maniera più importante riacquistava l'originale orientamento all'azione, combinando la

descrizione, la critica e la direzione dei processi sociali con istanze normative. Per di più, si accettava esplicitamente la natura costitutiva del sapere, esigendo che le scienze sociali venissero considerate parte costitutiva della realtà e che per questo esprimessero visioni, desideri e auspici di mondi migliori. (ibid.) La realtà non veniva studiata dall'esterno, piuttosto veniva fatto assumere loro la responsabilità in quanto partecipanti e in quanto parti costituenti di una realtà futura specifica. (ibid.) L'obiettivo sociologico si trasformava, quindi, nell'interazione con una pianificazione di cosa la società avrebbe dovuto essere, interessandosi a urgenze e valori sociali, a cambiamenti e a scopi. Si lasciavano alle spalle credenze scientifiche convenzionali quali oggettività, distacco e neutralità di valori ma alcuni precetti fondamentali dello studio scientifico occidentale della realtà non li avrebbero abbandonati, come la fiducia nel progresso e nel controllo scientifico. (Adam 2005)

L'esponente principale di quell'epoca era Wendell Bell, sociologo statunitense che per primo provò a sterzare l'orientamento accademico e a dar vita ad una sottodisciplina di sociologia del futuro, pubblicando nel 1971 il volume *"The Sociology of the Future"*, edito insieme a James A. Mau. Nell'introduzione alla prima parte del volume, scrivono:

"Today, social change is commanding attention; planned social change is the challenge; and social relevance is the demand, both from within and without the profession."

(trad. *"Oggi, il cambiamento sociale esige attenzione; un cambiamento sociale organizzato è la sfida, e una rilevanza sociale è la richiesta, sia dentro che fuori dalla disciplina"*)

(Bell e Mau 1971, p.3)

Per Bell e per le persone attorno a lui, una sociologia che mancasse di motivazione ed impegno verso un cambiamento, e quindi verso il futuro, ignorava la propria responsabilità, distaccandosi totalmente dall'approccio convenzionale di stampo oggettivista e funzionalista delle scienze sociali fino ad allora. Essendo che le persone attive nell'ambito della ricerca non possono più posizionarsi al di fuori dell'oggetto di indagine, vale a dire la futura, inevitabilmente l'oggettività assumeva una forma ed un significato completamente diverso, (Adam 2011a, Bell e Mau 1971) facendone derivare una responsabilità nei confronti delle indagini e dei relativi risultati. Consapevole della difficoltà, se non impossibilità, di ottenere controllo sulla ricerca, dovuta anche alle conseguenze non anticipate, Bell non accettava che essa fosse un motivo per l'inazione; anzi, accettando la natura costitutiva (e quindi non controllabile) del sapere, valorizzava maggiormente l'esplicitazione della futura desiderata e delle istanze ad essa associate. (Adam 2011a) La ricerca sociale, di conseguenza, iniziava ad

attraversare anche l'identificazione di aperture ad alternative sociali oltre allo studio sistematico della realtà, riconsegnando all'immaginazione sociologica una necessità di normatività e futurità che richiamava lo spirito originale della disciplina sociologica come forza morale e politica. (ibid.)

A fine anni Novanta, nuove ramificazioni dell'ambito sociologico dedicato al futuro emersero dagli studi sulle mobilità, dagli STS (Science and Technology Studies) e dalla teoria sociale del tempo, soprattutto in risposta alle necessità socio-ambientali emergenti, verso una modalità più sostenibile di esistenza sociale (Tutton 2017) Con particolare preoccupazione verso effetti a lungo termine e ad alto grado di imprevedibilità, l'attenzione sociologica si iniziava a concentrare su tematiche che si estendessero nel tempo oltre che nello spazio. Come vedremo nelle pagine successive, si tentò, inoltre, di completare il precedente approccio *mind-based*, legato alla sfera dei valori e degli ideali, con una comprensione della materialità dell'orientamento al futuro: ciò che si voleva mettere in risalto era il legame fra l'intensità dell'aspettativa e la mobilitazione di risorse, di incentivi, di azioni e di reti che ne conseguiva. (Adam 2005)

1.2) Immagini del futuro: Progresso e presente esteso

Qual è, però, lo statuto di realtà del futuro? E come varia la nostra interazione con esso in base al significato che gli attribuiamo? Indubbiamente, come affermano Adam e Groves (2007), in epoca contemporanea la leggibilità del futuro è chiaramente in crisi, la capacità di raccontarlo mostra i propri limiti e le modalità di previsione sono messe costantemente alla prova. La dimensione della temporalità, come appena illustrato, è emersa all'attenzione della sociologia proprio perché il futuro ora si costituisce come un problema e non si presenta più come spazio aperto alla proiezione. (Mandich 2023) Per Pellegrino (2019), però, il futuro è da ritenersi un oggetto culturale di primaria importanza precisamente per la comprensione che esso può fornire riguardo alla natura dei legami sociali in determinati periodi storici. Occuparsi del futuro nella sua concettualizzazione di prodotto culturale significa, non a caso, indagare nei vari contesti sociali il potere - e l'abilità di governare il potere - derivante dalle capacità (reali o percepite) di previsione e di introduzione simbolica dei tempi che verranno. (ibid.) Molto spesso, inoltre, oramai emerge l'idea che il futuro sia aperto a colonizzazioni, che si presenti come decontestualizzato, privo di contenuto e, per questo, più manipolabile. (Adam e Groves 2007) È da tenere a mente, però, che esso non è un dato oggettivo pronto per essere studiato ma si produce nelle realtà sociali in maniere e in ambiti diversi, diventando un

intreccio tra materialità e immaginazione. (Mandich 2023) Come possiamo, allora, nominare e concettualizzare la dimensione futura?

Bell chiamava le aspettative nei confronti di ciò che verrà *immagini del futuro* (Bell e Mau 1971), affermando che fossero influenzate da innumerevoli fattori quali credenze, valori e visioni presenti, e che potessero esistere molteplici in contrasto fra di loro non solo tra le varie strutture sociali ma anche all'interno di una stessa soggettività. Questo approccio è basato proprio sull'interazione con lo statuto di realtà del futuro sociale: secondo Bell, infatti, le immagini del futuro sono reali affinché orientano l'attenzione pubblica e offrono possibilità per l'azione, e, in un mondo in cui il futuro è aperto, anche le possibilità nel presente dirette verso ad esso sono reali. (Adam 2011a) Queste ultime, nominate “disposizionali” (*dispositionals*), racchiudono in loro stesse tutte le possibilità non realizzate, ma realistiche, che sono dormienti nel mondo (Bell 1997 citato in Adam 2011a) e che potrebbero o meno accadere in futuro. Una celebre frase che viene ripresa da vari studiosi del campo è

“There is a genuine ontological difference in the kind and the definiteness of being which past facts, present options, and future possibilities possess. Part of this difference can be summarized by the assertion that there are no past possibilities, and there are no future facts.”

(trad. “Esiste una differenza ontologica genuina nella tipologia e definizione di esistenza che posseggono i fatti passati, le opzioni presenti e le possibilità future. Parte di questa differenza può essere riassunta nell'affermazione che non esistono possibilità passate e non esistono fatti futuri.”

(Brumbaugh, 1966, p.649)

Nello sviluppo delle immagini del futuro e del loro ruolo nel cambiamento sociale, Bell e Mau seguono la dottrina di Polak (Tutton 2017). Quest'ultimo nel suo volume *The image of the future* (1973) delinea due immagini del futuro dominanti nella storia delle popolazioni europee e asiatico-occidentali: l'immagine escatologica, ovvero la credenza religiosa di una distruzione del mondo presente e dell'instaurazione di un nuovo ordine quale il “Regno dei cieli”, e l'immagine utopica, che invece prevede l'instaurazione del nuovo ordine sulla Terra attraverso le azioni e le scelte delle soggettività umane. Pellegrino (2019) aggiunge a queste il precedente “futuro antico”, un'immagine di un futuro ciclico e consequenziale, che segue un ordine iscritto nella volontà divina o nella gestione umana di tale volontà. Qui, la dimensione temporale è controllata dalle divinità, mentre agli uomini spetta il dominio sullo spazio: il futuro è predestinato in quanto fatto. (Adam 2011a) Da esso derivano tecniche di

domesticazione dell'incertezza sopravvissute fino ad oggi (come la lettura dei sogni, degli astri, dei tarocchi, ecc..), alcune delle quali relegate a specialisti e in cui la predizione si presentava sempre aperta: un enigma mai chiaro o preciso, polivalente e destinato all'interpretazione e all'assunzione di responsabilità. (Pellegrino 2019) È un futuro mitico che descrive il mondo ad immagine degli dèi, in cui tutto è già pieno di senso, e in quanto tale convergente alla stabilità. (ibid.)

Tuttavia, il medioevo cristiano portò ad uno spostamento del futuro nell'Aldilà e, di conseguenza, in un altrove trascendente riservato a chi rispetta il volere di Dio. (ibid.) Il tempo diventa escatologico perché il presente diventa terreno di investimento per il proprio futuro e la circolarità viene sostituita da una linearità che tende alla fine dei tempi, ovvero all'incontro ultimo con Dio. (ibid.) Questo cambiamento getta le basi per un'accelerazione esponenziale: l'essere umano mortale sta nel tempo che torna a Dio, ovvero in un presente incompleto su cui non ha potere, e tale impotenza spiana la strada a speculazioni umane e a riformulazioni più razionali e antropocentriche del mondo. (ibid.) Nel momento in cui le popolazioni moderne cambiano percezione del futuro da qualcosa di predeterminato ad un futuro che possono modellare secondo i propri desideri, si inizia ad approcciare il futuro non tanto come un destino predeterminato ma piuttosto come una fonte di fortuna, di guadagno. (Adam 2011a) Il pensiero razionale di derivazione illuminista, successivamente, incorpora in sé l'idea di accelerazione necessaria, "spezzando la circolarità storica sino ad allora garantita da un potere irrazionale" (Pellegrino, 2019, p.61). Il possesso umano del futuro concepito sotto forma di fortuna emerge come dominanza (Adam 2011a): questo modello decisionale porta una società che già sta incrementando il proprio dominio sulla natura a mostrarsi ancora più razionale e più incline ad una pianificazione deliberata di cambiamenti politici, economici, sociali e culturali (Tutton 2017). Le immagini del futuro cominciano ad impattare concretamente i processi decisionali fino a portare ad azioni che possono potenzialmente produrre un *actual future*, un futuro effettivo. (ibid.) Nella sua realizzazione, questo potrebbe, sì, differire dal futuro immaginato ma si re-inserirebbe comunque in maniera solida nella produzione di ulteriori immagini del futuro. (ibid.) Tutton (2017) riconosce, infatti, come siano le élite delle varie società in ogni epoca storica a produrre immagini del futuro funzionanti, in primis, a livello cognitivo, ma che non trascurano di certo la dimensione emozionale ed estetica. Così essendo, si radicano ad un cambiamento sociale il cui mancato compimento potrebbe determinare il collasso di intere civiltà (ibid.).

La popolazione europea di fine Settecento, saldandosi al sentimento di indipendenza dalla direzione divina, inizia a sviluppare una riflessione storica laica che porta all'affidamento

crescente a tecniche deterministe e predittive di stampo scientifico. (Pellegrino 2019) Gli eventi passati ed i pattern associati ad una determinata collettività vengono calcolati con statistiche e probabilità basate su fatti conosciuti, venendo proiettati in un futuro vuoto come possibili trend generali. (Adam 2011a) Tuttavia, questa modalità regge fino al punto in cui i cambiamenti sono moderati e i fatti passati conosciuti. Questi ultimi, infatti, cessano di essere fonti affidabili di predizione del futuro nel momento in cui esso diventa prevalentemente una conseguenza delle azioni e delle scelte del presente, specialmente quelle associate all'innovazione tecnologica: il futuro probabile viene delimitato, mentre molteplici futuri possibili vengono immaginati, anticipati e scelti. (ibid.) La ricerca del progresso e della crescita viene messa al centro degli obiettivi e dei compiti associati al futuro, l'impegno all'innovazione diventa quasi una compulsione, ogni aspetto della vita accelera il ritmo e la stabilità non viene più garantita. (ibid.) L'epoca accelerata pare "assoggettare al qui ed ora senza che vi siano ritualità efficaci in grado di traghettarla verso altrove", immergendo la popolazione globale in "micro-corse verso micro-mete utili e produttive, [...] in una bulimia di esperienze in contemporanea in cui vivono i più performativi di noi" (Pellegrino 2019, p.25). Con cambiamenti così totalizzanti, la vacuità dei futuri probabili e possibili viene compromessa: il futuro vuoto diventa spazio affollato e congestionato dalle conseguenze dei nostri sogni e desideri, oltre a quelli dei nostri predecessori (Adam 2011a).

Il futuro rielaborato nei processi sociali propri della modernità si è dato principalmente come Progresso, come profondo e complesso orizzonte collettivo di attese (Jedllowski 2012). Divenne una potente cornice narrativa collettiva, molto più che programmatica, che inizialmente forniva una parvenza di stabilità e di rimedio all'insufficienza naturale dovuta all'espansione dell'umano (Pellegrino 2019). Nelle parole di Pellegrino:

"Il legame tra istituzioni della conoscenza scientifica pubblica (scuole e università) e produttività capitalista fu così rafforzato: la formazione pubblica contribuiva all'avanzamento della scienza - all'indiscutibile futuro progressivo dell'umanità - attraverso la collocazione della scienza all'interno del mercato del lavoro capitalista. In questo scenario, il Progresso diveniva un futuro in cui Stato e Mercato avrebbero reso possibile la "vita migliore" (innanzitutto più lunga e più igienica) per tutti, evocando così la ricomposizione delle lotte di classe. Il Progresso era un futuro di produzioni innovative che avrebbero permesso un'ascesa sociale costante per le generazioni a venire. In sintesi: era una narrazione sull'abbondanza, lo sviluppo, la "crescita"".

(Pellegrino, 2019, p.67)

L'autrice parla di una vera e propria egemonia culturale del Progresso, unica del secolo scorso, basata sull'aggregazione di ideologie ed immaginari di versi opposti in un comune orizzonte di attesa, trasversale a classi sociali e orientamenti politici, indicato dall'unione fra scienza e stato/mercato. (Pellegrino 2019) Eppure, il sogno collettivo di abbondanza giunse anch'esso ad una resa dei conti. Il mito del Progresso entrò in crisi a fine degli anni Settanta: condizioni sociali divergenti, promesse di miglior vita sfumate ed emancipate dalla classe lavoratrice che vedeva diritti e salari sgretolarsi, crisi globali fra petrolio e disastri ambientali, l'accelerazione indotta dall'uso delle tecnologia mostrava il suo risvolto negativo. Bifo Berardi nel suo celebre volume *Dopo il futuro* (2011) rende noto come l'immaginazione utopica, al calare del mito del Progresso, si sia trasformata in distopica, per cui il futuro non appare più come un'azione collettiva comune, condivisa e consapevole, ma come una catastrofe a cui sembra impossibile opporsi. (Berardi 2011 in Tutton 2017)

Ulteriormente, il cambio di paradigma legato al progresso portò con sé una nuova dinamica di cambiamento per cui le persone potessero imporre il proprio volere sul futuro personale e collettivo, trasformandolo in una continua conseguenza delle azioni agite sul presente socioeconomico. (Adam 2011a) In questa accezione, il futuro viene determinato ora, in un presente sovraccarico di scelte. Si parla di un presente esteso (Nowotny 1994), di un tempo senza tempo (Rosa 2013), che diventa totale (Pellegrino 2019): il singolo e la collettività concepiscono possibili solo le istanze del presente, le internalizzano e le fanno proprie, non riuscendo a opporsi con forti desideri alternativi. Le preoccupazioni contemporanee verso il futuro, propone Nowotny (1994), derivano quindi dalla nostalgia per qualcosa che sta per cambiare o concludersi. Per di più, l'apparente simultaneità globale, derivata dallo sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, non rende più raggiungibili la probabilità e la certezza degli esiti futuri, visto l'accesso quasi illimitato dell'intera popolazione terrestre a potenziali influenze di ampio raggio. (Adam 2011a) Harvey (1993) afferma che il presente diventa tutto ciò che c'è, l'unica e sola dimensione temporale disponibile per la definizione e l'attuazione delle scelte, e per questo legata a quell'idea di potenziale controllabilità che la prima modernità legava invece al futuro. È un presente esteso in quanto il futuro viene anticipato e integrato costantemente nella vita quotidiana. (Mandich 2023) Leccardi (2009), altrimenti, lo definisce un tempo precario, in quanto le forme alternative di anticipazione razionale appaiono impraticabili e di conseguenza viene meno la presa sul modo: l'esperienza presente diviene "uno stato di transizione in corso che tende a presentarsi non più come un senso di possibilità del veramente nuovo". (Mandich, 2023, p.39)

L'indebolimento dei processi di acculturazione al futuro è ciò che ha segnato la fine della modernità e la conseguente dominanza simbolica del presente come temporalità pervasiva. (Pellegrino in Di Berardo et al. 2021.) Per processo di acculturazione al futuro, l'autrice intende la capacità collettiva di condividere visioni e desideri su ciò che dovrebbe essere, ma anche la capacità individuale di collocare le percepite mancanze del presente in una visione di desiderio soggettiva. (ibid.) Non decifrando il desiderio e la relativa mancanza, la soggettività moderna si disinteressa al futuro, che non rappresenta ormai più il luogo in cui collocare e cercare la mancanza. (ibid.) Il presente sostituisce il futuro come luogo per una vita migliore, l'ottimismo verso una posteriorità viene catturato nel presente, che diventa un rifugio in cui sentirsi a proprio agio. (Mandich 2023) Bollas (2001) parla di "personalità normotica" descrivendo le soggettività moderne che relegano all'esterno del sé la produzione di senso del mondo e che per questo non sfociano nel delirio classico, inteso come iper produzione di senso in proprio. Ma è nel presente totale, ci dice Pellegrino (2019), che il futuro autentico si mostra propriamente come risveglio, illuminazione, respiro, sia per gli individui che per la collettività: esso diventa la presa di distanza dal presente interiorizzato come unica realtà, ma solo se coltivato con un travaglio culturale che diventi il nesso fra piano soggettivo e strutturale. (ibid.)

1.3) Futuro presente: tra materia e idea

Come sottolinea Mandich (2023), nell'analisi sociologica, a questo punto, è molto più complesso isolare il momento di anticipazione dell'esperienza e della produzione quotidiana dei vari futuri. Il futuro si presenta come un oggetto di studi difficile, se non impossibile, da destrutturare e risolvere visto che i requisiti per la sua soluzione risultano in continuo mutamento, incompleti e contraddittori. (ibid.) Seguendo tale definizione e adottando la terminologia di Tutton (2017), ci troviamo incontro ad un *wicked future*, termine che l'autore scelse alludendo all'espressione *wicked problem*, per cui si intende:

"(the) class of social system problems which are illformulated, where information is confusing, where there are many clients and decision makers with conflicting values, and where the ramifications in the whole system are thoroughly confusing"

(trad. "la classe dei problemi del sistema sociale che sono mal formulati, in cui l'informazione è disorientante, dove ci sono tanti clienti e decisori con valori conflittuali, e dove le ramificazione nell'intero sistema sono profondamente confusionarie")

(Churchman, 1967, p.141)

Tutton (2017) evidenzia come sia difficile descrivere e parlare dei *wicked problems* perché ognuno di essi rappresenta il sintomo di un ulteriore intrattabile problema e non viene mai pienamente dissolto, quanto più solamente risolto in maniera sporadica e temporale. Risorse, tempo e impegno politico impediscono una più approfondita risoluzione che, in ogni caso, non riscontrerebbe mai un unico giudizio oggettivo ma molteplici giudizi dalle differenti soggettività sociali coinvolte, creando altrettante conseguenze. (ibid.) Tali riflessioni ci portano, perciò, a prendere in discussione lo stato onto-epistemologico (ovvero, di essenza e di significato) del futuro in sociologia, con l'intento di gettare delle fondamenta più solide nel trattamento di questo *wicked problem*.

Ci sono, inoltre, due ulteriori questioni da tenere in mente per una migliore concettualizzazione del futuro come oggetto di indagine: la relazione dipendente con i sistemi sociotecnici, e la teoria della complessità. Molto a tema con il *wicked future*, Adam (2011a) ricorda come quest'ultima, assieme alla teoria di interdipendenza dei sistemi, porti alla necessità di sviluppare competenze legate allo studio della propagazione incognita dei più piccoli cambiamenti attraverso l'intero sistema, che spesso hanno conseguenze non intenzionali, sconosciute e/o inconoscibili. Mandich (2023) parla di una complessità estrema, per cui l'interazione e l'innovazione delle strutture sociali diventano imprevedibili e rendono il futuro difficile da affrontare. Sicuramente, i futuri probabili e i futuri possibili cessano di essere gli strumenti concettuali sufficienti e necessari per l'indagine delle relazioni sociali nel futuro fittizio (Adam 2011a). Urry (2008), ipotizza persino che i fenomeni contemporanei abbiano superato la capacità di indagine delle scienze sociali di oggi. Allo stesso tempo, però, lavori recenti di stampo sociologico nell'ambito delle STS (Science and Technology Studies) hanno gettato luce su un ulteriore aspetto: il futuro non è da intendersi unicamente nella sua accezione vacua e aperta poiché, in realtà, potrebbe venire chiuso in maniere disparate attraverso vincoli provenienti dai sistemi sociotecnici complessi e dalle relative (inter)dipendenze tecnologiche. Urry (2008) si distacca dalla caratterizzazione del futuro fornita da Bell e Mau per cui questo fosse sempre più o meno aperto alla volontà umana. Enfatizza, piuttosto, come pratiche sociali e tradizioni possano entrare in una relazione di adattamento e di dipendenza reciproca con altri sistemi (in primis, tecnologici), con la possibilità di diventare, in un lungo termine, vincoli di futuro. (ibid.) Ciò avviene perché, come argomenta Tutton (2017), ogni futuro che si materializza lascia tracce che non si possono annullare e usa risorse che non possono essere ri-utilizzate in altro modo: "ogni

futuro seguito è un altro futuro non perseguito” (“*each future followed is another future not taken*”). (p.12)

Di certo, i dispositivi materiali lasciano un’evidente impronta temporale, ma incarnano anche immagini del futuro sia nella modalità di disegno, sia nell’influenza delle modalità di anticipazione. (Mandich 2023) Per questo motivo, sarebbe un errore trattare l’essenza materiale del discorso tecnologico di oggi in maniera separata dall’aspetto di produzione culturale. Mandich (2023), infatti, chiama *immaginari sociotecnici* quelle “visioni collettivamente condivise, istituzionalmente stabilizzate e pubblicamente esibite di futuri desiderabili” (Jasanoff 2008, p.158 citato in Mandich 2023) realizzabili attraverso progressi nella scienza e nella tecnologia. Adam e Groves (2007), invece, trattando del pensiero sociologico applicato al futuro, enfatizzano particolarmente la posizione materialista, in contrasto con quella immaginativa, tenendo conto degli aspetti latenti, del non-manifesto, o meglio, di ciò che chiamano *futures-in-the-making*, i futuri in via di realizzazione. Tutton (2017) li descrive come pre-esistenti, ma non nel senso della predeterminazione storica del fato, e neanche legati alla sfera immaginativa; piuttosto, come non ancora sviluppati e non resi manifesti ma pur sempre all’interno di quel processo. A differenza del futuro fattuale come destino, Adam (2011a) ci parla di questo futuro, prodotto, contemporaneo come un *futuro presente*: è un futuro fattuale, ma non predestinato né determinato. Sono invisibili e latenti ma non per questo meno reali; anzi, il loro statuto di realtà differisce di gran lunga dai futuri trattati in precedenza: sono reali e determinanti, non determinati, ed è la loro essenza processuale che gli garantisce materialità. (ibid.) Adam (2011a) continua affermando:

“Invisible and real they constitute our contemporary reality of global warming, sea level rise, pollution and cancers that have yet to congeal into symptoms. As long as we think of the future in terms of conjectural aspects of the mind we cannot engage meaningfully with the contemporary future as fact.”

(trad. *“Invisibili e reali, costituiscono la nostra realtà contemporanea di riscaldamento globale, innalzamento del livello del mare, inquinamento e tumori che devono ancora congelarsi in sintomi. Finché pensiamo il futuro in termini di aspetti congetturali della mente, non possiamo confrontarci in modo significativo con il futuro contemporaneo in quanto fatto”*

(Adam, 2011a, p. 594)

Eppure, tale costrutto viene continuamente negato, in primis, proprio per la designazione ad attributo dell’immaginazione, che ne mina di conseguenza lo statuto di realtà. (Adam 2011a)

Ma la sociologia delle aspettative, in questo caso, ci fornisce preziosi strumenti per argomentare a riguardo dello stato onto-epistemologico del futuro: rappresentare e realizzare un futuro non sono azioni distinte e separate l'una dall'altra. (Moore 1966 citato in Tutton 2017) È ciò che Pellegrino (Di Berardo et al. 2021) nomina come carattere performativo del futuro presente, caratteristica che lo rende un valido oggetto di indagine sociologica. Le aspettative, d'altronde, sono parte del mondo materiale delle azioni in quanto sono costitutive, o performative, nell'attrarre interessi e investimenti, nel definire ruoli o nel creare programmi e obbligazioni: sono copioni che si possono materializzare in artefatti. (Tutton 2017) Tenere in conto la materialità della realtà sociale, però, significa anche distanziarsi dalla profezia che si auto-avvera di Merton (1948) e pensare che ogni aspettativa possa materializzarsi nelle giuste circostanze. Tutton (2017) mette in evidenza come le aspettative dipendano anche dall'allineamento tra attori/artefatti umani e non-umani in reti sociotecniche stabili: non appena certi futuri, per vari motivi, vengono chiusi e si incontra una concreta resistenza della materialità, allora si è obbligati a riarticolare le aspettative in linea al cambio delle condizioni materiali.

Il futuro in questa accezione è sempre in moto, creando conseguenze e schemi per inimmaginabili futuri vicini o distanti. (Tutton 2017) Nell'evoluzione del processo, può prendere forme concrete e può essere vissuto, può assumere significato ed essere condiviso. Secondo Adam e Groves (2007), è solo quando viene incorporato in corpi e progetti che allora emerge il beneficio o il danno. È una concezione di futuro che lo caratterizza di possibilità e variabili dotate di poca certezza: non è né un aspetto dell'immaginazione, né un territorio completamente aperto alla nostra influenza e al nostro controllo. (ibid.) Eppure, Tutton (2017) identifica un'implicazione problematica in questa concezione, ovvero la precedenza della materialità rispetto al significato o all'idea (*matter precedes meaning*). Se un processo materiale latente assume significato solamente dopo un periodo di tempo e solamente sotto certe condizioni, altri significati già in moto e implicati nell'emersione di tali processi latenti potrebbero venir trascurati. (ibid.) Citando Barad (2003), Tutton (2017) vuole sottolineare come il reame materiale e quello ideale (dei significati e delle pratiche discorsive) siano intrecciati (*entangled*), in una relazione di implicazione reciproca (*mutual entailment*), e non vi è la precedenza netta di uno sull'altro. L'immaginario, sempre relegato alla sfera "della mente", in questo senso assume una nozione di socializzazione che Taylor (2002) descrive nel modo in cui le soggettività interagiscono con la loro esistenza sociale, con le loro aspettative e con le nozioni normative alla base di tali aspettative. Questa concezione di immaginario, di derivazione dalla sociologia delle aspettative, è ciò che

secondo Taylor (2002) ci permette di svolgere le pratiche collettive della vita sociale, portando le aspettative rivolte al futuro nella dimensione del quotidiano. Le costruzioni discorsive, aggiunge Tutton (2017), non sono solo immaginative nel senso tradizionale ma profondamente legate alle pratiche sociali, e di conseguenza implicate nella formazione di certe materialità, facendo riemergere il carattere performativo delle aspettative nominato in precedenza.

Concettualizzare in questa maniera il futuro aiuta a comprendere meglio che affrontarlo significa entrare nel “campo del rapporto tra agire, conoscenza ed etica.” (Mandich 2023, p.57) Definire il futuro presente come un futuro che viene prodotto nel contemporaneo significa riportare la conoscenza dello statuto fattuale del futuro nel mondo secolare dell’agire umano, e non più in quello divino. (Adam 2011a) È un principio con attributi morali che dovrebbe applicarsi a tutte le azioni generatrici di futuro, per quanto lontano possano estendersi i loro effetti, perché allo stesso modo in cui il futuro presente viene negato di realtà, così avviene per tutti gli stati futuri lontani. (ibid.) Le relative generazioni, che ancora non sono nate ed emerse nel mondo materiale, non esistono nella concezione di gran parte della popolazione, e il loro mondo, i loro diritti e i loro bisogni vengono scavalcati. (ibid.) Concepire lo statuto di realtà del futuro unicamente come dimensione futura impedisce che si compiano progressi: solo un’accettazione del futuro presente può favorire l’emersione di responsabilità socio-politiche e socio-economiche per gli eventuali effetti messi in moto dai futuri in via di realizzazione. (ibid.) L’impatto dei sistemi socio-tecnici, e dei futuri che potrebbero precludere, ci obbligano a ripensare le nostre risposte tradizionali antropocentriche (Mandich 2023). Allo stesso tempo, l’enorme divario crescente fra la produzione capitalistica di futuri e la capacità (e possibilità) umana di conoscenza di essi rischia di portare “il campo della responsabilità fuori dal quadro di riferimento della conoscenza” (Mandich 2023, p.58). L’assunzione di responsabilità implica, perciò, la necessità di radicare nuovamente il futuro (ibid.).

La sociologia, difatti, in quanto scienza sociale incentrata sui cambiamenti sociali, ha un ruolo cruciale nell’adozione di una prospettiva di futuro presente, per poterla mettere a disposizione degli ambiti in cui i cambiamenti vengono proposti senza tali considerazioni alla base, con particolare attenzione verso le generazioni future. (Tutton 2017) Pellegrino (2013) trova un punto focale nel concetto di “eredità”, incorporata in garanti metasociali (luoghi, istituzioni, soggettività) che insegnano a legare il prima e il dopo. Prosegue indicando una crisi delle istituzioni: la trasmissione verticale di sapere è minata dalla proliferazione di narrazioni e di orientamenti provenienti da al di fuori, con conseguente perdita istituzionale

della capacità di “incubazione dell’immaginario” (p.118) e di allenamento della cittadinanza alla pratica simbolica del futuro. (ibid.) La perdita di acculturazione al futuro, perciò, può essere definita una questione politica, ovvero legata alla scomparsa di forme pubbliche e legittime di narrazione, il cui effetto estremo potrebbe emergere come risentimento verso i vertici o come difficoltà di co-responsabilizzazione fra pari. (ibid.)

“Se così è, la sfida è allora quella di identificare ed esplorare contesti di costruzione politica, che con una nuova messa in gioco dei differenziali di sapere consentano visioni collettive partecipate, aperte e inclusive, ma stabilizzate da un consenso di gruppo reale e “curato”.”

(Pellegrino, 2013, p. 120)

1.4) Il ruolo della ricerca sociale

“So what of research methods? Our argument is that these are performative. By this we mean that they have effects; they make differences; they enact realities; and they can help to bring into being what they also discover.”

(trad. *“E a proposito dei metodi di ricerca? La nostra istanza è che siano performativi. Intendiamo dire che hanno degli effetti; fanno la differenza; mettono in atto realtà; e possono aiutare a far emergere nella realtà ciò che scoprono”*

(Law e Urry, 2005 , p.392-393)

Come può, quindi, la ricerca sociale mettersi a disposizione di una rinascita dell’acculturazione al futuro? Comprendere, prima, le modalità di interazione della ricerca con l’oggetto di indagine che è la futurità ci permetterà di capire come queste possono adattarsi nel processo di acculturazione che si vuole portare avanti.

Tornando a Weber, la considerazione della futurità come intrinseca alle persone ricercatrici nelle scienze sociali diventa parte del cambiamento di prospettiva dell’indagine metodologica: se da una parte sono vincolate ad una logica della scienza ancorata al passato e al presente, dall’altra sono esseri culturali che creano futuro, sono guidati da esso e dal presupposto orientamento valoriale, e per questo esprimono giudizi nell’analisi dei fenomeni sociali culturali. (Adam 2005) I futuri presenti e quelli in via di realizzazione, perciò, non solo emergono come temporalità inaccessibili allo studio empirico, ma pongono una grande sfida anche a livello concettuale. (ibid.) Questo accade perché il modo in cui pensiamo ai fatti non è mai neutro, ma è legato a un preciso modo di conoscere, quello che viene chiamato pensiero oggettivante. (ibid.) È un tipo di pensiero che tende a concentrarsi su ciò che è

visibile, misurabile e spazialmente definito, e nel farlo invisibilizza tutto ciò che riguarda il tempo, il cambiamento, l'invisibile e l'immateriale, ovvero tutto ciò che non si lascia facilmente osservare o quantificare. (ibid.) E il problema emerge proprio qui: se i fatti sociali vengono ridotti solamente a qualcosa di fermo e isolato, essi vengono strappati dal flusso temporale in cui esistono e la loro essenza in divenire viene nascosta e negata. Questo ne rende sicuramente più facile la classificazione e la misurazione, ma allo stesso tempo alimenta l'illusione di poter controllare la realtà sociale e di poterla analizzare e descrivere in modo completamente oggettivo e neutrale, invece di tentare di coglierne il movimento temporale complessivo. (ibid.)

A questa impostazione si collega anche un'altra distinzione molto radicata, trattata in precedenza, ovvero quella tra idee e fatti, tra mente e materia. Nella pratica della ricerca questa separazione non può reggere: le idee, quando vengono messe in atto, producono effetti molto concreti, alcuni immediati ed altri che emergono nel tempo, e per questo diventano esse stesse fatti. Ciò si ricollega alla dimensione del reale che non è immediatamente visibile, che è in formazione, ovvero della dimensione dei futuri in via di realizzazione, che esiste nei suoi effetti potenziali. (Adam 2005) Il riconoscimento di questa dimensione implica lo spostamento di attenzione dai risultati già visibili ai processi invisibili e latenti che li rendono possibili. Ma questi futuri non sono solo quelli che immaginiamo o desideriamo, ma anche quelli che emergono in modo imprevisto, non intenzionale, e che possono avere conseguenze molto concrete, ma che finché restano latenti, vengono trattati come se non esistessero davvero. (ibid.) È evidente, perciò, che questa impostazione è limitante, perché non ci permette di cogliere la complessità dei processi in corso

Le categorie tradizionali, come la distinzione netta tra idee e fatti o tra mente e materia, non sono più sufficienti per comprendere questi fenomeni. La teoria della complessità, non a caso, appare nuovamente utile nella comprensione dell'instabilità dei cambiamenti all'interno dei sistemi sociali, e degli effetti che ne conseguono e che attraversano l'intero sistema. (Law e Urry 2005) Ne deriva che diventa impossibile conoscere a priori le conseguenze di particolari azioni localizzate, ma soprattutto che non c'è proporzionalità stabilita fra cause ed effetti e che i livelli di analisi individuale e di analisi statistica sono tutt'altro che equivalenti. (ibid.) Questa conoscenza mette altamente in discussione tutti i presupposti sulla causalità che sono sempre stati dati per scontato nelle scienze sociali. La previsione del futuro a partire da cause passate, sicuramente, dà un senso di stabilità e di certezza (Adam 2005) ma rinvigorisce anche le già forti ambizioni scientifiche e politiche di controllo della dimensione futura. Rovesciare la relazione causale - domandandosi "perché?" invece di "come?" - sposta l'attenzione sugli

obiettivi e sui valori alla base dell'azione, trasformando il futuro in una causa in funzione del presente piuttosto che in una mera conseguenza del passato. (ibid.) È una modalità che dà enfasi all'aspetto di responsabilità nominato in precedenza, rivelando le questioni etiche e le scelte valoriali, ma soprattutto la lecita dimensione di incertezza che non può essere eliminata in nome del controllo. Solo prendendo sul serio il ruolo del futuro, come una dimensione già intrecciata al presente, è possibile sviluppare una critica efficace delle trasformazioni sociali, tecnologiche e ambientali in corso. E per chi si occupa di scienze sociali e non vuole limitarsi a descrivere il mondo, ma anche metterlo in discussione e contribuire a cambiarlo, tutto questo ha conseguenze importanti. Significa, prima di tutto, rendere visibili queste dimensioni normalmente trascurate e usarle per individuare possibili direzioni di cambiamento. (ibid.) Law e Urry (2005) mettono in risalto la non-innocenza dei metodi investigativi nei sistemi complessi, ovvero l'interferenza delle pratiche sociali promosse in varie metodologie di ricerca con gli schemi ordinari del mondo materiale e sociale, un'altra maniera per nominare la performatività delle categorie di indagine sociologica, qualitativa e quantitativa. Questo, per le persone ricercatrici, implica, dunque, assumersi la responsabilità degli effetti, spesso imprevedibili e spesso inconoscibili, delle nostre azioni, riconoscendo che ogni intervento nel presente contribuisce a costruire mondi futuri. (Adam 2005) Non possiamo più considerarci appartenenti al campo dell'osservazione esterna e distaccata perché siamo inevitabilmente coinvolt³ nei processi che studiamo e, in quanto tali, contribuiamo a produrre futuro. Essere consapevoli di ciò significa anche interrogarsi sull'uso e sull'impatto della conoscenza che produciamo.

Infine, considerando il nostro oggetto di studio non solo spazialmente ma anche temporalmente esteso, diventa necessario sviluppare nuovi strumenti concettuali. Emerge la necessità di trovare modi per riconoscere come reali anche quei processi che non sono immediatamente osservabili, ma che sono comunque in atto. (ibid.) Finché l'immateriale viene considerato automaticamente irreali, resta escluso dall'analisi scientifica e, di conseguenza, anche dalla responsabilità politica e sociale, creando una sorta di vuoto, in cui innovazioni tecnologiche ed economiche possono svilupparsi senza un adeguato controllo etico. (ibid.) Per questo è importante riportare al centro dell'attenzione i futuri in via di realizzazione e mettere in discussione il modo in cui li trattiamo. Non si tratta più soltanto di analizzare la realtà, ma di partecipare attivamente alla costruzione di un mondo sociale più giusto, rendendo visibile ciò che ancora non lo è, dando forma a ciò che è solo potenziale e cercando di comprendere il futuro come una dimensione fondamentale dell'azione sociale.

CAPITOLO DUE

UTOPIA E IMMAGINAZIONE

Secondo Koselleck (2004, citato in Mandich 2023), i due elementi che caratterizzano un'esperienza nuova di transizione sono (i) *la diversità attesa dal futuro* e (ii) *l'alterazione del ritmo dell'esperienza temporale*, ovvero un'accelerazione che distingue un prima e un dopo. Da ciò si evince che la percezione del movimento “emerge dalla divergenza tra lo spazio dell'esperienza e l'orizzonte dell'aspettativa”, (Mandich 2023, p. 47) o più semplicemente fra la temporalità presente e quella futura. Ma nel momento in cui, ai giorni d'oggi, queste due collassano l'una sull'altra, allora una possibilità di futuro cessa di esistere. (ibid.) La percezione di una fine del futuro viene associata da Mandich (2023) ad un'esponenziale perdita di fiducia nelle alternative al sistema capitalista contemporaneo dominante, risultando nel declino delle varie visioni di progresso, oltre che in un senso diffuso di stanchezza culturale e politica. Secondo Jameson (1990), invece, l'avvento del post-modernismo ha abolito nel secolo scorso ogni senso pratico di futuro e di progetto collettivo, facendo sì che la possibilità di cambiamento venisse sostituita da fantasie di catastrofi inevitabili. Le generazioni che hanno attraversato il secolo scorso hanno, per questo, vissuto a modo loro il terrore di vedersi scivolare davanti agli occhi il proprio futuro, spesso per via di eventi cataclismici quali guerre mondiali e minacce nucleari. (Tutton, 2023) Tuttavia, le generazioni contemporanee vivono un'esperienza differente: non più la minaccia di una fine catastrofica repentina ma una fine lenta segnata da una diffusione esponenziale degli effetti del cambiamento climatico, dalla progressiva degradazione degli ecosistemi e dalla moltiplicazione di conflitti su risorse che scarseggiano. (ibid.)

Tutton (2023), però, aggiunge che le molteplici crisi economiche, sociali ed ambientali avvenute da inizio secolo hanno fatto, sì, propagare un'ansia ed un'insicurezza generalizzata su prospetti futuri individuali e collettivi, eppure il grado di *futurelessness* (sensazione di mancanza di futuro) percepita rispecchia come le varie soggettività sociali sono posizionate nel mettere in atto i futuri da loro desiderati. L'autore descrive la *futurelessness* come una particolare relazione affettiva con il futuro, relegata perciò al sentimento, situato, verso la dimensione futura, che le soggettività sentono in maniera diversa in base alla circostanza ed al contesto (ibid.) Categorizzata come modalità affettiva del sentire (*affective mode of feeling*), la *futurelessness* viene descritta, più nel particolare, come un sentimento che deriva

dall'invalidazione più o meno duratura delle visioni desiderate e auspiccate di futuro, con la conseguente interiorizzazione di non avere affatto un'alternativa. (ibid.) Attraverso questo concetto, in ambito accademico sociologico, ci si può concentrare, da un lato, sull'analisi delle soggettività sociali che fanno circolare, performano e mettono in atto - in negativo ed in positivo - possibilità di futuro e, dall'altro, su chi invece esperisce una chiusura sullo scenario immaginato e desiderato. (ibid.) Mische (2009) sostiene che un ruolo dello studio sociologico è proprio l'indagine della percezione, individuale o di specifici gruppi sociali, riguardo alla propria capacità di modellare il futuro, e se questo risulti aperto o meno. Secondo Mandich (2023), la sensazione di perdita di futuro si lega inevitabilmente ad un esaurimento - figlio dell'epoca contemporanea - delle modalità di proiezione e di creazione di utopie, che insieme segnalano un declino dell'immaginazione collettiva capace di proiettarsi nella posteriorità, verso possibilità alternative migliori.

2.1) Utopia e sociologia: l'educazione al desiderio

Nel panorama della teoria sociologica, il contributo di H.G. Wells occupa una posizione marginale: il suo intervento del 1906, intitolato *The So-Called Science of Sociology*, in cui proponeva una riflessione critica sulla disciplina, non ha avuto un impatto significativo nello sviluppo accademico successivo. (Barbera in Di Berardo et al. 2021) La sociologia, come accennato nel capitolo precedente, nel suo processo di istituzionalizzazione, ha seguito una traiettoria orientata verso una crescente legittimazione scientifica e adottando modelli teorici e metodologici più vicini alle scienze empiriche. In questo percorso, la proposta di Wells è sempre rimasta ai margini: secondo l'autore, infatti, la sociologia avrebbe dovuto avere come motore centrale proprio l'analisi e la critica dell'utopia. (Wells 1906) In questa prospettiva, la costruzione di scenari utopici e la loro valutazione critica non rappresentano un'attività secondaria e liminale, ma costituirebbero il metodo principale della disciplina. (ibid.) Questa posizione si distingue da quella più diffusa nella sociologia contemporanea, dove, invece, l'utopia viene generalmente considerata come oggetto di studio: ci si occupa unicamente di spiegare come nascono le utopie, quali sono le loro condizioni sociali, culturali e istituzionali, e quale ruolo svolgono nei processi di azione collettiva e nei movimenti politici e sociali. Tuttavia, proprio la marginalità del pensiero di Wells permette di rileggerla oggi come parte di un vero e proprio possibile canone alternativo, ovvero come un'idea di sociologia che avrebbe potuto svilupparsi, ma che non è stata effettivamente seguita. (Barbera in Di Berardo et al. 2021) La proposta di Wells suggerisce un rovesciamento di questo rapporto: la

sociologia non deve limitarsi a spiegare l'utopia, ma deve diventare essa stessa una pratica utopica, (ibid.) e questo implica attribuire alla disciplina non solo una funzione analitica e descrittiva, ma anche una critica e progettuale. In altre parole, la sociologia non si dovrebbe occupare soltanto di interpretare il presente, ma anche di immaginare e costruire possibili futuri alternativi, riassumendo un carattere normativo.

In maniera più importante, secondo Barbera, il rapporto con l'utopia deve essere interpretato come una forma di “educazione del desiderio”. (ibid.) L'utopia, in modo simile alla letteratura, crea uno spazio in cui le soggettività non vengono coinvolte solo a livello cognitivo, ma anche emotivo e immaginativo, e attraverso la rappresentazione di mondi alternativi, sono portate a interrogarsi non soltanto su come sarebbe vivere in modo diverso, ma anche su come sarebbe desiderare in modo diverso. (ibid.) La funzione educativa emerge dal fatto che, come sottolinea Abensour (1999), l'immaginazione utopica consente di imparare a desiderare diversamente, con la conseguente messa in discussione dei bisogni e delle aspirazioni che diamo per scontati, oltre che ad un'apertura delle possibilità di pensare a forme di cambiamento sociale. Per questo motivo, più che studiare il futuro in senso generale, si può sostenere che la sociologia debba occuparsi della “capacità di futuro”, cioè della capacità, individuale e collettiva, di immaginare, articolare e rendere praticabili scenari alternativi. (Barbera in Di Berardo et al. 2021.) Parlare di capacità di futuro, in ogni caso, implica riconoscere che non esiste un unico futuro, ma una pluralità di futuri possibili, e che questa diversità influisce sulle possibilità di immaginare e realizzare determinati scenari. (ibid.) Non a caso, infatti, richiamando il concetto di “capacità di aspirare” sviluppato da Appadurai (2013) in un'ottica legata all'organizzazione sociale, viene riposta al centro proprio la dimensione collettiva di questa capacità: non si tratta solo delle aspirazioni individuali, ma di comprendere come si sviluppi una capacità condivisa di immaginare il futuro. Barbera sostiene che questa non solo dipende da specifiche condizioni sociali ma, in particolare, si sviluppa quando i processi decisionali e le forme di interazione permettono di valorizzare la diversità, il dubbio e l'incertezza. (Barbera in Di Berardo et al. 2021) L'alterità introduce elementi di dissonanza e di confronto tra prospettive diverse che rendono possibile l'emergere di alternative e senza questo confronto il futuro tenderebbe ad essere una semplice riproduzione del presente. (ibid.) Valorizzare i futuri possibili significa, quindi, riconoscere la voce di soggettività marginali, spesso escluse dai processi decisionali ma che rappresentano un contributo fondamentale per un cambiamento sociale, poiché portano con sé visioni del mondo e sistemi di valori differenti. (ibid.) Significa, infatti, ampliare l'orizzonte delle possibilità e rendere visibili alternative che altrimenti resterebbero escluse. (ibid.) In questo

senso, si può perciò affermare che senza alterità non esisterebbe una vera capacità collettiva di futuro: una sociologia contenente tale capacità mette in evidenza l'importanza di creare condizioni sociali che favoriscano l'inclusione, il confronto e l'immaginazione collettiva. (ibid.) Assumerebbe un ruolo trasformativo, capace di mettere in discussione il presente e di aprire nuove possibilità per il futuro tramite costruzioni utopiche. Che cosa intendiamo, però, per costruzione utopica? E che significato le attribuiamo?

In ambito sociologico, il concetto di utopia è stato progressivamente riconsiderato, superando l'idea tradizionale che la riduce solamente ad un progetto irrealistico o ad una semplice fantasia astratta (Pellegrino 2019). L'utopia, in questa direzione, non coincide con l'immagine del migliore dei mondi possibili, né con la formulazione di soluzioni o progettualità definitive, ma si configura come uno spazio di riflessione che facilita l'immaginazione di futuri possibili (Mandich 2023). In questa accezione, essa implica e valorizza una dimensione di riflessività e di consapevolezza della natura temporale e situata del pensiero utopico, oltre che mantenere un legame costante con le pratiche sociali. (ibid.) In modo analogo, Urry (2016) sottolinea come l'utopia svolga una funzione fondamentale nel rendere visibile la possibilità del cambiamento: il suo significato non consiste tanto nel descrivere un futuro perfetto, quanto nel mostrare che le cose potrebbero essere diverse e nel suggerire quali condizioni sarebbero necessarie per avvicinarsi a tali alternative. L'utopia, quindi, non è una fuga dalla realtà, ma uno strumento che permette di interrogarla criticamente. (Mandich 2023) Tuttavia, questa funzione immaginativa non si sviluppa in uno spazio neutro poiché, come evidenzia Ilardi (2018), l'industria culturale ha da tempo compreso il potere dei desideri e delle paure, coscienti o latenti che siano, nel guidare i comportamenti sociali, in particolare quelli legati al consumo. In questo senso, anche le forme contemporanee e pubbliche di immaginazione del futuro sono spesso influenzate da logiche economiche e culturali che orientano i desideri individuali e collettivi. (Mandich 2023) Per questo, rendendo esplicita la strumentalizzazione delle immagini di futuro a scopo di mercato, diventa chiaro che l'utopia si colloca in un campo di tensione tra immaginazione critica e produzione culturale, tra emancipazione e consumo, a cui bisogna prestare attenzione. (ibid.)

Da un punto di vista sociologico, però, l'utopia deve essere definita come una forma di narrazione che produce una discontinuità simbolica rispetto al presente. (Pellegrino 2019) Essa si nutre delle contraddizioni e delle difficoltà della realtà esistente, mettendone in evidenza i limiti attraverso la costruzione di un mondo alternativo. (ibid.) In questo senso, l'utopia è profondamente radicata nel presente, mostrandone le problematiche a debita

distanza, e proprio perché fa intravedere che le cose potrebbero andare diversamente, rivela il carattere sociale e non naturale della realtà. (ibid.) Essa opera attraverso un processo di selezione e di trasformazione delle dimensioni di dominio maggiormente dolorose: in primis, individua i “vizi dell’ordine sociale vigente”, (p.152) e poi li rielabora, proiettandoli in uno spazio-tempo “altro” e situandosi diversamente rispetto alle storture del presente. (ibid.) Questo processo, però, non è arbitrario ma, anzi, affonda le sue radici nella vita quotidiana. Secondo Bloch (1994), d’altronde, si può affermare che le utopie nascono dai desideri e dalle aspirazioni che emergono dall’esperienza concreta e quotidiana degli individui, e che non sono, quindi, costruzioni completamente astratte, ma si sviluppano a partire da elementi già presenti nella realtà, anche se in forma latente, portando già dentro di sé possibili alternative al presente. Ne *Il principio di speranza* (1994), Bloch infatti afferma che:

“L’utopia concreta sta all’orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte. L’utopia non è fuga nell’irreale, anzi, è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive insite nel reale e lotta per la loro realizzazione”

(Bloch 1994, p.273)

L’autore, infatti, distingue le utopie astratte da quelle concrete: le prime valorizzandole nella loro funzione di critica che carbuca un’immaginazione politica potenzialmente trasformativa, mentre le utopie concrete, quando riconosciute come storicamente situate, si relazionano direttamente con le urgenze di una collettività, in atto o in potenza che sia. (Bloch 1994) Muñoz (2009), analizzando il volume di Bloch nell’introduzione di *Crusing Utopias*, scrive che “le utopie concrete sono il reame di una speranza fondata” (*concrete utopias are the realm of an educated hope*, p.3), perché la metodologia della speranza naviga nella regione dell’indeterminatezza futura, che si lega inevitabilmente al processo critico della potenzialità. L’autore sostiene, infatti, che la speranza, così come la paura, sia una struttura affettiva anticipatoria, (ibid.) che porta alla luce potenzialità nascoste del presente e orienta l’azione verso la loro realizzazione. Questa affettività del *not-yet-conscious* (non-ancora-consapevole) è di per sé un sentimento utopico che sottolinea come la potenzialità possa essere intesa come una modalità di non-essere latente, ovvero presente ma allo stesso tempo non esistente. (Agamben 1999 citato in Muñoz 2009) Per Bloch (1994), inoltre, è da accettare che tali sentimenti utopici possano essere disattesi con più o meno regolarità e che non per questo debbano essere considerati meno indispensabili nell’ottica di immaginare una trasformazione;

anzi, tali disattese devono avvenire per poter resistere a certi impasse e per rianimare il lato affettivo colpito da un pessimismo politico debilitante che dilaga. (Muñoz 2009)

Nel corso della storia, le forme utopiche hanno però assunto configurazioni diverse. Una distinzione utile è quella tra utopie di fuga e utopie di ricostruzione, per cui le prime immaginano luoghi separati dal mondo reale e paralleli ad esso, spazi alternativi in cui rifugiarsi, mentre le seconde, invece, si concentrano sulla trasformazione delle condizioni propriamente materiali della realtà sociale (Pellegrino 2019). Non sono due tipologie necessariamente incompatibili, ma riflettono chiaramente modi diversi di rapportarsi al tempo presente. Tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, le utopie europee si sono orientate maggiormente verso forme di fuga, probabilmente come reazione ad un contesto culturale percepito come eccessivamente regolato e privo di reali possibilità di cambiamento. (ibid.) Con le trasformazioni legate all'industrializzazione, emergono poi nuove forme di utopia più direttamente collegate alla realtà sociale ed economica. Durante l'Ottocento, non a caso, prevalgono utopie che cercano di rispondere alle condizioni della società industriale, proponendo modelli alternativi e sostenibili di organizzazione del lavoro e della produzione, spesso basati su principi di cooperazione, nazionalizzazione o pianificazione (ibid.). Sono esattamente i modelli di azione normativa che la disciplina sociologica ha poi smesso di mettere in atto. Mumford (1922), ne *La storia dell'utopia*, chiama invece "utopie di parte" quelle immagini di futuro legate a specifici gruppi sociali e ai loro interessi. Queste, da un lato, contribuiscono ad alimentare movimenti politici e progetti di trasformazione sociale, ma allo stesso tempo fissano rigidamente l'utopia come punto di arrivo storico, rischiando di perdere la dimensione immaginativa originaria. (ibid.) Pellegrino (2019) osserva che, in questo modo, l'utopia viene concepita come un obiettivo concreto e definitivo, assumendo forme politiche rigide e talvolta autoritarie, "perdendo quasi tutta la ricchezza narrativa della sua "inarrivabilità"" (p.155). È un'accezione di utopia che esclude la possibilità, che invece deve essere suo motore, e che la trasforma in un "progetto di perfezionamento sociale" caratterizzato da posture politiche, ordinamenti inflessibili e forme di governo assoluto. (ibid.) Le esperienze del Novecento hanno infatti mostrato come alcune interpretazioni dell'utopia possano sfociare in esiti ampiamente problematici, contribuendo al discredito del termine stesso. (ibid.)

Seguendo la definizione di utopia concreta di Bloch, invece, non si definisce in modo preciso un punto di arrivo, ma si configura una forma di coscienza anticipante, capace di individuare possibilità latenti nel presente ancora non pienamente sviluppate. (Pellegrino 2019) Per Bloch (1994), l'esperienza quotidiana è infatti attraversata da elementi latenti, da aspirazioni e

desideri che non trovano ancora una piena espressione, da cui emerge proprio l'utopia, rendendo visibili alternative che altrimenti resterebbero invisibili. Mannheim (1929), però, analizzando il rapporto tra utopia, ideologia e struttura sociale, mette in luce come le rappresentazioni del futuro variano in base alla posizione sociale dei gruppi che le producono: ciò che viene considerato possibile o impossibile, realistico o utopico, dipende infatti dai rapporti di potere esistenti. Per questo motivo, l'utopia non è semplicemente ciò che è irrealizzabile, ma ciò che entra in tensione con l'ordine sociale vigente e tende a superarlo: per Mannheim (1929), non è tanto la distanza dal presente quanto la dinamica dialettica fra le classi o gruppi sociali a distinguere le varie tipologie di futuri auspicati. Le ideologie, invece, dall'altro lato, vengono definite dall'autore come idee trascendenti che intrinsecamente non riescono ad attuare i progetti ad esse impliciti e che, per questo, contribuiscono a mantenere l'ordine esistente. (Pellegrino 2019). In determinate condizioni, anche le ideologie possono trasformarsi in utopie, specialmente quando il gruppo sociale cerca di tradurre le proprie aspirazioni in azione concreta. (ibid.) Qui nasce la lotta specifica delle utopie, ovvero la relativizzazione delle convinzioni antagoniste vigenti: non bisogna convincere della falsità delle credenze altrui ma dimostrarne il carattere socialmente e storicamente determinato. (ibid.)

In ultimo, Jameson (1990) torna sulla funzione dell'utopia della messa in discussione dell'esistente, piuttosto che mostrare nel dettaglio società future. In questo senso, l'utopia ha una funzione prevalentemente critica e negativa: serve a creare uno straniamento che rende visibili i limiti del presente. Per questo l'autore insiste sulla continua necessità di utopia ai giorni d'oggi, per ridimensionare la concezione di umanità come divenire piuttosto che come essere, riacquistando un senso di direzione. (ibid.) Allo stesso tempo, l'utopia svolge una funzione importante dal punto di vista culturale ed emotivo. Per Pellegrino (2019):

“La produzione di utopia come luogo/tempo desiderabile ha la funzione di stimolare quella competenza culturale ed emotiva che ci permette di indicare ciò che ci allontana da una vita armoniosa, e di indicare l'ingiustizia umana come storia transitoria e da superare.”

(Pellegrino 2019, p.160)

L'utopia, in questo senso, ha una duplice natura: da un lato è poetica, “esteticamente rassicurante” (p.161) perché si esprime attraverso forme narrative e simboliche; dall'altro è politica, perché mette in discussione l'ordine esistente e apre la possibilità di trasformarlo. (ibid.) In più, contiene già dentro di sé uno specifico grado di azione che prende solidità dalla

narrazione dell'utopia, intesa come legittimazione del desiderio, qualsiasi sia il suo rapporto successivo con l'azione. (ibid.) Per questo, la sua relazione con il reale rimane ambivalente: non si deve ridurre a progetto, eppure un collegamento indiretto e poco definibile con l'azione esiste. Nutrendosi dei desideri di fuga o di ricostruzione, per Pellegrino (2019), l'utopia è una “costante riumanizzazione della storia”. (p.161)

2.2) Distopie, retrotopie ed emergenti sociali

Muñoz (2009), in *Cruising Utopias*, scrive che diventa difficile parlare di speranza e utopia critica in un momento storico in cui il dibattito culturale è dominato da un anti-utopismo dilagante che sostituisce un reale intervento critico e radicale. Non a caso, nel corso degli ultimi decenni, il modo in cui le società immaginano il futuro è profondamente cambiato: oggi sembra prevalere una prospettiva caratterizzata dalla diffusione di narrazioni distopiche e da un crescente ripiegamento nostalgico nel passato (Mandich 2023). Mandich (2023) sostiene che l'idea distopica catastrofista sia legata alla condizione antropocenica, ovvero alla centralità e alla potenza ormai geofisica acquisita dalla specie umana attraverso attività economiche e socio-tecniche. Le distopie rappresentano oggi una delle forme dominanti dell'immaginazione del futuro, (ibid.) basta pensare infatti ai continui riferimenti distopici nel discorso politico pubblico o la rappresentazione di mondi distopici nella letteratura, nella cinematografia e nel settore videoludico. Queste si fondano sull'idea che, se i processi attualmente in atto non verranno controllati, il futuro si muoverà in maniera quasi inevitabile ed inesorabile lungo un percorso di involuzione della società: (ibid.) in questo senso, il cambiamento è già in corso, ma assume una direzione negativa attraverso, fra le tante ragioni, un aumento delle disuguaglianze, la devastazione ambientale e un controllo tecnologico sempre più pervasivo sulla vita della cittadinanza. (ibid.) Ma, come sottolineano Claisse e Delvenne (2015), le distopie hanno in qualche modo sostituito le utopie anche nel motivare l'agire individuale e collettivo, per cui non è più la speranza di un mondo migliore a mobilitare le persone, ma piuttosto la paura che il presente, con le sue problematiche e i suoi disastri, si riproduca e si intensifichi fino a generare scenari catastrofici. Non è puramente paralizzante, secondo Mandich (2022), perché essa presuppone implicitamente che la comunità politica sia ancora in grado di intervenire e modificare il corso degli eventi. Il messaggio implicito delle distopie non è semplicemente “il futuro sarà peggiore”, ma piuttosto “il futuro sarà peggiore se adesso non si fa nulla”. (ibid.) In questo modo, attiva un senso di possibilità, perché rende evidente che esistono alternative, anche se non ancora

chiaramente definite. La paura diventa quindi una risorsa mobilitante: genera indignazione, senso di urgenza e, in alcuni casi, impegno politico e sociale: non è un caso che movimenti come Occupy Wall Street, Fridays for Future e Ultima Generazione siano stati alimentati proprio dalla percezione e dall'indignazione che il futuro sia seriamente compromesso se non si interviene in modo deciso nel presente. (ibid.)

Accanto alla diffusione delle distopie, si osserva anche un altro fenomeno significativo, che Bauman (2017) definisce in termini di retrotopia. Con questo concetto si intende una particolare forma di immaginazione sociale che, invece di proiettarsi verso il futuro, si rivolge al passato, collocando in quella dimensione temporale l'idea di una società migliore. (Mandich 2022) La retrotopia nasce, infatti, proprio da quel sentimento diffuso di insicurezza e di paura nei confronti del futuro, percepito come imprevedibile, instabile e potenzialmente minaccioso. (ibid.) Nel paragone fra le due temporalità, il passato viene reinterpretato come uno spazio di ordine, sicurezza e coerenza, verso cui si desidera ritornare. (ibid.) Bauman (2017) individua diverse forme di retrotopia: tra queste vi è, ad esempio, il ritorno a modelli politici fondati su una maggiore centralità dello Stato e della sicurezza, che richiama in parte il pensiero di Hobbes, soprattutto in un contesto di crescente individualizzazione, violenza e frammentazione sociale (Mandich 2022). Altre forme prevedono, invece, il ritorno a forme di appartenenza più ristrette, come le comunità etniche o culturali, che promettono un senso di identità e di protezione in un mondo percepito come caotico, o come una dimensione più intima e simbolica, che riguarda la ricerca di familiarità e rassicurazione, inteso come bisogno di stabilità emotiva. (ibid.) Tutte queste forme di retrotopia, sottolinea Bauman (2017), sgorgano dalla stessa fonte, ovvero dal terrore del futuro incorporato nell'incertezza del presente. Se il futuro appare come un percorso di degenerazione e perdita, il passato viene invece reinterpretato come "un itinerario di purificazione dei danni" (Mandich 2023, p.105), come se fosse possibile tornare indietro per rimediare agli errori compiuti.

In questo scenario dominato da distopie e retrotopie, si inserisce una terza prospettiva, che può essere definita in termini di "possibilità" (Pellegrino 2019). A differenza dell'utopia, che immagina una rottura netta con il presente, e della distopia, che enfatizza la continuità negativa tra presente e futuro, il possibile si colloca all'interno del presente stesso, cercando di individuarne le potenzialità latenti. (ibid.) Come Pellegrino (2019) tiene a sottolineare, "il possibile è cosa ben diversa dall'utopia" (p.162), poiché non rappresenta una costruzione immaginaria completamente sganciata dalla realtà, bensì un insieme di caratteristiche potenziali del presente. In questo senso, uno studio sociologico del possibile implica necessariamente uno spostamento dello sguardo verso ciò che è meno evidente, verso quelle

condizioni materiali e immateriali, latenti nell'oggi, che possono dar luogo a evoluzioni inattese. (ibid.) Si tratta, in altre parole, di individuare gli *emergenti sociali*, cioè quei fenomeni ancora marginali o in fase embrionale che potrebbero acquisire maggiore rilevanza nel futuro ma che il discorso egemone marginalizza o trascura, tendendo a naturalizzare un certo tipo di narrazione futura come inevitabile. (ibid.) Pellegrino (2019) mette in risalto la funzione critica del possibile anche in rapporto alla logica del probabile, che non a caso viene spesso messa in discussione per la visione troppo determinista ad essa attribuita. Nelle sue parole:

“Quando evochiamo un possibile, lo facciamo per contraddire un probabile. Quando pensiamo e diciamo ad alta voce “è possibile” quasi sempre lo facciamo all’interno di un percorso analitico che cerca di contrastare un probabile pre-potente, un futuro naturalizzato che ci viene dato per scontato. Il possibile, cioè, si fa percepibile alla mente quando si impegna in una contro-narrazione e in tal senso discende dalla capacità utopica.”

(Pellegrino 2019, p.164)

A tale discussione, si possono aggiungere due ulteriori contributi. Il primo, espresso da Tarde (1901) e derivante dal pensiero di Leibniz, riguarda l'alleanza - o riallineamento - fra elementi apparentemente distanti, da cui il possibile riesce ad emergere come contro-probabile. Con ciò, si intende la generazione di esiti inattesi in una certa realtà sociale derivante da una ricombinazione di elementi materiali ed immateriali, o di diverse serie causali, che non si ferma mai. (Pellegrino 2019) Il secondo, invece, emerge dal concetto di “cause non prossime” della logica probabilistica di Cournot (1843), che invita ad ampliare la considerazione di deduzioni causali oltre agli elementi più visibili e immediati, considerando possibilità più lontane nello spazio e nel tempo e serie causali che altrimenti verrebbero viste come maggiormente indipendenti. Il presente, qui inteso come incubatore delle concausalità (Tarde 1901), in primis, assume una dose di complessità che si allontana dalla logica lineare del probabile come primo livello di causalità, e in più acquista una dimensione processuale che si apre ad una molteplicità di futuri plurali. In maniera ancora più importante, la relazione che abbiamo con la possibilità non si esaurisce nella sua realizzazione perché è prima di tutto contenuta nel reame dell'immaginazione piuttosto che in quello della conoscenza. (Pellegrino 2019) Il possibile, infatti, include in sé anche l'inespresso, non in atto ma in potenza, ed essendo in relazione con la sfera immaginativa avrà sempre “un esubero, un eccesso” o “una dote di “impotenza certa” che è il motore della possibilità”. (ibid. p.168) È ciò che Pellegrino

(2019) describe come “potenziale ontologico”: quella caratteristica del reale ancora inespressa che libera il futuro restando impotente piuttosto che realizzandosi, perché nell’eccedenza alimenta l’immaginazione e rende costantemente possibile pensare ad alternative al reale.

Emerge, quindi, il valore del non dare automaticamente maggiore importanza a ciò che è, tralasciando ciò che potrebbe essere. La mente utopica tende a creare una discontinuità simbolica con il presente, rimanendo una pratica necessaria per coltivare la consapevolezza che il presente non è l’unico orizzonte su cui si può agire. (Pellegrino 2019) La mente possibilista, invece, trasla il nostro sguardo sui diversi co-presenti non ancora pienamente valorizzati, esplorandoli in profondità nell’ottica di immaginare futuri plurali nascosti, in cui l’azione individuale e collettiva può ancora fare la differenza. (ibid.) È in questa direzione che inserisco la proposta di Levitas (2015) di intendere l’utopia come un metodo, applicandola in un’analisi critica e distante della realtà, da abbinare ad un processo, da percorrere a marcia indietro, di transizione al tempo presente che ci permette di avere uno sguardo più aperto ed incline a nuovi possibili.

2.3) L’utopia come metodo

Come si può riuscire, quindi, ad adottare un metodo utopico da applicare ad una determinata realtà sociale? Parlare di realismo utopico, secondo Mandich (2023), sembrerebbe antitetico: da una parte, il realismo rimanda chiaramente all’ancoraggio alle possibilità insite alla realtà sociale stessa, dall’altra, invece, l’utopia per sua natura guarda oltre all’esistente. Tuttavia, il rapporto fra i due si configura come una tensione più equilibrata e meno contrastante di quanto si possa supporre, poiché il realismo adotta una funzione di contenimento dell’esuberanza dell’immaginazione utopica e l’utopico, a sua volta, contrasta e ridirezione l’infecundità del reale. (ibid.) In questa prospettiva, Giddens (1990) riporta l’attenzione all’attuabile, stringendo il campo d’azione alle *small pictures*, ovvero visioni più limitate ma in cui le persone riacquisiscono la possibilità di influenza diretta e di cambiamento. L’autore introduce l’idea di un realismo utopico utilizzabile, basato proprio sulla prefigurazione di futuri alternativi che, pur emergendo su scala ridotta, possono diffondersi a livello micro e nella dimensione del quotidiano, e così contribuire alla loro stessa realizzazione. (ibid.) È proprio in questo spazio intermedio, fra immaginazione e pratica, che si colloca il terreno privilegiato del cambiamento sociale.

Wright (2010) sviluppa ulteriormente questa prospettiva con il progetto delle *Real Utopias*. Come dichiarato dall'autore:

"The objective is to formulate visions for radical alternatives embodying the emancipatory values of democracy, equality, and solidarity that also specify realistic steps for solving existing problems."

(trad. "L'obiettivo è di formulare visioni di alternative radicali che incorporino i valori emancipatori di democrazia, uguaglianza e solidarietà, così da specificare passi realistici per la risoluzione di problemi esistenti.")

(Wright, realutopiasproject.com)

Wright (2010) punta proprio al potenziale sovversivo dei modi alternativi di vivere rispetto alle strutture di potere esistenti, mettendo in risalto proprio le forme sociali concrete in cui valori, pratiche ed istituzioni si discostano da quelle dominanti, nell'ottica di una strategia anticapitalista. L'impegno delle scienze sociali, per l'autore, sta infatti nel concentrarsi sul terreno dei processi di cambiamento caratterizzati da elaborazione e sperimentazione critica rispetto, in primis, al funzionamento del capitalismo contemporaneo (Pellegrino 2019). La conoscenza sociologica, comprendente lo studio e il dibattito di queste realtà, deve divenire quindi strumento di legittimazione della possibilità, piuttosto che di mera descrizione. (ibid.) Per Wright (2010), un'utopia reale si fonda sulla tensione fra sogno e pratica: il reale non può semplicemente coincidere con ciò che esiste ma deve includere ciò che può essere reso possibile attraverso l'azione e la potenzialità umana. L'accessibilità e il quotidiano diventano l'orizzonte del possibile, l'utopia ne rappresenta l'ampliamento (Mandich 2023) e diventa sempre più rilevante l'individuazione di pratiche replicabili e percorsi percorribili. L'indagine sociale empirica diventa, quindi, uno strumento politico: nell'analisi degli emergenti sociali, curando di farne risaltare la desiderabilità, la vitalità e la realizzabilità, li rendono alternative visibili e legittime al sistema dominante. (Wright 2010) Ci si deve assicurare prima che abbiano resistito a vulnerabilità e si siano fortificate, e successivamente incoraggiare, attraverso l'azione collettiva, le persone a parteciparvi. (ibid.) L'obiettivo è contrastare quel pensiero conservatore che poggia il proprio consenso sull'insostenibilità e sull'irrealizzabilità dei cambiamenti evocati piuttosto che su una critica al pensiero anticapitalista di per sé, rendendo ancora più necessario il lavoro di legittimazione che può essere portato avanti dalla ricerca sociale. (Pellegrino 2019)

Cooper (2014), invece, propone una prospettiva parzialmente diversa attraverso il concetto di utopie quotidiane (*everyday utopias*), insistendo sul potere radicale e destabilizzante

dell'utopia. Mentre il realismo utopico addomestica l'immaginazione utopica e ne mina le potenzialità trasformative radicali, le pratiche quotidiane messe in costante rapporto con l'immaginazione utopica possono fortemente scardinare la realtà sociale (Mandich 2023). Tale forza la acquisiscono proprio dall'emersione di frammenti di realtà che non rientrano nei paradigmi del senso comune ma che anzi si propongono come “forme innovative e socialmente temerarie che velano norme e ideologie prevalenti e ne prefigurano altre.” (ibid. p.108) *Everyday Utopias* (Cooper 2014) è un lavoro che, infatti, mette a tema il rapporto fra concretizzazione ed immaginazione, fra l'ordinario e lo straordinario, (Mandich 2023) in cui non è più la replicabilità ad essere al centro dell'attenzione come nei lavori di Wright, ma l'individuazione dei campi sociali in cui l'ordinario diventa straordinario, aprendo brecce nel tessuto della realtà sociale. Odogwu (2014) aggiunge ulteriormente che l'accezione ‘quotidiano’ connota che, oltre allo specifico impegno progettuale utopico, ci si occupi ancora della manutenzione delle vite e delle funzioni coinvolte nelle istituzioni sociali di più ampia scala. In questa prospettiva, la distinzione tra livello micro e macro perde rigidità: il cambiamento non procede necessariamente per accumulazione lineare, ma può emergere in modo discontinuo. A questa visione di quotidiano, e della sua relazione con una cornice più estesa, come fonte di cambiamento sociale, vi è un'importante porzione di letteratura che mette in evidenza in realtà lo schiacciamento del quotidiano da parte della temporalità presente. (Mandich 2022) L'impedimento non arriva, quindi, solo da una chiusura del futuro, incapace di aprirsi al nuovo ad un livello macro, ma anche dal presente che diviene troppo spesso un rifugio entro cui sviluppare, a livello micro, l'esperienza quotidiana. (ibid.) Berlant (2011) collega, infatti, l'assenza di possibilità di trasformazione storica all'esperienza affettiva che ci unisce al presente e al suo senso di ripetizione. Anche in un'atmosfera affettiva marcatamente positiva e orientata al futuro come quella dell'ottimismo, Mandich (2022) afferma che “il piacere che si lega all'ottimismo è di indurre convenzionalità, quell'ambito in cui i desideri trovano forma nelle prevedibili comodità di un ideale condiviso di vita buona”. (p.19) La “convenzionalità”, introdotta da Berlant (2011), rappresenta proprio l'attaccamento al senso comune: un insieme di aspettative e desideri che trovano soddisfazione nelle forme prevedibili della vita quotidiana. L'ottimismo si ritrova catturato nel presente, diventato l'orizzonte temporale prevalente, annullando la sua disposizione positiva verso il futuro, per necessità di rendere il presente sostenibile. (ibid.)

È in questa cornice che si colloca il fondamentale contributo di Levitas (2015) per ripensare all'utopia in quanto metodo. L'utopia viene qui vista, innanzitutto, in quanto orientamento collocato nel presente ma indirizzato dalla speranza, dal desiderio e dalla credenza nella

possibilità di mondi alternativi, come derivazione delle opere di Wright. (Mandich 2022) Al centro viene, però, messa la prospettiva temporale: l'utopia è da intendere come processo, come tensione verso ad un possibile cambiamento futuro, e centrali a questo processo sono le pratiche prefigurative, ovvero tutte quelle pratiche quotidiane (e qui il rimando a Cooper (2014)) che sono portatrici di innovazione. (ibid.) L'utopia, per Levitas (2015), non deve essere intesa come un progetto rigido o come un modello definitivo di società, ma come strumento analitico capace di stimolare l'immaginazione e la riflessività, e in questo senso rimane sempre provvisoria, aperta alla critica e al cambiamento. Ti deve incoraggiare a pensare in maniera differente, sistematica e concreta a possibilità future, ma non deve finire mai per essere una progettualità rigida quanto piuttosto un'ipotesi continua. (ibid.) Levitas (2017) rimarca proprio il fatto che è il processo speculativo, di messa in discussione continua, che rende l'utopia un metodo. E, in un certo senso, la speculazione utopica riguarda più il presente di quanto riguardi il futuro, essendo che fa emergere questioni concernenti l'oggi proiettandole in un futuro alternativo in cui sono sciolte. (ibid.) Il modello metodologico sviluppato da Levitas (2015) è quello della *Imaginary Reconstitution of Society* (Ricostituzione Immaginaria della Società), che prende vita in tre forme. La prima, chiamata modalità architettonica, è il processo di immaginazione e descrizione di una società alternativa, da cui inevitabilmente nascono responsi critici, come parte necessaria del processo. (Levitas 2017) La modalità archeologica, invece, tenta di esporre pubblicamente i modelli utopici che non vengono esplicitati da chi li propone. (ibid.) Intese come parte di un immaginario sociale più ampio, sono tutte quelle utopie (o distopie) non riconosciute come tali che navigano sotto copertura nelle narrazioni dominanti. (ibid.) La modalità archeologica riconosce l'importanza dell'esposizione e della messa in discussione critica di esse. (ibid.) L'ultima modalità, trasversale alle prime due, è chiamata ontologica e comprende il riconoscimento delle idee, dei valori e dei principi, impliciti o meno, presenti in tutte le utopie. (ibid.) Una componente fondamentale di questa metodologia è l'accettazione del fallimento come caratteristica necessaria e conseguente ad una costruzione utopica, vista la naturale processuale e non progettuale del metodo. (ibid.)

Le utopie tradizionali, criticate da Levitas (2015), sono troppo spesso sogni collettivi “di parte” troppo ambiziosi e rigidi che finiscono per essere irrealistici. Le utopie quotidiane portate avanti da Cooper, invece, ridimensionano l'anticipazione di un futuro desiderato a partire da pratiche prefigurative che permettono di vedere nel presente un'apertura utopica. (Mandich 2022) Coleman (2017) e Berlant (2011) aggiungono enfasi nel forte attaccamento affettivo al quotidiano di tali pratiche che può rendere difficile, sebbene non impossibile,

l'emersione utopica dalla vita di tutti i giorni. Ma seguendo l'approccio di Levitas dell'utopia come metodo, possiamo interrogarci sul clima affettivo di una critica utopica che possa creare, invece, un'atmosfera favorevole all'esercizio di pratiche quotidiane e di politiche prefigurative. (Mandich 2022) Sarebbe a dire che l'utopia come metodo può favorire l'emergere di un sentimento collettivo che crei le fondamenta per percepire più fortemente il possibile. Non a caso, una maggiore possibilità di realizzazione di trasformazione lenta e progressiva del quotidiano, suggerisce Mandich (2022), deriva anche dalla portata di speranza che attribuiamo al cambiamento. Giddens (1990) insiste su come sia importante, specialmente in questo periodo storico, sentire che oltre all'agire quotidiano e ai nostri *small futures* ci siano anche orizzonti spazio-temporali più ampi, anche detti *big futures*. Nelle parole di Mandich (2022):

“L'uscita dalla pandemia e il clima collettivo che si è creato, mi hanno fatto pensare che oltre alle tante utopie quotidiane che senza dubbio sono importanti per il cambiamento della società, se l'essenza dell'Utopia è il desiderio di essere altrimenti, il futuro è l'utopia, il desiderio di vedere il futuro come un terreno praticabile. Non verso un'unica direzione considerata ideale, ma verso una serie diversificata di possibilità”

(Mandich 2022, p.23)

Per Levitas (2017), d'altronde, visioni provvisorie di un futuro migliore sono da negoziare collettivamente, dibattendo su questioni di azione ed organizzazione politica, con l'obiettivo di immaginarsi forme alternative di vita che siano più ecologicamente e socialmente sostenibili, oltre che possibili nuove forme relazionali. L'utopia getta una base per la proiezione del futuro desiderato su tracce che però iniziano ad emergere e che esistono in maniera embrionale o latente. (ibid.) Gli esperimenti utopici, in questo senso, diventano terreno di prova per vivere idee alternative di futuro secondo una nuova etica, fornendo gli spazi da attraversare per chi vuole già vivere in una maniera diversa, in un equilibrio fra isolamento da e trasformazione di varie dimensioni della realtà sociale. (ibid.) Ed è per questo che Levitas (2017) rimarca che il problema del futuro non è tanto etico, quanto più politico: abbiamo bisogno di immaginare sostenibilità e re-immaginarci collettivamente cosa significa prosperare e fiorire per permetterci di visualizzare una società in cui ciò può diventare possibile. L'immaginazione di un miglior futuro non deve essere, appunto, un piano da seguire rigidamente ma un faro di speranza e possibilità che ci chiami a mettere in discussione e a prenderci responsabilità del presente, su cui dobbiamo necessariamente agire.

(ibid.) Così facendo, le possibilità reali ed auspiccate per il futuro prenderanno, con il passare del tempo, una forma diversa.

2.4) La pratica immaginativa

A questo punto, il discorso sul possibile e quello sull'utopico possono essere riletti non tanto come due forme radicalmente diverse di speculazione sul futuro, quanto piuttosto come esiti differenti di relazioni sociali, con particolare attenzione alla ricezione. (Pellegrino 2019) In altre parole, molto spesso finisce per capitare che definire qualcosa "possibile" piuttosto che "utopico" non dipenda esclusivamente dall'aspetto contenutistico quanto più dalla posizione occupata da chi parla e da chi ascolta all'interno del campo sociale. (ibid.) Una stessa visione del futuro può essere considerata realistica e praticabile se enunciata da una posizione egemonica, oppure liquidata come utopica, nella sua accezione ingenua o irrealizzabile se proviene da soggettività marginali: la classificazione dei futuri è, dunque, profondamente intrecciata alle asimmetrie di potere. (ibid.) E, in questa cornice, assume particolare rilevanza il processo di infantilizzazione dei soggetti privi di potere, che consiste nella riduzione sistematica dei gruppi subalterni a una condizione di presunta inesperienza nei confronti della realtà, come se non fossero in grado di comprendere pienamente i vincoli del mondo sociale e, di conseguenza, di formulare proposte credibili sul futuro. L'infantilizzazione, infatti, opera come un dispositivo di potere altamente performativo, in quanto non si limita a descrivere una presunta incapacità, ma contribuisce attivamente a produrla, delegittimando preventivamente ogni tentativo di immaginazione alternativa proveniente dal basso. (ibid.) All'interno di questa dinamica, il possibile non può essere ridotto a un semplice atto di scelta individuale ma va piuttosto inteso come l'esito di un processo relazionale, in cui elementi già presenti nel reale si svincolano e si riorganizzano attraverso l'interazione tra soggetti e campo sociale. (ibid.) In tal senso, il possibile si manifesta come un risveglio, cioè come un processo di emersione di dimensioni latenti dell'esperienza che non erano immediatamente accessibili, e si collega alla riflessione secondo cui il possibile appartiene alla sfera del pensabile, (Berardi 2013) ma incontra ostacoli nella sua traduzione in realtà. Come suggerisce Berardi (2013), infatti, il potere tende a impedire che il possibile emerga pienamente, bloccandone la visibilità e limitandone la legittimità. Il mondo attuale si presenta spesso come una struttura necessitante, cioè come un insieme di condizioni percepite come inevitabili, all'interno delle quali diventa difficile immaginare alternative. (ibid.) Liberare il possibile significa allora

rompere questa apparente necessità, rendendo nuovamente pensabile ciò che è stato escluso o marginalizzato. (ibid.)

Il legame tra immaginazione e agire sociale diventa adesso centrale. Tornando al concetto di futuro presente (Adam 2005), inteso come il futuro che immaginiamo nel presente e a cui ci riferiamo parlando della posteriorità, l'attribuzione del suo statuto di realtà deriva proprio dal passaggio fra la pratica immaginativa alla sua traduzione nella realtà sociale. (Mandich 2023) Sarebbe a dire che lo statuto di realtà derivi dal potere delle *future realizing narratives* (narrazioni che realizzano il futuro), perché traducono il modo in cui guardiamo al futuro in moventi per l'azione, producendo a loro volta conseguenze concrete. (ibid.) Seguendo la teoria di Merton (1948) delle profezie che si auto-avverano, l'importante qui è enfatizzare che nonostante le rappresentazioni del futuro possano generare effetti inattesi e talvolta opposti rispetto alle intenzioni iniziali, restano a prescindere determinanti nel guidare l'azione. In questa prospettiva, il concetto di agentività (o *agency*), inteso da Mandich (2023) come capacità delle soggettività sociali di scegliere e produrre cambiamenti, viene profondamente ridefinito. Emirbayer e Mische (1998) propongono di concepire l'azione sociale come un processo radicato nel tempo e che connette la temporalità passata, nel suo aspetto informativo ed abituale, con quella futura, enfatizzandone l'orientamento e l'immaginazione, nelle contingenze del momento presente. È proprio l'enfasi sulla dimensione proiettiva dell'azione che mancava nelle definizioni precedenti e che viene invece ora vista come componente costitutiva dell'agire sociale. (ibid.) La proiettività viene infatti descritta da Emirbayer e Mische (1998) come un processo interattivo e culturale, o nelle loro parole come “*la generazione immaginativa di possibili traiettorie future di azione, per cui le strutture abitudinarie del pensiero e dell'azione possono essere riconfigurate creativamente in relazione a speranze, paure e desideri per il futuro.*” (p. 971) Mische (2009) enfatizza come sia proprio la dimensione immaginativa a permettere che nella tendenza al futuro non ci si limiti all'azione basata sul rigido meccanismo mezzo-fine tipico del progetto razionale, allargando la considerazione alla molteplicità di stimoli della realtà sociale.

Fra i quattro regimi di coinvolgimento (*regimes of engagement*, sviluppati da Thevenot 2006 e ripresi da Mandich 2023), il regime del progetto è, non a caso, quello che corrisponde alla forma più istituzionalizzata dell'agire moderno: limita la concettualizzazione del futuro come campo che può essere occupato, pianificato e colonizzato dall'*agency* umana. Il regime della familiarità, invece, intende il futuro non come oggetto di pianificazione esplicita, ma come una continuità immediata del presente: (Mandich 2023) seguendo Bourdieu (2001 citato in Mandich 2023), si può parlare di anticipazione pratica, ovvero di un senso del probabile che

deriva dall'esperienza che è stata incorporata con immediatezza nel campo sociale. Il futuro è sentito più che pensato: l'anticipazione si posa su un futuro che viene vissuto senza neanche saperlo per via di una distribuzione probabilistica di esperienze e di possibilità grazie alla quale si sviluppa un senso del probabile e del possibile inscritto nell'esperienza presente. (Mandich 2023) Questo si intreccia inevitabilmente con una temporalità affettiva che rende meno netta la distinzione tra presente e futuro perché riporta sempre la dimensione futura nel contemporaneo attraverso il sentire. (Coleman 2017) Un terzo regime è quello dell'esplorazione, basato sulla creatività, sull'immaginazione e sull'apertura all'imprevisto e alla sorpresa. (Mandich 2023) È un regime che permette di indagare una modalità di proiezione al futuro diversa, dove prevale una logica di sperimentazione continua (*"learning by doing"*) e di adattamento a contesti mutevoli, come nelle esperienze giovanili o nelle culture di Internet: (ibid.) qui il futuro non è predefinito, ma si costruisce nel corso dell'azione, emergendo progressivamente attraverso pratiche esplorative. La proiettività esplorativa di queste pratiche ha caratteristiche peculiari perché rientra in una tipologia di futuro non influenzata dal passato, che, anzi, deve essere lasciato indietro. (ibid.) Inoltre, nella sua natura processuale e non-lineare, rimanda ad un futuro in via di realizzazione piuttosto che alla dicotomia breve-lungo termine. (ibid.)

Il regime della giustificazione, infine, riguarda invece la dimensione pubblica e discorsiva del futuro. (ibid.) In questo ambito, le visioni del futuro devono essere argomentate, legittimate e rese condivisibili nell'ambito di partecipazione ad una discussione pubblica, dando rilevanza alle dinamiche di potere legate alla capacità di influenzare il discorso collettivo. (ibid.) Mische (2009) aggiunge che è la credibilità di tali futuri immaginati ed auspicati, infatti, a risultare molto più rilevante della fattualità degli stessi, poiché fornisce una prospettiva che influenza l'*agency* delle soggettività coinvolte. Appadurai (1996) fornisce, in questa direzione, un'utile definizione dell'immaginazione, intendendola come una pratica sociale, o meglio come *"un campo organizzato di pratiche sociali, una forma di lavoro, e una forma di negoziazione tra l'agency degli individui e campi di possibilità globalmente definiti."* (p.31) L'aggiunta importante di tale definizione sta proprio nel riconoscimento della necessità di produzione collettiva di futuro per far sì che emerga l'intero potenziale del suo effetto sulla realtà. (ibid.) Anche il concetto di capacità di aspirare, (Appadurai 2013) menzionato in precedenza, riporta alla capacità di partecipare alla produzione di discorsi sul futuro, rappresentando una risorsa cruciale soprattutto in condizioni di incertezza, poiché nella destabilizzazione dei percorsi di vita le soggettività sviluppano nuove narrazioni sul futuro in grado di orientare l'azione. Tuttavia questa capacità non è distribuita in maniera uniforme e i

discorsi sul futuro finiscono per non essere disegnati con un accesso equo, inclusivo o rappresentativo, lasciando trascurata o marginalizzata la trasformazione da desideri ad aspirazioni di molte soggettività. (Mandich 2023)

In questo senso, le narrazioni pubbliche dominanti sul futuro possono essere considerate come una tipologia di colonizzazione del campo discorsivo. (ibid.) Investigare questa dimensione ci porta a confrontarci con l'etica della possibilità, da mettere in contrapposizione con l'etica dominante della probabilità, secondo cui gli esiti hanno una precisa puntualità e definizione. (Appadurai 2013) Per Appadurai (2013), un'etica del possibile si rivelerebbe in:

“[...] quei modi di pensare, sentire e agire che ampliano gli orizzonti della speranza, che espandono il campo dell'immaginazione, che producono maggiore equità in quello che ho chiamato capacità di aspirare e che ampliano il campo della cittadinanza informata, creativa e critica.”

(Appadurai 2013, p. 295)

Il futuro, quindi, può essere inteso come un vero e proprio campo narrativo, in cui si intrecciano discorsi, emozioni, relazioni di potere e simboli culturali, e in cui raccontare il futuro significa, in una certa misura, produrlo. (Mandich 2023) La sociologia, però, si è occupata spesso di futuri personali, incoraggiata dalla produzione di discorsi pubblici e mediatici in un'era contemporanea di individualizzazione. (ibid.) Questo ha fatto sì che venisse esaltato un futuro personale e privato da costruire e di cui si è responsabili, ma se da una parte vi è l'incoraggiamento, dall'altra c'è un processo di colpevolizzazione qualora non si riuscisse a realizzare i propri piani. (ibid.) Tuttavia, questo campo narrativo della dimensione futura non è puramente cognitivo, bensì attraversato da dimensioni affettive che giocano un ruolo fondamentale nel modo in cui il futuro viene percepito e vissuto, con connotazione positive (speranza) o negative (paura). (ibid.) Massumi (2005 citato in Mandich 2023) sostiene che “ciò che non è ancora avvenuto” occupa sempre di più parte dello spazio mediatico, e che in questo modo il potere opera attraverso la paura rendendo minacce che non si realizzano non per questo meno false, proprio perché sostenute da un sentimento di allarme. Gli studi sull'affettività della temporalità di Coleman (2017) evidenziano il modo in cui questa complica o confonde la temporalità lineare e riconoscono l'esistenza di elementi più complessi che condizionano l'esperienza, riconducibili ai climi affettivi. (*affective atmospheres*) Cogliere queste risposte affettive condivise in un determinato gruppo o campo sociale è un compito della ricerca sociale empirica, di certo non libero da difficoltà concettuali o metodologiche. (Mandich 2023) Ma recuperare il senso della possibilità

significa allora non solo immaginare alternative, ma anche trasformare le condizioni sociali che ne impediscono l'emergere, (ibid.) aprendo spazi di partecipazione più equi nella costruzione dei futuri.

CAPITOLO TERZO

LABORATORIO QUEER SUL FUTURO

L'obiettivo di questo terzo capitolo è presentare la cornice metodologica e lo svolgimento operativo del laboratorio sul futuro, modalità di ricerca qualitativa volta a tradurre le riflessioni teoriche fin qui esposte in una pratica sociale concreta svoltasi con la partecipazione di persone queer. Come si è argomentato, il futuro non è una proiezione neutra ma una dimensione costruita socialmente attraverso pratiche e cornici culturali. Per questo, l'indagine sociologica di tale dimensione richiede un approccio di ricerca che superi il tradizionale pensiero oggettivante (Adam 2005) che tende a isolare i fatti sociali dalla loro continuità temporale, rendendo invisibile il divenire e l'immateriale latente. La scelta metodologica qui perseguita si fonda sulla consapevolezza che i metodi di ricerca sono performativi, (Law e Urry 2005) nel senso che non si limitano a descrivere la realtà, ma contribuiscono attivamente a metterla in atto, interferendo con gli schemi ordinari del mondo materiale e sociale. Il laboratorio si configura, infatti, come uno spazio di acculturazione al futuro, (Pellegrino in Di Berardo et al. 2021) intesa come la capacità collettiva di condividere visioni e desideri su ciò che la realtà sociale dovrebbe essere, con il fine di contrastare quel senso di presente esteso (Nowotny 1994) che spesso schiaccia la capacità di immaginare alternative. Approfondirò anche la mia personale posizione in quanto ricercatore, per cui non mi sono posto come osservatore distaccato, bensì come parte costituyente di una realtà futura specifica del gruppo formatosi, assumendomi la responsabilità degli effetti spesso imprevedibili dell'azione di indagine.

Il cuore metodologico del laboratorio deriva dallo strumento del Future Lab (Jungk e Müllert 1987) e risiede nell'integrazione di diverse pratiche metodologiche, suddivise in primis tra momenti di parola e momenti di creazione artistica. Gli stadi principali del laboratorio sono (i) la creazione di una realtà distopica, (ii) la creazione di una realtà utopica e (iii) la transizione dall'utopia ai giorni d'oggi, per sviluppare uno sguardo diverso nei confronti del presente. La scelta metodologia risponde alla necessità di indagare il futuro non solo come orizzonte razionale di pianificazione, ma come esperienza vissuta, intrisa delle atmosfere affettive (*affective atmospheres*) e stati d'animo collettivi (Mandich 2023) discussi in precedenza. Poiché il futuro si manifesta spesso in una dimensione di latenza e immanenza a noi impercettibile, l'uso di stimoli artistici permette di accedere a quel non-ancora-consapevole (*not-yet-conscious*) che caratterizza il sentimento. La pratica

creativa, in questa prospettiva, funge da ponte tra la sfera mentale e quella materiale: le immagini del futuro, pur essendo costruzioni immaginative, sono reali nel momento in cui orientano l'attenzione e offrono possibilità per l'azione nel presente. L'obiettivo diventa trasformare l'immaginazione da semplice fuga ad una negoziazione tra l'agency collettiva e i campi di possibilità globali.

3.1) Metodologia, svolgimento del laboratorio e posizionamento

Metodologia

La scelta metodologica alla base di questo lavoro, come accennato in precedenza, si discosta radicalmente dall'approccio sociologico tradizionale di stampo oggettivante. Come evidenziato da Adam (2005), il pensiero oggettivante tende a privilegiare ciò che è visibile, misurabile e spazialmente definito, finendo per rendere invisibile il tempo, il cambiamento e l'immateriale: i fatti sociali vengono isolati dal loro flusso temporale, negando la loro essenza in divenire. Al contrario, l'indagine qui proposta si radica nella ricerca-azione sociale (Pellegrino 2020), un approccio che non si limita alla raccolta di dati ma mira a promuovere momenti di riflessione collettiva che favoriscano la consapevolezza delle proprie capacità, individuali e collettive. Questa è intesa come un processo ciclico di programmazione, azione e valutazione (ibid.) ; un percorso di conoscenza fatto "con" i gruppi sociali e non "sui" gruppi, volto a generare una coscienza collettiva. (ibid.) Questo cambio di paradigma implica necessariamente il riconoscimento della performatività dei metodi di ricerca, ovvero che i metodi di indagine non sono strumenti neutri o oggettivi, ma partecipano attivamente alla costituzione della realtà che intendono studiare. (Law e Urry 2005). Come sostenuto da Law e Urry (2005), le pratiche di ricerca mettono in atto realtà (*enact realities*) e contribuiscono a far emergere proprio quegli oggetti che dichiarano di scoprire. Il pensiero oggettivante prevalente, invece, alimenta l'illusione che chi fa ricerca possa posizionarsi esternamente al suo oggetto di studio. Al contrario, riconoscere la natura costitutiva del sapere implica che chi fa ricerca sia parte integrante del processo di produzione del futuro, assumendosi la responsabilità etica e politica degli effetti della propria azione. (Pellegrino 2020) In questa prospettiva, le aspettative e le costruzioni discorsive non appartengono più solo alla sfera mentale, ma agiscono come veri e propri copioni performativi capaci di muovere risorse, definire ruoli sociali e materializzarsi in artefatti concreti. (ibid.) La performatività della ricerca si manifesta anche nel potere di categorizzazione: definire una visione come "possibile" o "utopica", nei loro significati di senso comune, ad esempio, non è una

descrizione neutra ma un atto legato alle asimmetrie di potere che può legittimare o delegittimare determinate traiettorie di cambiamento. (ibid.) Pertanto, la ricerca sociale sul futuro non si limita a prevedere scenari, ma agisce come una forza politica che, rendendo visibili i "futuri in via di realizzazione" e le potenzialità latenti, apre concretamente nuove possibilità di azione nel presente.

Lo strumento principale scelto per questa indagine è il Future Lab. Ideato originariamente da Robert Jungk e Norbert Müllert (1987), questo dispositivo si distingue dalle comuni attività di *foresight* (previsione), orientate alla progettualità operativa e fattuale. (Pellegrino 2020) Si tratta di uno strumento di ricerca-azione processuale poiché è un'indagine che prevede fasi successive di stimolo di dibattito e di attività e l'esplorazione della futurity nella sua dimensione di latenza ed immanenza, permettendo di passare da una condizione di risentimento muto ad una di rivendicazione. (ibid.) Pellegrino (2020), per questo, reinterpreta il Future Lab come un dispositivo fondamentale per contrastare la perdita di acculturazione al futuro che caratterizza la modernità con la sua dominanza simbolica del presente esteso, o totale. Infatti, in un'epoca in cui il futuro appare spesso come uno spazio congestionato dalle conseguenze di scelte passate, laboratori di questa tipologia rappresentano modalità per restituire alle soggettività una capacità di aspirare (ibid.) Per questo, tendenzialmente, un laboratorio sul futuro si articola attraverso un'alternanza di momenti che mirano a trasformare la percezione del domani da un orizzonte vago a un campo di azione consapevole.

Questo si struttura, infatti, seguendo un bricolage metodologico che non segue una ricetta predefinita, ma si adatta al contesto in cui si inserisce alternando modalità di dibattito e tecniche di stimolo immaginativo attraverso due fasi principali: quella evocativa e quella argomentativa. (ibid.) La fase evocativa rappresenta il momento dell'esplorazione e della proiezione libera, ed è finalizzata a far emergere e superare l'automatismo delle rappresentazioni pre-compilate che le partecipanti hanno del futuro. In questa fase, il laboratorio adotta quella che viene definita una *inventive methodology*, utilizzando tecniche come il *brainstorming* e la libera associazione di parole, creando costellazioni di significati. (ibid.) L'obiettivo non è solo cognitivo, ma anche profondamente emotivo: l'uso di stimoli visuali, come il *collage-making* con giornali e riviste o l'*image elicitation* (estrapolazione di immagine), serve soprattutto a facilitare lo scavo del proprio immaginario e a prendere in carico l'ansia che naturalmente emerge quando si è chiamati a produrre visioni sul futuro davanti ad un gruppo. (Lyon e Carabelli 2016) Per questo motivo, l'importanza del setting sta nell'essere allestito per accogliere le emozioni e per permettere un rallentamento degli

automatismi mentali, favorendo un'autonomia cognitiva che permetta alle persone partecipanti di uscire dal giogo del probabile, inevitabilmente influenzate dalle narrazioni pubbliche dominanti. (Pellegrino 2020) Attraverso il cosiddetto *visioning* artistico, infatti, si punta a generare un pensiero laterale collettivo che scaturisce dall'osservazione di piccoli "caos indotti" (come la manipolazione di ritagli di giornale), permettendo di visualizzare alternative che il senso comune tende a escludere. (Franchini 2017 in Pellegrino 2020) La pratica artistica, in questo senso, consente di accedere alla dimensione dell'affettività e del non-ancora-consapevole (*not-yet-conscious*), sentimenti utopici che sottolineano la potenzialità come un futuro-presente. (Pellegrino 2020) Attraverso la creazione estetica, il futuro non rimane più solo un oggetto di pianificazione razionale, ma diventa un'esperienza vissuta e sentita, capace di rompere la convenzionalità del senso comune. (ibid.) Per questo, in questa fase, il futuro è ancora sentito più che strutturato, agendo come una risorsa che mobilita l'affettività e la creatività delle soggettività coinvolte. (ibid.) Dall'altra parte, la fase argomentativa sposta il laboratorio su un piano più cognitivo e analitico. (ibid.) Mentre la fase evocativa apre lo spazio del possibile, qui 13 partecipanti sono chiamati a formulare argomentazioni più compiute e a fornire una descrizione puntuale dei futuri desiderabili e auspicati. Questa fase trasforma il laboratorio in una ricerca di tipo *critico-decostruttivo*: non si tratta più solo di evocare immagini, ma di delineare con attenzione le forme di riorganizzazione sociale a cui tali visioni alludono; l'obiettivo diventa interrogare le basi della realtà presente per giustificare razionalmente la necessità di un cambiamento. (ibid.) È in questo momento che la capacità di aspirare e il desiderio utopico iniziano a tradursi in discorsi pubblici legittimati, capaci di sfidare l'egemonia del presente esteso, o totale. (ibid.) Attraverso l'argomentazione, il futuro smette di essere solo un'atmosfera affettiva e diventa un progetto di trasformazione, dove la credibilità delle visioni proposte dai 13 partecipanti assume più rilevanza della loro immediata fattualità, influenzando così l'agency delle soggettività coinvolte. (ibid.)

Lo svolgimento operativo del laboratorio segue, invece, un percorso tripartito, diviso in (i) creazione di mondi distopici, (ii) creazione di mondi utopici e (iii) una fase di transizione dall'utopia all'oggi. Ognuna delle tre fasi include una fase evocativa ed una fase argomentativa. Nella creazione delle distopie, il percorso inizia con la visualizzazione di scenari negativi: in questa fase, la distopia non è intesa come un esercizio di pessimismo paralizzante, ma come una risorsa mobilitante che genera indignazione e senso di urgenza. (Pellegrino 2020) Essa svolge una funzione critica: identifica i "vizi dell'ordine sociale vigente" (p.152) e proietta nel futuro le conseguenze disastrose dell'inazione presente. (ibid.)

Il messaggio implicito è che il futuro sarà peggiore se non si interviene ora, come descritto nel capitolo precedente, attivando così una prima forma di consapevolezza politica. La seconda tappa, invece, adotta l'utopia come metodo, seguendo la proposta di Levitas (2015) della "Ricostituzione Immaginaria della Società" (*Imaginary Reconstitution of Society*). Qui il laboratorio mira ad un'educazione del desiderio: l'utopia produce una discontinuità simbolica radicale rispetto al presente, permettendo di visualizzare alternative che il discorso egemone tende a naturalizzare come impossibili. Non si tratta di disegnare piani rigidi, ma di riattivare la speranza come struttura affettiva anticipatoria che orienta l'azione verso potenzialità nascoste. (Pellegrino 2020) L'ultima fase, quella della transizione, rappresenta il momento del realismo utopico: essa consiste nel percorrere a marcia indietro il cammino dall'utopia al tempo presente per individuare passi realistici e praticabili. In questo stadio, l'attenzione si sposta sulle *small pictures* (Giddens 1990) e sulle pratiche prefigurative (Cooper 2014): azioni quotidiane che contengono già in loro stesse il cambiamento desiderato. L'obiettivo è mappare i futuri in via di realizzazione e trasformare l'immaginazione in un'organizzazione concreta, capace di incidere sulle strutture mentali e materiali delle soggettività e della realtà sociale.

Svolgimento del laboratorio

Il laboratorio organizzato all'interno del presente progetto di tesi si è strutturato come un percorso intensivo di riflessione, discussione e co-progettazione, articolatosi nell'arco di tre domeniche. La partecipazione è stata interamente volontaria, gestita attraverso una fase preliminare di raccolta adesioni tramite un form di iscrizione online aperto esclusivamente a persone queer. In totale, hanno preso parte al laboratorio dodici persone, con una media di otto persone presenti ogni giornata. Le giornate di laboratorio sono state organizzate in sessioni mattutine e pomeridiane, con una gestione flessibile delle pause e della durata delle attività, concordata collettivamente per favorire il benessere dell3 partecipanti. Ogni giornata si apriva con un cerchio di parola per esprimere il proprio sentire di quel momento o di quella giornata, seguito da una spiegazione dello svolgimento delle attività del giorno e da esercizi di centratura, movimento e riscaldamento.

La prima mattina è stata dedicata alla presentazione del laboratorio, alla conoscenza reciproca attraverso attività rompighiaccio, finalizzate a creare un clima di fiducia, e ad un cerchio di parola incentrato sul *brainstorming* dei vari sentimenti riguardanti il futuro, primo esercizio di evocazione. Una volta stabilito il perimetro d'azione mentale, il percorso è entrato nel vivo con un esercizio di stimolo all'immaginazione, una visualizzazione mentale guidata,

propedeutico alla costruzione degli scenari futuri. Il lavoro della prima giornata di laboratorio si è concentrato, nel pomeriggio, sugli immaginari distopici individuali, per i quali all'3 partecipanti è stato chiesto di descrivere una realtà futura in cui le fatiche del presente, i problemi attuali e le disuguaglianze sociali non vengono intercettati né modificati. Questa fase di analisi critica è stata espressa liberamente attraverso, principalmente, il linguaggio del collage, principale integrazione di metodi creativi e del *visioning* artistico nell'evocazione del non-ancora-consapevole. La giornata si è conclusa con una condivisione in cerchio delle realtà descritte e delle emozioni personali emerse durante la creazione.

Nella seconda giornata, l'attenzione si è spostata verso le percezioni personali riguardanti la queerness, il collegamento fra questa e il concetto di utopia, e la costruzione di immaginari utopici individuali e collettivi. Le discussioni della mattina hanno girato attorno all'evocazione degli elementi fondanti della queerness secondo i vissuti dell'3 partecipanti, evocati da carte illustrate di un popolare gioco da tavolo. Successivamente, si è discusso su potenziali collegamenti fra i concetti di queerness ed utopia, a partire da una citazione da me estrapolata da *Cruising Utopias* di Muñoz che recita: "*La queerness è utopica, e c'è qualcosa di queer nell'utopia*". Nel pomeriggio, invece, l'attenzione è stata posta sulla creazione delle realtà utopiche desiderate ed auspiccate, immaginando un mondo emancipato dalle storture del presente e diametralmente opposto alle realtà distopiche della settimana precedente. L'obiettivo principale era creare una discontinuità simbolica radicale con l'attualità: non si è, infatti, trattato di una sterile esercitazione creativa o narrativa, ma di un atto politico volto a "denaturalizzare" il presente e a legittimare il desiderio di una quotidianità diversa e possibile. Nella fase centrale, 13 partecipanti si sono riuniti in gruppi di lavoro basati su temi salienti emersi dalle visioni individuali condivise in un precedente momento di flusso creativo e brainstorming. Ogni gruppo ha esplorato e ridefinito una specifica visione utopica, lavorando su una delle tre dimensioni: personale, comunitaria e cittadina.

Infine, nell'ultima giornata, il laboratorio ha affrontato la fase di transizione, cercando un ponte tra la distanza dell'utopia e la realtà concreta. Si è riflettuto sulle dimensioni organizzative necessarie per tradurre l'utopia in vita quotidiana, individuando, in primis, le urgenze personali e collettive e, successivamente, quegli emergenti sociali — dispositivi e forme organizzative già esistenti nell'oggi — che incarnano già i desideri di cambiamento. Il percorso si è concluso con un brainstorming su un progetto creativo comune, volto a sintetizzare quanto emerso nelle tre giornate.

Posizionamento

All'interno del Future Lab, il mio posizionamento come ricercatore difficilmente può essere descritto attraverso la separazione tradizionale tra osservatore e partecipante. Piuttosto, il laboratorio ha rappresentato uno spazio in cui queste due dimensioni si sono continuamente intrecciate, mettendo in crisi il binarismo tra chi produce conoscenza e chi ne è oggetto. Ho abitato una forma di *observant participation*, ovvero una partecipazione osservante, in cui il mio coinvolgimento nelle dinamiche del gruppo non è stato un ostacolo alla ricerca, ma una sua condizione metodologica fondamentale. (Browne e Nash 2016) In questo senso, non mi sono posto come osservatore neutrale o esterno, bensì come soggetto implicato affettivamente e relazionalmente nel processo stesso di costruzione del sapere. Questo posizionamento si colloca all'interno delle metodologie queer e partecipative, che si discostano dall'idea di una conoscenza oggettiva, distante e universalizzante, privilegiando invece forme di sapere situate, incarnate e relazionali. (ibid.) Come sostengono Browne e Nash (2016), la ricerca non avviene mai da un punto neutro: i corpi, gli affetti e le relazioni orientano sempre il modo in cui ci muoviamo nello spazio e il modo in cui produciamo conoscenza. In questo senso, il Future Lab è stato pensato non come un dispositivo per osservare le altre persone, ma come uno spazio condiviso di attraversamento, in cui anche io, in quanto ricercatore, sono stato trasformato dal processo.

La mia posizione potrebbe essere accuratamente descritta come un continuo “*surfing binarisms*”, (ibid.) un fare surf sui binarismi che strutturano tradizionalmente la ricerca sociale: insider/outsider, ricercatore/partecipante, osservazione/coinvolgimento. Non sono entrato nel gruppo da una posizione esterna per poi osservarlo, ma ho preso parte, come le altre persone, ad un processo di co-costruzione in cui i confini tra sé e l'alterità sono rimasti volutamente permeabili: le soggettività, comprese la mia, si sono costituite attraverso le relazioni e gli scambi che il laboratorio ha reso possibili. Questo tipo di coinvolgimento ha implicato anche una rinuncia parziale alla stabilità della posizione accademica, poiché partecipare attivamente significava accettare il rischio di essere destabilizzato, messo in discussione e trasformato dagli incontri con gli altri partecipanti. Le metodologie queer definiscono questo processo come una forma di *becoming*, un continuo divenire che rifiuta identità stabili e definitive. (ibid.) In questo senso, il laboratorio è stato anche per me uno spazio di *becoming-queer*: (ibid.) non un'identità da assumere, ma una pratica di apertura all'incertezza, alla vulnerabilità e alla trasformazione reciproca. Lasciarsi disfare dalle relazioni non ha rappresentato una perdita di rigore metodologico, ma al contrario una

condizione necessaria per produrre conoscenze più profonde e situate: la vulnerabilità ha quindi assunto un valore metodologico ed etico. (ibid.) Mostrarsi coinvolto, disponibile all'ascolto e alla trasformazione ha contribuito a creare uno spazio di fiducia e di intimità, in cui 13 partecipanti potessero condividere desideri, paure e immaginari spesso marginalizzati o difficilmente esprimibili nei contesti istituzionali. Il laboratorio ha funzionato come uno spazio sicuro di immaginazione utopica, in cui la costruzione collettiva del futuro passava attraverso la possibilità di articolare forme di desiderio e di esperienza normalmente subordinate o invisibilizzate.

In fondo, il mio ruolo non è stato quello di raccogliere dati sulle persone partecipanti, quanto più di facilitare le condizioni affinché emergesse una produzione condivisa di senso. Le conversazioni, gli esercizi immaginativi e gli scambi avvenuti durante il laboratorio non sono stati semplicemente strumenti metodologici, ma pratiche relazionali attraverso cui si è costruita una comunità temporanea di ascolto e immaginazione condivisa. Il laboratorio ha a modo suo generato forme di *kinship*, (ibid.) ovvero di relazione elettiva e affettiva, che hanno reso possibile una co-produzione della conoscenza fondata sulla reciprocità. Si può dire, infatti, che la ricerca ha assunto la forma di un dono reciproco: il sapere prodotto non appartiene esclusivamente a me come autore della tesi, ma emerge dall'incontro tra soggettività differenti che hanno contribuito collettivamente alla costruzione del laboratorio. Il laboratorio è stato quindi non solo un dispositivo di ricerca, ma soprattutto uno spazio politico e affettivo, in cui sperimentare modalità alternative di relazione, di produzione del sapere e di immaginazione del futuro, ed è esattamente qui che risiede il suo valore.

3.2) Mancanza di futuro e di immaginazione: le distopie

“Io mi sono resa conto che tutto quello che mi veniva da costruire già in parte sento che sta succedendo. È stato un po' strano. Tutto quello che mi veniva da immaginare era già in parte la realtà.”

-K.

Desidero aprire così la prima fase del laboratorio perché, oltre alle varie tematiche uscite e portate all'esagerazione nelle varie realtà distopiche personali, il grande filo rosso che le accomuna tutte è stata proprio la difficoltà di discostarsi dal mondo presente. Il clima emotivo emerso durante l'attività, infatti, è stato particolarmente significativo: la distopia non veniva vissuta come un evento eccezionale, bensì come un prolungamento plausibile del presente.

“Anch'io non l'ho trovato così pesante, proprio perché sono pattern già visti, e anche le immagini che stiamo usando sono delle immagini del presente. Però poi quando vedevo le cose belle ero lì a dire “no voglio fare un scenario utopico, non voglio farne uno distopico”, perché appunto quello distopico sono tutte cose già viste in qualche modo, che forse è più facile da immaginare, non so, proprio perché è un ripetersi della storia alla fine.”

-Y.

“Qui ci sono una serie di scene disgraziate che partono da questa cosa qui in realtà, dall'oggi.”

-Q.

“Mi è piaciuta più l'attività proprio di cercare, provare a fare un po' di ordine, non so come dire, una dimensione più artistica, però comunque la vedevo abbastanza limitata perché non era niente di bello, e sono tutte cose che già sappiamo... [...] qua non c'è stata per me tanta immaginazione, cioè non ce n'era bisogno, tranne che appunto ordinare il collage.”

-X.

La difficoltà espressa nel produrre una discontinuità immaginativa segnala una profonda condizione di *futurelessness*, (Tutton 2023) per cui il futuro non viene percepito come uno spazio aperto, bensì come un'esasperazione delle crisi già in corso. Nonostante la pratica di *visioning* artistico come quella del collage, infatti, è rimasta la difficoltà di emanciparsi dal presente: 13 partecipanti hanno costruito rappresentazioni di futuri drammatici, dando forma a scenari che, più che apparire radicalmente altri, si configurano come esagerazioni di tensioni già percepite nel quotidiano. Sono emerse, così, distopie profondamente colonizzate dal presente, incapaci di produrre vere discontinuità immaginative. Vediamo, adesso, delle esemplificazioni di quanto detto:

“Mi sono accorto che quello su cui mi stavo concentrando era molto la questione dell'inquinamento. Tante auto, come idea di città che già non sono a misura di persona ma di auto, e la mia distopia va ancora di più in quella direzione. Ho pensato che solo nei musei ritroveremo alberi e frutta buona, ormai come cosa del passato. Quello che abbiamo fatto alla terra, tra cui inquinamento e deforestazione, passa per il silenzio, non se ne parla più.”

-Y.

Uno dei nuclei principali emersi durante questa fase del laboratorio riguarda proprio il collasso ambientale e l'alienazione urbana: città saturate di automobili, prive di spazi vitali e dominate da un'artificialità totale, dove la natura sopravvive solo come reperto museale. Alberi, frutta e paesaggi naturali vengono evocati come memorie di un passato perduto, mentre il presente distopico si configura come uno spazio segnato da inquinamento,



Dettagli del collage di K.

“Alcune cose sono più sul controllo del pensiero o nuove armi di controllo, come questo cervello con lo spinato, o questo uomo che non può scrivere perché imprigionato. Poi c’è anche tutta questa cosa dell’immagine di questa persona, un altro uomo, che viene applaudito, visto, guardato, in qualche modo controllato.”

-J.

“Io ho creato due concetti diversi:

1. *“La tua quota è in scadenza, è tempo di dimenticare gli artisti, dimenticare se stessi. (immagine di un gregge) Un dittatore offre molti lavori.”*
2. *“Questa non è casa vostra. Ma sentirsi a casa ovunque richiede competenza.”*

Questa immagine (riferendosi alla seconda frase composta) mi sembrava un castello con le mura che cingono il perimetro della città, quindi di nuovo una chiusura e una convergenza del potere e della vita in un unico posto che è super protetto e che è verticale, ha le torri. E questo “richiede competenza” per me era un po' sarcastico: questa non è casa tua, devi sentirti a casa ovunque però ovunque richiede competenza. Cioè, non è facile sentirsi a casa ovunque, specie se io arrivo ed è tutto verticale e mi ritrovo alla fine. Sono addirittura messo spesso fuori, fuori da queste mura, quindi come faccio a sentirmi a casa se è qui dentro la vita?”

-K.

Un ulteriore elemento emerso riguarda la tensione tra estetica e sofferenza sociale. L3 partecipanti hanno evidenziato la crescente centralità dell'apparenza e della performance estetica, contrapponendola alla perdita di autenticità delle relazioni. In molte narrazioni emerge una forte dissonanza tra lusso e miseria: da un lato immagini di sfarzo, crociere e consumi esclusivi, dall'altro corpi imprigionati, persone in fuga e soggettività escluse dal benessere collettivo.



Collage di Q. (sinistra) e di J. e X. (destra)

“Poi c'è tutta la questione dello sfarzo qui, c'è l'esclusività, la proprietà privata, e poi c'è questa vignetta dove c'è questa che dice, perché ha gli occhiali in testa, “hanno più una funzione estetica che pratica”. E mi piaceva perché è proprio un po' l'esasperazione di tutto, tutto quello che facciamo, io compresa, nella vita è tanto per quello che si mostra e non tanto quello che è. [...] E poi la scritta che dice “impossibile non sentirsi giudicato.” Purtroppo vedo molto di oggi in questa roba qua.

Volevamo portare anche un po' questa cosa di esasperazione, di stanchezza legata anche al tempo che passa e non cambia, che tutto rimane sempre così. Nella parte di esclusività mi ha dato stra fastidio vedere (nella rivista) che sotto c'erano delle crociere, delle cose, poi giravi pagina e vedevi persone in una rete. Quindi era per creare un po' di dissonanza.”

-J.

“L'idea che mi è venuta è la storia di Noè sull'arca che alla fine manda la colomba, perché mi piaceva pensare a quel discorso che facevamo prima del futuro che influenza il passato. (in riferimento al brainstorming e alla discussione della mattina) [...] L'inizio è l'orologio che sta scadendo, la fine invece è questa fine che ritorna all'inizio. Qui ci sono le scienze con una serie di cose, ansia, depressione, evoluzione dei continenti, virus e malattia, che fanno il loro ma non riescono a risolvere la questione.”

-Q.

Questa frattura, questo divario sociale del benessere, produce un senso di immobilità e straniamento, come se il tempo continuasse a scorrere senza generare alcun reale cambiamento. La temporalità stessa, infatti, è stata percepita come una forma di pressione costante: il ticchettio dell'orologio compare nelle rappresentazioni come simbolo di un tempo in scadenza, incapace di aprire possibilità trasformative e ridotto invece alla ripetizione dello stress performativo. Ne emerge una sensazione collettiva di stanchezza cronica, di esaurimento emotivo e politico, accompagnata dalla percezione che il futuro sia già compromesso. Di fronte alla pesantezza dei temi affrontati, molti partecipanti hanno inoltre

spostato l'attenzione dal contenuto al processo creativo stesso. Il collage, il ritaglio e l'organizzazione visiva del materiale sono diventati, infatti, pratiche di contenimento emotivo, capaci di produrre piacere manuale e momenti di ordine all'interno del caos evocato, per ritornare ai "caos indotti" citati in precedenza (Franchini... citato in Pellegrino 2020).

"Anche io forse sapendo di andare su un tema brutto, però nulla di troppo nuovo, magari mi è venuto in mente "arrendersi" nel senso di... tanto lo so che è brutto, quindi ok. E quindi poi ho cercato di trarre invece più piacere nella parte più manuale del collage, e quindi cercando di non pensare troppo al contenuto delle immagini o delle parole che sceglievo, ma proprio di godermi di più il processo creativo di realizzazione del collage in sé."

-Y.

In alcuni casi è emersa persino la tendenza spontanea a selezionare immagini "belle" o rassicuranti da conservare per la successiva fase utopica del laboratorio, quasi come necessità affettiva di aprire uno spiraglio immaginativo alternativo. Eppure, risulta estremamente peculiare la maniera in cui molti partecipanti hanno dichiarato di non provare sentimenti emotivamente carichi di fronte alle immagini prodotte, quanto piuttosto una forma di desensibilizzazione: questa assuefazione all'orrore è stata interpretata come una strategia di difesa nei confronti della continua esposizione mediatica alla crisi e alla violenza.

*K.: "Io non ho sentito una grande attivazione emotiva ed è forse questa la cosa che mi ha fatto sentire strana perché invece quello che stavo immaginando e producendo era tremendo, però la preoccupazione, l'ansia, la paura erano molto assopite come sensazioni. Ed è effettivamente una cosa che io ritrovo nel mio quotidiano, cioè ci sono poche volte in cui mi effettivamente attivo così tanto per delle cose che succedono e mi rifugio molto in questa gradazione di mezzo che è un'intensità molto leggera, non so come dire, che non è niente, cioè non direi che ero apatica, non ero apatica, sentivo un lieve sottofondo di... *emette un suono scricchiolante* Questa era la sensazione, non saprei dirlo in un altro modo."*

Z.: "In antropologia, c'è quel meccanismo, c'è proprio un'attivazione fisiologica quando vediamo un nostro simile provare dolore. Secondo me questa cosa c'è saltata, vuoi per il cinema, vuoi per la sovraesposizione alla brutalità, alla barbarie. L'empatia dovrebbe essere viscerale, dovrebbe essere qualcosa che poi non dovremmo poter attivare... Invece ho pensato che pure io devo scegliere di entrare in risonanza con queste cose, posso benissimo girarmi dall'altra parte di fronte a una persona che muore, di fronte a un popolo che viene sterminato. Siamo tutti desensibilizzati all'orrore, è sempre stato così, è per colpa della sovraesposizione dalla televisione, dai social, non lo so. Mi pongo la domanda e non so darmi una risposta."

Y.: "Pensavo a una desensibilizzazione forse più come anche ad una difesa individuale. C'è proprio una sovraesposizione, e continuare a provare dolore, tutti i giorni, tutto il giorno, è pesante."

Questa fase del laboratorio, in fin dei conti, sembra restituire non soltanto una raccolta di immaginari distopici, ma una precisa fotografia del rapporto contemporaneo con il futuro: le difficoltà emerse nel produrre scenari completamente emancipati dall'oggi mostrano infatti come la temporalità della crisi non venga più percepita come una frattura eccezionale, bensì come la condizione ordinaria dentro cui soggettività e immaginazione contemporanee si formano. Le distopie prodotte dall'3 partecipanti non parlano allora soltanto di ciò che potrebbe accadere, ma rivelano soprattutto ciò che il presente rende già pensabile. Proprio qui, infatti, emerge un elemento particolarmente significativo: l'impoverimento dell'immaginazione non coincide con una mancanza di sensibilità, bensì con un eccesso di realtà. (Fisher 2018) L'3 partecipanti non faticano a immaginare il collasso perché incapaci di inventare, ma per via dell'immersione in un contesto che fornisce continuamente immagini, narrazioni e prove tangibili della crisi. (ibid.) La distopia contemporanea perde così il suo carattere speculativo e assume una forma quasi documentaristica, e questo slittamento è cruciale perché modifica radicalmente la funzione stessa dell'immaginazione: non è più anticipazione dell'inedito, piuttosto è la riorganizzazione simbolica di qualcosa che viene percepito come già in corso.

Allo stesso tempo, il laboratorio ha mostrato come, dentro questa apparente saturazione dell'immaginario, sopravvivano forme minime ma significative di apertura, non tanto nei contenuti distopici prodotti, quanto più nei gesti laterali emersi durante il processo: il desiderio di trattenere immagini belle per le utopie, il piacere manuale del collage, la necessità di creare connessioni visive e narrative, e perfino l'ironia e il sarcasmo utilizzati da alcuni3 partecipanti. Sono elementi apparentemente marginali, ma che suggeriscono come l'immaginazione non scompaia completamente nemmeno nei contesti di maggiore chiusura simbolica. Piuttosto, sembra spostarsi, sopravvivere in forme residuali e intermittenti. Ed è proprio questo uno degli aspetti più rilevanti emersi dal laboratorio: prima ancora di immaginare futuri utopici, oggi diventa necessario ricostruire le condizioni emotive, simboliche e collettive che rendano possibile immaginare. La questione non riguarda soltanto quali futuri siamo capaci di pensare, ma se possediamo ancora gli spazi interiori e relazionali per desiderare qualcosa di diverso dal presente. In questo senso, la pratica laboratoriale non si limita a produrre rappresentazioni distopiche, ma rende visibile il terreno affettivo e culturale entro cui prende forma l'immaginazione contemporanea: un terreno segnato da stanchezza, sovraesposizione e disincanto, ma non per questo completamente privo di crepe. Proprio per questo, il passaggio successivo alla costruzione di immaginari utopici può essere interpretato

come una pratica di educazione al desiderio: un tentativo di riattivare la capacità individuale e collettiva di immaginare mondi differenti e di riaprire il futuro come spazio di possibilità politica e affettiva, di vedere cosa si nasconde all'interno di queste crepe.

“E poi qui c'è l'angolo “abbiamo sbagliato”, perché ho immaginato anche questa realizzazione molto, molto amara di una realtà disastrosa che ormai è accaduta e non puoi più fare nulla. Abbiamo sbagliato.”

-K.

3.3) Nel mondo che desidero: le utopie queer

Cosa intendiamo per *queerness*?

La sessione mattutina della seconda giornata del laboratorio si è svolta in un cerchio di parola suddiviso in due fasi: la prima incentrata sulla condivisione degli elementi che per ogni partecipante caratterizzano il concetto di *queerness*, e la seconda mirata a legare gli elementi condivisi con l'essenza dell'utopia, partendo da una citazione di riferimento da me selezionata. La prima discussione ha avuto come punto di partenza, invece, una *image elicitation*, ovvero uno stimolo visuale volto all'estrapolazione di elementi che fioriscano in una riflessione approfondita, stimolo che in questo caso proveniva da un mazzo di carte illustrate di un noto gioco da tavolo. Questo primo momento ha restituito una visione della *queerness* come realtà complessa e stratificata, che emerge come una modalità di stare al mondo, di interpretazione della società e di relazione con il sé e con le altre persone. La *queerness* emerge nella discussione contemporaneamente come esperienza individuale, pratica collettiva e posizione politica, rappresentando una forma di libertà che mette in discussione le categorie rigide attraverso cui tradizionalmente vengono organizzate identità, relazioni, ruoli ed aspettative sociali.

“In questo periodo associo la queerness ad una libertà di espressione più brutale. In questa carta... quello che mi ha ricordato questo concetto sono i personaggi, tutti diversi. Non ce n'è uno uguale ad un altro. Ed è un po' il mio desiderio, che si possa fare... e sono anche felici, lo sembrano, per me. E qui è un po' il mio sogno, quello che si possa vivere tutte diverse, cioè, tutte se stesse, senza giudizio e con amore.”

-K.



Carte scelte da K., X. e A. (da sinistra verso destra)

Uno degli aspetti centrali emersi dalla discussione riguarda, in primis, proprio la dimensione della libertà personale. La *queerness* viene associata alla possibilità di essere se stessi senza il timore del giudizio esterno, in una prospettiva in cui la diversità non è percepita come un problema ma come un valore, senza dover necessariamente aderire a modelli prestabiliti. In questa prospettiva, la società viene descritta come uno spazio che tende spesso a reprimere ciò che appare eccentrico, ambiguo o non conforme, imponendo comportamenti e identità considerate ordinarie. La *queerness* si configura allora come una forma di resistenza a questa pressione normalizzatrice, una scelta di autenticità che implica il lasciare emergere parti di sé che socialmente vengono spesso scoraggiate o nascoste.

“Anch'io associo un po' la queerness a questo... ho pensato proprio alla libertà di espressione. E ho un po' immaginato questa persona... un po' come la società che è tutta reprimente, così, con tutte le rughe... che in realtà vuole lasciare andare, lasciare vivere tutto quel lato queer, (...) tutte quelle personalità, forme diverse di essere, che nonostante la società reprime in qualche modo escono.”

-X.

“Questa è più collegata a questi discorsi che state facendo, cioè più la queerness nel contesto sociale attuale. Quindi queste due persone che sembrano un po'... non lo so, mi viene da associarle un po' all'immaginario del clown, o comunque delle persone che spiccano perché sembrano un po' diverse. E che potenzialmente potrebbero avere accesso a un sacco di risorse belle e di cui hanno diritto, che però sono tipo congelate, però ci sono, e se le avessero sarebbe tutto molto più bello. Però ci sono delle difficoltà del contesto, tipo il ghiaccio in questo caso, che fa fatica a dargliele.”

-A.

“Avevo preso questa dei cappelli perché sono, anche io lo sento nel discorso di possibilità, sono tanti, possono essere indossati, non sono un elemento permanente, diciamo. Quindi

volendo può essere indossato o cambiato, possono essere indossati diversi. Insomma c'è questa idea di scelta, di apertura e anche di indossare qualcosa in qualche modo. C'è da una parte qualcosa che esce, quindi che nasce da dentro, e dall'altra un po' comunque una trasformazione nel tempo, un abito.”

-W.

Collegato a questo tema vi è il concetto di fluidità identitaria: emerge, infatti, l'idea che l'identità non debba essere interpretata come qualcosa di fisso, stabile e immutabile, ma piuttosto come un processo in continua trasformazione. L'immagine dell'identità come una serie di “cappelli” da indossare suggerisce proprio questa possibilità di cambiare, sperimentare e ridefinirsi nel tempo: la *queerness*, in questo senso, rompe con la concezione tradizionale dell'identità come categoria definitiva e chiusa, aprendo invece a infinite possibilità di espressione. Tale prospettiva implica anche il riconoscimento del diritto individuale alla contraddizione e al mutamento, senza che questo venga percepito come mancanza di coerenza. L'identità queer non è vista, quindi, come un punto d'arrivo definitivo, quanto più uno spazio dinamico di ricerca personale. Accanto alla dimensione individuale, successivamente, viene messa fortemente in evidenza la componente sociale e politica della *queerness*. Essere queer non significa soltanto vivere liberamente la propria identità, ma anche mettere in discussione le strutture di potere che regolano la società. In particolare, emerge il riferimento alla critica del sistema patriarcale e dei sistemi normativi che definiscono rigidamente i ruoli di genere, i modelli familiari e le forme di esistenza considerate legittime. La *queerness* assume così un carattere profondamente politico, perché propone una trasformazione radicale delle categorie tradizionali attraverso cui vengono organizzati i rapporti sociali.



Carte scelte da W., A. e Y.

“Quest'altra invece più... un po' più intima che mi piace molto. Che è quest'orso, che mi ha dato un po' l'idea tipo di queerness in senso ampio, quindi anche di famiglia scelta, prendersi cura, scambiarsi affetti in modi magari anche non convenzionali o diversi dai ruoli prestabiliti della famiglia nucleare, eccetera. E sì, non lo so, mi sembrava molto tenera perché... perché nessuno di questi orsetti ha un genere, e sono tanti.

-A.

*“Io la queerness l'associa molto anche a una sorta di rivendicazione, e la volta scorsa avevo citato alcuni passi dal libro *La MonstruosiTrans*, perché io associa l'essere queer all'essere persone mostre, ma andando a prendere quella che è l'origine della parola mostro, che vuol dire prodigio, prodigio divino, e che è anche in qualche modo messaggero di qualcosa. E secondo me la queerness è un po' messaggera di un cambiamento, di una rivendicazione, anche di una distruzione di quello che già esiste. E appunto il messaggio che abbastanza letteralmente diceva il libro è proprio preparatevi alla distruzione, cioè la queerness il messaggio che porta è preparatevi alla distruzione del patriarcato. E quindi la rivedo molto in questa immagine di creatura comunque un po' mostra, nel senso sì ok corpo umano, però comunque ha le ali, ha la faccia coperta da una maschera, sembra una figura pronta a rivendicare qualcosa, a lottare per qualcosa.”*

-Y.

La persona queer viene quindi rappresentata come portatrice di cambiamento, capace di rompere gli schemi consolidati e di rendere visibili possibilità alternative di esistenza. La mostruosità diventa una forma di rivendicazione: ciò che la società considera anomalo o inquietante può trasformarsi in uno strumento di liberazione e di critica culturale. In questa prospettiva, la queerness non cerca necessariamente di essere assimilata alla normalità dominante, ma rivendica il diritto di esistere anche nella propria differenza. La centralità del “prendersi cura” assume qui un significato politico oltre che emotivo: costruire relazioni fondate sul supporto reciproco significa anche creare spazi di protezione in una società che spesso marginalizza le soggettività queer.

Nella discussione, inoltre, viene poi esplicitato come la *queerness* possa diventare una vera e propria chiave di lettura della realtà: una volta acquisita questa prospettiva, cambiano il modo di osservare le relazioni, la politica, la società e persino la propria esperienza personale. La *queerness* permette di riconoscere quanto molte norme considerate naturali siano in realtà costruzioni sociali, culturali e storiche, e questo processo di consapevolezza, oltre ad aprire nuove possibilità interpretative, porta a mettere in discussione strutture sociali che spesso vengono date per scontate. In tal senso, la *queerness* non riguarda soltanto le persone queer, ma può diventare uno strumento critico utile a comprendere i meccanismi di esclusione e di potere presenti nella società contemporanea.



Carte scelte da J. e W.

“(La carta scelta) Mi piaceva tanto perché ho proprio la sensazione che sia rappresentativa di una chiave... Che poi una volta che ce l’hai e che ti dai la possibilità di averla e che tu fai questo processo per te, poi ti apre tante porte, magari tante modalità, la possibilità di vedere tante cose da quel punto di vista lì. E quindi appunto con un aspetto che è personale, sociale, relazionale, di espressione, poi politico e poi... mi piaceva perché appunto ho proprio la sensazione che almeno per me personalmente sia qualcosa che mi circonda in maniera abbastanza ampia, non solo nella mia vita quotidiana. E appunto è proprio una chiave di lettura.”

-J.

La discussione evidenzia però anche la dimensione della sofferenza e della difficoltà che accompagna frequentemente l’esperienza queer. L’immagine del fiore che cresce in un terreno non fertile rappresenta efficacemente la necessità di conquistarsi spazio in contesti ostili o privi di sostegno, e il percorso verso l’affermazione della propria identità può essere doloroso e complesso, specialmente per le generazioni passate o per chi raggiunge consapevolezza della propria identità in età adulta.

“Questa è perché un po' c'è questo fiore che esce fuori da un ambiente che non sembra proprio il suo, no? Quindi che sicuramente non è così fertile per far sì che possa nascere e svilupparsi. Il che mi ricorda un po' la condizione sociale in cui ci troviamo, sicuramente non un contesto intorno che favorisce la nostra fuoriuscita. E poi perché c'è appunto tutto intorno, c'è questa stretta molto tecnologica, e c'è uno sguardo quasi spaventato. E questa specie di uccello che mi ricorda un po' a volte lo sguardo di timore di alcune persone, come se appunto perdessero i punti di riferimento perché vedono uscire qualcosa che non si aspettano. Però è comunque un fiore che si prende spazio e questo insomma mi ricorda un po' la nostra resistenza.”

-W.

“E l'altro ho scelto questo, che in qualche modo mi risuona, mi dice qualcosa. Un po' forse nel fatto di avere diversi colori, nel senso per me la queerness è anche, in maniera un po'”

banale, l'arcobaleno, quindi i colori, la diversità delle varie persone. Ma in qualche modo anche la presenza del nero è una parte di sofferenza, che secondo me caratterizza quelle che sono ancora un po', non lo so, le nostre generazioni, le generazioni un po' più vecchie. Che hanno dovuto fare un percorso anche di sofferenza per poter essere loro stesse. E che però in qualche modo mi auguro che le generazioni a venire non debbano affrontare. Però secondo me è una cosa che, non lo so, la sofferenza della queerness, non lo so, non viene magari tanto presa in considerazione. Invece secondo me è un aspetto da non trascurare. Soprattutto per chi magari si accorge di essere queer anche non in adolescenza, ma a trent'anni o giù di lì. Quindi ha avuto un processo un po' magari faticoso anche per arrivarci.”

-Y.

E accanto alla sofferenza individuale emerge anche il tema della reazione sociale alla visibilità queer. La discussione mette in evidenza come ciò che esce dai binari tradizionali di genere e comportamento possa generare sconcerto o paura negli altri: in particolare, viene osservato che la società sembra talvolta accettare più facilmente forme di espressione percepite come performative, come nel caso dell'ambiente drag, rispetto alla non-binarietà vissuta nella quotidianità.

“Ho letto tante riflessioni sulla spettacolarizzazione che senza la parte politica dietro è semplicemente buttarti in pasto ai leoni in qualche modo. Quindi qua dietro c'è questo diavolo che guarda la società e io in qualche modo recitavo nella parte della ballerina, della bambola, in quel periodo rinnegavo degli aspetti di me, del mio modo di essere, di pormi, ma anche semplicemente il mio modo di parlare, il tono della voce, la mia maniera di muovermi. Cercavo di recitare nei panni della ballerina perché era l'unica maniera in cui sentivo di ricevere un riscontro, in qualche modo di dare meno sconcerto agli altri perché mi riconoscevano come... cioè se recitavo nella parte di una donna non potevano... almeno ero quello, no? Invece che stare nella non binarietà che genera ancora più sconcerto paradossalmente, perché è qualcosa a cui non siamo abituati culturalmente.”

-Z.



Carte scelte da Y. e Z.

La performance estrema viene spesso letta come spettacolo e quindi collocata in uno spazio separato dalla vita ordinaria. Al contrario, la non-binarietà destabilizza maggiormente perché mette in discussione direttamente nel quotidiano le categorie attraverso cui le persone interpretano la realtà sociale, producendo confusione culturale e talvolta resistenza, proprio perché obbliga a confrontarsi con l'idea che il genere non sia necessariamente una struttura fissa e naturale. Questo aspetto evidenzia una tensione importante all'interno dell'esperienza queer contemporanea, quella tra il bisogno di visibilità e di affermazione pubblica e il desiderio di normalità quotidiana e di riconoscimento autentico.

A questo punto della discussione collettiva sulla queerness, intesa come strumento critico e pratica di cura, emerge chiaramente come questa fase incarni, all'interno del laboratorio, la modalità ontologica della metodologia utopica di Levitas (2015). È, infatti, un momento che ha permesso di esplicitare e condividere i valori e i principi che dovrebbero stare alla base dello specifico futuro desiderabile. In questo senso, si può affermare che il laboratorio sta agendo come una vera e propria educazione al desiderio (Abensour 1999, Barbera in Di Berardo 2021), in quanto l'obiettivo non è solo immaginare nuovi mondi, ma imparare a desiderare altrimenti, mettendo in discussione i bisogni naturali e le gerarchie che solitamente diamo per scontate.

La queerness è utopica?

Una volta condivisi gli elementi che nei vissuti e nei pensieri delle persone partecipanti compongono l'essenza della *queerness*, la discussione si è successivamente evoluta attorno al rapporto tra *queerness* e utopia. Questa è scaturita da una citazione da me fornita come punto di partenza, una citazione estratta dal primo capitolo di *Cruising Utopias* di Muñoz (2009) che recita:

"Queerness is utopian, and there's something queer about the utopian"

(trad. "La queerness è utopica, e c'è qualcosa di queer nell'utopia")

(Muñoz 2009, p.26)

L'obiettivo stava nell'interrogarsi sul significato della definizione di *queerness* come qualcosa di utopico, e il confronto è partito dall'idea che gli immaginari radicali, anche se apparentemente irrealizzabili, abbiano comunque una funzione sociale importante. Vengono fatti esempi per cui, anche se l'obiettivo finale può sembrare impossibile, il semplice fatto di immaginare alternative permette di spostare in avanti ciò che una società considera

accettabile o pensabile. Qui, l'utopia emerge non tanto come un traguardo realistico, quanto più come uno spazio immaginativo che motiva il cambiamento e apre possibilità nuove, prendendo la forma dell'utopia intesa come metodo di Levitas (2015). Nelle parole di Z.:

“A Padova vengono quelli della ConfBasaglia ogni tanto in visita, che sono gli abolizionisti del carcere italiani. Sono professori, antropologi, sociologi, intellettuali, però sono estremamente lucidi nel fatto che, sì, il carcere non lo aboliremo da qui ai prossimi cent'anni, la polizia ci continuerà ad essere, l'anarchia non è attuabile. Pure gli stessi anarchici hanno un po' di testa, ti dicono che l'anarchia non è attuabile nella società di adesso e probabilmente non lo sarà mai. Però, il fatto di creare quello spazio ipotetico, quello spazio immaginario, di provare magari a metterlo in piedi per qualche ora, per qualche giorno, in uno spazio specifico, in una stanza specifica, e provare almeno appunto a immaginarlo e a confrontarcisi, anche se è fallimentare, fa bene alla società in qualche modo. Tipo il concetto del punk, no? Cioè mi vesto con le borchie, le catene, le transenne in testa, così magari il ragazzino che mi vede si fa un po' meno problemi a mettersi la maglietta che gli piace. Quindi quel proporre la versione estrema, irrealizzabile, per rendere più normale quello che non... cioè avete capito, no? Vado tanto oltre, almeno con l'aspirazione, con l'idea, così magari un po' oltre vado, anche per motivarsi, serve anche quello, credo, sì.”

-Z.

Ricevendo il supporto di A.:

“Se non sbaglio esiste proprio un nome per questo effetto sociale, per cui le manifestazioni più radicali aiutano quelle più gentili, ad avere un effetto concreto poi politicamente, si chiama tipo radical flank effect o qualcosa del genere.”

-A.

Alcune persone, però, hanno incontrato difficoltà nel parlare di utopia in astratto, per cui abbiamo preferito fare un rapido brainstorming sui collegamenti mentali che facciamo pensando a questo concetto. Le parole emerse sono state: *poca realtà, desideri, estremo, motivazione, irraggiungibilità, sogno, attuabilità e radicale*. Inoltre, veniva preferito unire subito il concetto di utopia, adesso sfaccettato e un po' più chiaro, con un'esperienza più vicina, per cui il discorso si è spostato sulla *queerness*, seguendo la necessità di partire da esperienze concrete legate a identità, genere e sessualità. E la domanda in maniera naturale è stata riproposta con la seguente formulazione: *“Qual è allora il desiderio, la poca realtà, l'estremo, l'irraggiungibilità, il sogno, l'attuabilità, la motivazione o l'aspetto radicale della queerness? Tutte queste cose che sono, nel nostro immaginario, concetti attribuiti all'utopia, perché da questo autore in particolare vengono attribuiti alla queerness?”*

Subito, questo collegamento viene messo in discussione:

“Io sono d'accordo sul fatto che c'è qualcosa di queer nell'utopia, a leggerla così, ovviamente, senza poi aver letto tutto il contesto del testo, però a me non verrebbe da dire, così, che la queerness è utopica di per sé, perché... cioè, per me è un po' messy, capito? È un po' contraddittoria, sa anche essere sporca nel senso positivo del termine... è meno rigida rispetto al resto, e la riesco ad immaginare potenzialmente più perseguibile, realizzabile, per questo motivo, perché non penso che sia scevra da difficoltà e contraddizioni.”

-A.

“Io ho fatto una tesi che riguardava la queerness e ci siamo rotte la testa per cercare una definizione che non esiste da nessuna parte. Poi con tutte le persone che abbiamo intervistato abbiamo trovato tutte definizioni diverse e quindi forse il concetto utopico è proprio il cercare una definizione, cioè perché è utopico provare a raggiungere un qualcosa del quale non hai un confine stabilito. (...) Se il concetto di queerness è intrinsecamente non definibile perché ci diamo lo spazio per non farlo, ovviamente non potrai mai raggiungere una condizione che fa star bene tutte, più che altro io vedo un po' la contraddizione, no?”

-J.

Nella sua descrizione come qualcosa di disordinato, sporco e contraddittorio, la *queerness* emerge come un esistere profondamente radicato nella realtà contemporanea e nelle sue tensioni. Appare sin dalle prime riflessioni come un processo continuo, non lontano da difficoltà e contraddizioni, di trasformazione e ridefinizione della realtà e delle categorie costruite socialmente. Più che un ideale perfetto, che la definizione di utopico sembra rendere distante o irraggiungibile, la *queerness* viene, in primis, vissuta e sentita come un'esperienza concreta e presente. Forse, il carattere utopico risiede proprio nella sua indefinibilità, come suggerito da J., e nella conseguente ricerca volta a fissare un concetto che, per sua natura, rifiuta confini e categorizzazioni rigide. La contraddizione esplicitata starebbe proprio nel desiderio di dare una forma precisa a qualcosa che in realtà esiste e sta esistendo proprio grazie alla possibilità di rimanere aperta e mutevole.

“Se la queerness è utopica, quindi è qualcosa che non c'è nella nostra realtà, com'è che c'è qualcosa di queer nell'utopia? Perché per me, anche se appunto credo che abbiamo tutte dei confini chiari su che cos'è per noi la queerness, comunque credo che ci siano elementi nella realtà che mi fanno dire, “in questo mi riconosco”, “questo per me è queer”. Quindi forse anche io riesco a condividere il fatto che c'è qualcosa di queer nell'utopia, nel senso che nella rottura degli schemi, in qualcosa che vuole, non so, far nascere altro rispetto al prestabilito è vero, cioè l'utopia se questo fa, anche la queerness lo sta facendo. Concordo anche con il casino, la confusione, la contraddizione, il fatto che comunque parte e prende degli elementi della realtà e poi crea altro, però in qualche modo sta esistendo anche se in continua trasformazione negli anni, nei posti del mondo, eccetera eccetera. Quindi definirlo utopico è come mettere un po' un'imposizione, come se c'è qualcuno che decide che cos'è la queerness e poi dice non ci siete ancora arrivati. Ma arrivati dove?”

-W.

“Da una parte la frase “c'è qualcosa di queer nell'utopia” mi viene da vederla come il fatto che la queerness apre la porta a tante possibilità e diversità, e quindi c'è il potenziale per andare verso ipoteticamente un mondo migliore. Però allo stesso tempo mi sembra un dare per scontato che solo la queerness sia l'unica cosa che in questo momento ha la potenzialità per un posto migliore. Che da una parte io direi di sì, però allo stesso tempo in termini più ampi, la potenzialità di cambiare, la possibilità di cambiare c'è solo nella queerness?”

-Y.

Il collegamento tra *queerness* e utopia può, quindi, essere approfondito partendo da un punto centrale emerso nella discussione: entrambe sembrano funzionare più come tensioni, movimenti o aperture che come condizioni stabili e definitive. Né la *queerness* né l'utopia, infatti, appaiono come qualcosa che si può raggiungere una volta per tutte; esistono piuttosto come pratiche di immaginazione e di trasformazione del presente. Da una parte, l'utopia, come illustrato a fondo nel capitolo precedente, non serve necessariamente a essere realizzata in modo perfetto, con un obiettivo ed una pianificazione rigida: la sua funzione è soprattutto quella di mostrare che il mondo attuale non è inevitabile, rompendo l'idea che l'ordine esistente sia naturale o definitivo. Così, anche la *queerness* ha una funzione molto simile, mettendo in crisi ciò che viene percepito come naturale (il binarismo di genere, l'eteronormatività, i ruoli e le aspettative sociali rigide) e aprendo la possibilità di immaginare modi differenti di vivere il corpo, il desiderio, le relazioni e l'identità. Il punto interessante è che questa apertura non consiste semplicemente nel sostituire un modello con un altro, e la *queerness* non si propone necessariamente come un nuovo dogmatismo da opporre alle categorie tradizionali, ma piuttosto destabilizza l'idea stessa che debba esistere una forma unica e corretta di essere.

“Ho l'impressione che viviamo l'identità di genere non conforme al modello binario in relazione al modello binario, penso che intenda questo, no? Che la fluidità assoluta di genere non c'è, perché anche definirsi in un binario “non sono né A né B”, ti definisci comunque in relazione ad A e B.(...) Le cose esistono in relazione alle altre, il pennarello esiste in relazione al foglio, il biscotto in relazione al cioccolato, lo zucchero alla bocca che può mangiarlo, l'albero in relazione alla luce, alla terra, bla bla bla. Quindi la queerness esiste in relazione al sistema binario che vuole decostruire, come lo sfumato esiste in relazione al contrasto, la queerness esiste in relazione al maschile e al femminile, nel momento in cui riconosceremo che saremo tutte persone queer non ci sarà più bisogno di definirci come persone queer e forse allora torneremo a definirci come maschile e femminile. Esiste questa sfumatura in relazione al forte binarismo che ha imposto la società, però penso che non ci sia del naturale nel maschile, nel femminile, nel queer, è un insieme che non riusciamo a percepire, che siamo costretti a frammentare, quindi forse in quel senso dice non nel senso che non ci sarà mai un mondo queer, perché esiste già adesso, queer è ora. (...) Cioè che non è un terzo polo, è l'insieme delle due, perché maschile e femminile sono i due estremi che

percepriamo, vita e morte non è che esistono, esistiamo noi, la vita e la morte non è che esistono, sono concetti che le nostre menti limitate usano per rappresentare un fenomeno indescrivibile. Maschile e femminile non esistono, è tutto queer; però è un bisogno umano quello di definirsi, quindi la queerness nasce dal bisogno di definirsi in maniera diversa da questi due poli. Se la valuti come cosa fine a se stessa, ha senso dire “sono queer” come questione politica, in un mondo di questo tipo, però in senso assoluto non ha più senso rispetto al dire sono uomo o sono donna.”

-Z.

È qui forse che diventa profondamente utopica: non perché rappresenti una perfezione futura, ma perché rende visibile l'esistenza di possibilità ancora non pienamente pensabili all'interno dell'ordine dominante. In questo senso si può leggere anche l'idea espressa nella discussione secondo cui “*queer è ora*”: la *queerness* non è soltanto un orizzonte lontano, ma esiste già nelle crepe della realtà presente, nei modi in cui le persone costruiscono già relazioni diverse, nei linguaggi che inventano, nelle comunità che sperimentano nuove forme di convivenza e riconoscimento reciproco. L'utopia queer, allora, non coincide con un futuro perfetto, ma con quei momenti temporanei in cui si intravede un altro modo di stare al mondo, le soglie temporali descritte da Pellegrino (2019), o le *queer heterotopias* di cui parla Jones (2009). Sono spazi fragili, spesso parziali e contraddittori, ma proprio per questo reali. Questo aspetto richiama molto alcune riflessioni della teoria queer contemporanea, in particolare quelle di Muñoz (2009), che parla della *queerness* come di qualcosa che non è ancora qui: “*Queerness is not yet here*” è proprio l'incipit di *Cruising Utopias*. Per Muñoz (2009), la *queerness* non coincide pienamente con il presente, perché il presente è ancora organizzato da norme oppressive: tuttavia, essa appare in frammenti, desideri, performance, relazioni e immaginari che anticipano mondi possibili. La *queerness* sarebbe quindi una forma di speranza critica (*critical hope*) non ingenua, un'atmosfera affettiva della temporalità futura capace di intravedere possibilità oltre i limiti del realismo dominante.

Dalla riflessione di ottica relazionale sulla *queerness* e il sistema vigente, emerge il tema delle etichette: “*ha senso dire “sono queer” come questione politica, in un mondo di questo tipo*” (Z.) perché le identità queer nascono come strumenti politici di riconoscimento e sopravvivenza in un mondo normativo. Tuttavia, la tensione utopica starebbe proprio nel desiderio di arrivare a una realtà in cui quelle etichette non siano più necessarie per ottenere dignità o diritti. Questo, di nuovo, non significa abolire le differenze, ma immaginare una società in cui le differenze non diventino meccanismi di oppressione. La *queerness*, perciò, non elimina il conflitto o le differenze, anzi, accetta che ogni identità e ogni relazione siano libere, negoziate e attraversate da tensioni, e l'utopia queer non diventa il sogno di una

società senza conflitti, quanto più di una società in cui la differenza non produce violenza, gerarchie o esclusione.

Z.: *“Il fatto di non definirsi per partito preso diventa un definirsi in una maniera, io parto dal mio concetto che nulla ha senso, quindi sono io che lo impongo, calo il nichilismo sulla realtà, calo la fluidità e magari può portarmi a degli abbagli tanto quanto la visione schematizzata, scolastica della società, dei nostri genitori, dei nostri nonni. Rischia di diventare un altro dogmatismo semplicemente opposto. Gli psicologi costruttivisti parlano di questa roba del capovolgimento dei poli, che è un meccanismo psicologico quello che se cedi in un polo, la cosa più facile da fare è che cedere nel polo opposto. Non sono migliorato, sono solo capovolto.”*

Y.: *“Il discorso che fai in realtà ha molto senso perché è anche quello che di solito si fa legato alle etichette. Dell'etichetta ce n'è bisogno fin tanto che ci serve magari per riconoscerci, però poi si vuole anche tendere magari a una realtà in cui appunto le etichette non servono, ma allora forse la domanda è: perché servono adesso? Qual è la base di partenza anche della ricerca di un'utopia, che sia o meno queer? Quello che mi viene da dire è che, sì, ci definiamo in relazione al mondo in cui viviamo adesso che è un mondo violento, che è un mondo che marginalizza tantissime persone, non solo quelle queer. Arriveremo sempre a definirci, però nel momento in cui questa definizione fa sì che le persone siano comunque allo stesso livello... Nel senso, finché la definizione uomo-donna fa sì che ci sia misoginia, finché continua ad esserci misoginia forse ci sta tentare di ribaltare anche questa definizione, ci sta tentare anche di scostarsi da questi costrutti di uomo-donna. Il costrutto sociale uomo e il costrutto sociale donna non mi piacciono, nessuno dei due, per questo mi tiro fuori da entrambi. Quindi forse la queerness ci permette di tirarci fuori da quelle che sono le definizioni che abbiamo adesso o dai costrutti sociali che associamo a determinati termini per poterli decostruire, cioè per poterli distruggere e riscriverli. Quindi poi uomo e donna magari in un'utopia queer avranno un altro significato, magari li useremo comunque ma associato alla donna non ci sarà più la casalinga che passa la giornata in cucina o il fatto che al potere nelle posizioni dominanti ci sono solo uomini. Uomo e donna nella nostra testa avranno associazioni diverse nell'utopia queer, quindi fondamentalmente lo vedo come un sì ci sta avere termini perché ne abbiamo bisogno di classificarli però risignificarli in qualche modo.”*

Z.: *“Stai dicendo la queerness come mezzo e non come fine ultimo? In qualche modo, come strumento.. è bellissimo. Sì, perché se la usi come fine ultimo rischi di scadere nell' “allora ho valore solo io che sono queer, e tu che ti definisci come uomo o donna no”. È un errore grossolano che ho visto fare, per quanto possa sembrare assurdo.”*

Y.: *“Poi, se posso portare un altro esempio, quando dicevi di puntare ad un altro dogmatismo, questa è una cosa abbastanza sentita nella comunità non monogama. Si sta iniziando a parlare di polinormatività proprio come alternativa, cioè come se un solo tipo di modello non monogamo fosse quello corretto. Quindi sono d'accordo che anche un dogmatismo di qualsiasi tipo, cioè un'alternativa che però poi diventa dogmatica anche quella non è funzionale al processo di liberazione collettiva.”*

La *queerness* può allora essere intesa come pratica di decostruzione: non distruggere ogni significato, ma risignificare continuamente le categorie esistenti, evitando allo stesso tempo il rischio importante di una prospettiva liberatoria che si irrigidisce in una nuova norma. Se la *queerness* viene pensata come unica forma giusta di esistenza, si ricade in un nuovo dogmatismo, ed è un punto cruciale, perché mostra che il valore politico della *queerness* non sta nell'imporre un'identità alternativa universale, ma nel mantenere aperto lo spazio della possibilità. La sua forza utopica sta proprio nel rifiuto della chiusura definitiva: il legame tra *queerness* e utopia può essere pensato proprio come un rapporto con il possibile. Entrambe funzionano come pratiche di immaginazione critica che permettono di vedere il presente non come qualcosa di naturale e immutabile, ma come una costruzione storica che può essere trasformata. La *queerness* ha allora dentro di sé qualcosa di utopico non perché promette un mondo perfetto, ma perché rende pensabile che il mondo possa essere diverso da com'è oggi.

Nel mondo che desidero...

Durante il pomeriggio della seconda giornata di laboratorio, abbiamo svolto un esercizio di scrittura automatica in preparazione alle creazione collettiva delle realtà utopiche. L'esercizio prevede la stesura continua e ininterrotta dei propri pensieri e del proprio sentire per dieci minuti, seguendo l'incipit "*Nel mondo che desidero...*". Qualora ci si fosse trovato ad un impasse, si sarebbe partito da capo con un nuovo flusso di coscienza riprendendo l'incipit iniziale. L'obiettivo dell'esercizio è di sganciarsi il più possibile da un pensiero razionale e di seguire, invece, la propria intuizione più profonda e incondizionata. La condivisione della propria stesura è facoltativa, in quanto, in primis, l'aspetto più importante è proprio la riconciliazione della persona con i propri desideri. L'esercizio di scrittura automatica e la successiva costruzione dei mondi utopici, infatti, segnano l'ingresso nella 'modalità architettonica' della Ricostituzione Immaginaria della Società teorizzata da Levitas (2015). In questa fase, l'immaginazione smette di essere solo una fuga e si trasforma nel processo sistematico di descrizione di una società alternativa, dove il desiderio individuale si confronta con la necessità di delineare forme concrete di riorganizzazione sociale. Gli elementi emersi dalle letture delle persone che hanno condiviso la propria stesura, e rinforzati da quelle che ne hanno parlato a grandi temi, sono stati infatti i punti di partenza per la successiva costruzione delle realtà utopiche.

Un elemento che ritorna spesso è l'immaginazione di un mondo dove l'esistenza non è più una performance o una competizione continua, ma uno spazio aperto che ci accoglie così come siamo, senza invidia o paragoni. Si riconnette per molti versi alla libertà di espressione

discussa durante il cerchio di parola mattutino. In questi mondi, l'identità non è una gabbia: i generi si dissolvono per lasciare il posto alle persone, libere di amare chi desiderano, di esprimere la propria sessualità o di non farlo affatto, senza alcuna norma imposta dall'esterno. La libertà si manifesta anche nel gesto semplice di vestirsi, sapendo che nessuno userà l'aspetto fisico come unico metro di giudizio.

“Il mondo che desidero è un mondo che non mi comanda, che mi lascia vivere per come sono, un mondo non ossessionato dalla performatività e dall’essere “migliore”, senza invidia, paragoni, ingiustizie, guerre, competitività. (...) Un mondo in cui se voglio uscire senza essere vestita bene non devo avere paura di essere giudicata. Un mondo in cui non ho paura di camminare da sola la sera e non devo tenere le chiavi in mano in caso in cui dovessi difendermi. (...) Desidero un mondo in cui se qualcun ti deve chiedere qualcosa non te lo urla in modo sgarbato e maleducato. Desidero un mondo in cui se ho bisogno di cambiare aria non sia visto come non ricordo cosa volevo dire ma so che a volte voglio essere lasciata in pace. Desidero un mondo in cui ci guardiamo negli occhi e ci facciamo delle domande su cosa stiamo sbagliando e su come possiamo migliorare per noi stessi e per chi ci circonda con la consapevolezza che non siamo perfetti. Il mondo che desidero è un mondo che non guarda me solo come presento il mio aspetto fisico ma che si rende conto che siamo ciò che ci rappresenta.”

“(...) nel mondo che desidero le persone possono essere se stesse e non avere preoccupazioni, ansie, paure, possono andare in giro tranquillamente come preferiscono, con i vestiti che vogliono, con i capelli colorati, piene di make up e glitter, o anche senza, va bene uguale.”

“Nel mondo che desidero posso essere chi sono, posso amare chi voglio e posso non amare nessuno, posso fare sesso con chi voglio, posso non fare sesso. Voglio sentirmi libera di mostrare il mio corpo, vorrei non sentirmi giudicata o obbligata o forzata nel fare le cose. (...) Nel mondo che desidero non devo essere più femminile o più maschile, non esistono i generi, siamo solo persone. Nel mondo che desidero non esiste il dolore né fisico né mentale, nessuno viene sovrastato, a nessuno viene data una norma da seguire. Nel mondo che vorrei siamo tutti innamorati, viviamo per noi stessi.”

“ (...) Nel mondo che vorrei vorrei vestirmi come mi pare.”

Al centro di queste visioni c'è una cura radicale e fluida, qualcosa che non va conquistato con fatica, ma che è dato per scontato: un modo per salvarsi a vicenda quotidianamente, anche attraverso il disagio o una risata condivisa. Le relazioni si trasformano in famiglie queer e comunità allargate, dove si vive insieme senza l'incubo dell'affitto o della proprietà, risolvendo i problemi collettivamente e parlando sinceramente dei propri sogni davanti a una colazione comune. È una società che si ferma davanti alle ingiustizie, dove la responsabilità verso l'altro è attiva e dove la soglia del giudizio si abbassa perché impariamo a trattarci meglio intimamente.

“Nel mondo che desidero sappiamo stare al mondo un po’ meglio di così, la soglia del giudizio si abbassa spontaneamente perché sappiamo trattarci meglio e quando sai accorgerti di te e dell’3 altr’3 intimamente allora li sai che c’è poco da giudicare, poco da condannare. Nel mondo che desidero si può tanto ma non per questo tutto è concesso sempre per la solita storia dell’essere intolleranti verso gli intolleranti, Popper, la cura, questa maledetta cura che non so ancora bene cosa vuol dire se non che ci salviamo quotidianamente a vicenda anche quando non ce ne accorgiamo, anche quando ci mettiamo a disagio un po’ ci stiamo aiutando, quando ridiamo insieme ci stiamo aiutando, quando ci restituiamo immagini di noi e ci trasformiamo. Nel mondo che desidero ci si prende le proprie responsabilità e con tutti i propri diritti e i propri doveri si gioca e ci si sporca le mani e ci si tiene al sicuro non evitando di fare bensì facendo, resistendo, riappacificandosi e volendosi un po’ più bene. Nel mondo che desidero abbracciamo le nostre contraddizioni senza però non fare lo sforzo di ridurre la sofferenza altrui.”

“(…) Il mondo che desidero è un mondo in cui la cura è quasi data per scontato nel senso che non devo lottare per riceverla e non devo soffrire per darla. Un mondo che accoglie quando stiamo male e non aspetta sempre di dover essere al 100%. Un mondo in cui non mi faccio problemi nel chiedere una mano e non mi faccio problemi nel darla. Un mondo che si ferma quando vede le ingiustizie e non lascia lo spettacolo tragico andare avanti e rimane come spettatore.”

“(…) Nel mondo che desidero ogni persona è felice, sta bene, ha delle belle persone attorno che le vogliono bene. Nel mondo che desidero c’è tanta cura. Nel mondo che desidero non c’è dolore emotivo o fisico, tranne su richiesta, nel mondo che desidero si può fare tutto, tutto è lecito, l’obiettivo di tutte le persone è godersi il proprio tempo e la propria vita. Nel mondo che desidero non ci sono persone maleducate, arroganti, antipatiche, supponenti. (...) Nel mondo che desidero voglio più colore, gioia. Le persone sono guidate dal desiderio, dai propri desideri, dalla ricerca del benessere, e non dalla sopravvivenza. C’è più rispetto, accoglienza. Ci sono più spettacoli drag, c’è più gioia, più divertimento.”

“(…) Nel mondo che desidero c’è solo una regola, quella che puoi fare tutto ciò che vuoi ma senza essere a discapito delle altre persone, voglio non aver paura di fare le cose, vorrei che tutti venissero inclusi, accettati, che tutti possano avere il proprio spazio. Nel mondo che desidero non ci sono disparità. (...)”

“(…) Nel mondo che desidero cucinerei tutto il giorno per le persone con cui abito, almeno quindici boh che ne so però tante, una famiglia queer dove ci si prende cura a vicenda ognuna come può e come vuole, i problemi si risolvono insieme e si parla tanto e sinceramente. Nel mondo che desidero a colazione si parla degli obiettivi della giornata, di cosa è andato storto nella settimana o nell’anno, dei sogni che si vogliono raggiungere e come si vogliono raggiungere. (...)”

Molti desideri implicano anche una trasformazione dello spazio intorno a noi: le città non sono più costruite per marginalizzare o per profitto, ma diventano centri di aggregazione pieni di verde, dove l'aria è fresca e si può fare il bagno in centro città appena svegli. Le auto spariscono per lasciare spazio al silenzio, alle biciclette e a un contatto ritrovato con la natura. In questi mondi non esistono confini, passaporti o permessi di viaggio, e i bisogni primari come cibo, casa e medicine sono sottratti alla logica del pagamento grazie al reddito universale e alla condivisione dei beni all'interno della collettività.

“Nel mondo che desidero oggi c'è più cielo, è tutto verde, sento l'aria sulla faccia e tra i capelli, sento l'aria fresca, sento la luce del sole, sento il calore. Nel mondo che desidero c'è il silenzio, tranquillità, ogni persona si gode il momento. Nel mondo che desidero non c'è la guerra, non c'è discriminazione o marginalizzazione, (...) Nel mondo che desidero non ci sono le auto, è tutto più vicino, si cammina, si va in bici, si ritorna in contatto con la natura. Nel mondo che desidero è tutto più semplice, meno burocrazia, meno documenti da compilare e firmare, la gente ha più tempo libero per godersi le piccole cose, i propri hobby, le proprie persone, per fare quello che più le piace. (...) Le città diventano luoghi per le persone, centri di aggregazione.”

“(...) Nel mondo che desidero possiamo viaggiare dove vogliamo, non esistono confini, non esistono permessi, non esistono passaporti. (...)”

“Nel mondo che desidero abiterei con chi voglio, senza pensare all'affitto, alla proprietà e al lavoro. Nel mondo che desidero vorrei che non ci fosse più bisogno di pagare niente, cibo casa lavoro medicine. Nel mondo che desidero vorrei non ci fossero città costruite per marginalizzare ma per unire, quartieri per ricchi quartieri popolari zone gentrificate e il bar sotto casa invaso da gente estranea. Vorrei piazze, parchi, un sacco di verde alberi fiori ombra sole acqua fare il bagno in città dopo pranzo o la mattina appena sveglio. (...) Nel mondo che vorrei ognuno dovrebbe avere possibilità di perseguire i propri sogni indipendentemente da dov'è nato, genere, soldi e risorse relazionali, vorrei reddito universale, trasporti gratuiti. Nel mondo che desidero vorrei che il luogo in cui abito fosse un luogo di inclusione e accoglienza reale ed autentica, diffusa in tutta la cittadinanza e non a due struzzi che scelgono come sfruttare chi arriva, dove farlo abitare, che abiti dargli e lasciarlo per strada. Nel mondo... si fanno pasti condivisi nel quartiere, si coltiva insieme l'orto e si condivide con chiunque. (...)”

Ciò che emerge da queste riflessioni non è soltanto il sogno di un'utopia lontana, ma un appello urgente a cambiare le priorità del nostro presente: passare da un sistema basato sulla performance e sulla competizione a uno fondato sulla cura e sull'umanità, la ricerca di una libertà che non sia isolamento, ma una profonda connessione con gli altri e con l'ambiente. Il mondo desiderato è un luogo dove la vulnerabilità non è una colpa e dove non è necessario lottare per vedere riconosciuti i propri bisogni primari, che si tratti di una casa, della salute o

della sicurezza di camminare per strada la sera. È una visione che abbatte i confini, tanto quelli geografici quanto quelli sociali di genere, di classe e di contesto linguistico-culturale, per rimettere al centro la persona nella sua interezza e autenticità. Queste testimonianze suggeriscono che il benessere vero non deriva dall'accumulo o dal successo individuale, ma dalla possibilità di *"salvarsi a vicenda quotidianamente"* attraverso gesti semplici: un pasto condiviso, un orto coltivato insieme o il silenzio di una città restituita alla natura. La costruzione di questo mondo nuovo passa, perciò, inevitabilmente attraverso un atto di responsabilità collettiva. Questa suddivisione rispecchia, inoltre, la modalità in cui abbiamo insieme individuato le dimensioni su cui basare la costruzione collettiva dei mondi utopici: una dimensione quotidiana/personale, una dimensione relazionale/comunitaria ed una dimensione cittadina. Formatasi i tre gruppi, abbiamo lavorato nelle modalità che ogni gruppo riteneva più appropriata, considerando un momento di brainstorming, uno di creazione ed uno di restituzione.



Dimensione utopica personale

Il primo gruppo, concentratosi sulla dimensione della persona e del quotidiano, ha vissuto una frase di *brainstorming* e di estrapolazione di riflessioni a partire da immagini e poesie. Ha proceduto, poi, alla creazione di un collage, riportando al gruppo il percorso seguito.

“Il nostro tema era il vivere quotidiano, e la cosa che mi ha spremuto di piacere è stato questa poesia. Abbiamo letto delle poesie di Patrizia Cavalli, e abbiamo scelto di includere nella nostra produzione questa poesia: “Più ci si annoia e più ci si affeziona. M’annoia tanto, non voglio più morire.”

L’abbiamo scritta perché ci portava un po’ a questo concetto, sì, di noia come affetto, e come vita, ribaltando l’associazione che di solito si fa tra noia e morte. Quindi più siamo annoiati e più non siamo vitali. Invece lei la ribalta e la mette accanto all’affetto, quindi all’amore. Quindi più mi annoio, più mi affeziono. Mi sto annoiando tanto, e ad ora non voglio più morire. A me personalmente ha richiamato questa dimensione intima, casalinga, di relazione,

in cui non serve fare tante capriole per potersi scambiare affetto, ma basta solo annoiarsi insieme e si arriva comunque all'affetto.”

-K.

La riflessione proposta da K. ha aperto una discussione particolarmente significativa sul tema della noia, generalmente associata a mancanza, vuoto o assenza di vitalità. La poesia, al contrario, suggerisce una lettura alternativa: la noia come spazio di permanenza, familiarità e costruzione dell'affetto. In questa prospettiva, il valore della relazione non risiede nella continua ricerca di stimoli, emozioni o prestazioni, ma nella possibilità di condividere il tempo ordinario, persino nei suoi momenti più statici e apparentemente insignificanti. L'affetto emerge così non dall'eccezionalità dell'esperienza, ma dalla sua ripetizione e dalla sua continuità. Questa risignificazione della noia ha risuonato in tutte le persone del laboratorio, alcune delle quali hanno ricollegato il discorso con il desiderato abbattimento della performatività emerso più volte nell'esercizio di scrittura automatica fatto in precedenza.

W.: *“È stra vero che ogni volta che senti questa pressione di dovere un po' intrattenere le persone, soprattutto, mi immagino, le prime volte che le conosci, se magari c'è pure un interesse, e “oddio, devo divertire questa persona così mi vorrà bene”. Devo performare, se non si diverte non mi vuole più.”*

Y.: *“Se non dico una cosa interessante... Che paura!”*

F.: *“Sì, cade proprio quella necessità di performare perché c'è quell'affetto alla base che non ti mette più nella condizione di sentirti quella pressione addosso.”*

In questo senso, la noia assume quasi un valore politico, poiché rappresenta la possibilità di una relazione liberata dall'obbligo della prestazione: l'affetto viene dunque immaginato come ciò che rende possibile una forma di presenza reciproca nella quale si può semplicemente stare insieme senza dover continuamente dimostrare qualcosa. Continuando con l'esposizione del collage, Z. e A. parlano, invece, di altri elementi emersi, legati al corpo, al mondo naturale e al desiderio:

“L'idea che mi era venuta era associare immagini di corpi a immagini di piante, animali, magari trovando qualcosa per simboleggiare il ritorno alle nostre inclinazioni naturali, insomma ad una vita non intesa come lavoro, performance, vita in società, ma come qualcosa di più, che appunto volevo immaginare solo in quanto corpi, piante, animali.”

-Z.

“Un'altra frase molto simpatica che abbiamo trovato dice: “Il primo volo degli uccelli fuori dalla voliera è stato un caos, si sono ingarbugliati in una trentina di direzioni diverse”. Che mi risuona un pochino con quello che ho detto prima (in riferimento alla discussione mattutina sulla queerness e sull'utopia), desiderio e contraddizione.”

-A.

Qui emerge il desiderio di pensare la vita al di fuori delle categorie che la organizzano socialmente per recuperare una dimensione più immediata dell'esistenza. L'immagine del primo volo degli uccelli, inoltre, suggerisce che la libertà non si manifesta necessariamente come armonia o chiarezza, e che il desiderio può produrre molteplici movimenti, divergenti e persino contraddittori. Ma il caos evocato dalla frase non viene interpretato come un fallimento, bensì come una componente inevitabile dei processi di liberazione, individuali e collettivi. Nelle parole di Y.: *“è bella l'ottica di non avere per forza dei modelli che sono uguali dappertutto, che per tutte le comunità devono funzionare allo stesso modo.”*



Dimensione utopica comunitaria

Il secondo gruppo ha lavorato sul tema della comunità, immaginando forme di convivenza fondate sulla prossimità, sulla condivisione delle risorse e sulla costruzione di reti di cura diffuse. Attraverso il collage è stata elaborata la visione di un insediamento composto da piccoli quartieri autonomi, caratterizzati da un forte radicamento territoriale e da un'organizzazione collettiva della vita quotidiana, oltre ad essere circondati da aree naturali non cementificate. Un elemento visivo centrale del collage è, infatti, la presenza diffusa del verde, che non rappresenta soltanto uno sfondo paesaggistico bensì una componente strutturale della vita collettiva: gli spazi naturali attraversano l'intero quartiere e contribuiscono a definire una relazione più armoniosa tra ambiente costruito e ambiente naturale. Anche la mobilità è stata immaginata in modo coerente con questa impostazione: le

automobili private scompaiono quasi completamente e l'unica strada carrabile è riservata alle biciclette, ai mezzi di emergenza e ai trasporti condivisi.

“Noi avevamo comunità, e l'abbiamo inteso come vivere con persone vicine a noi, e abbiamo immaginato in qualche modo una sorta di piccoli quartieri che sono indipendenti nella maggior parte delle cose, e con servizi di cura che sono più centralizzati. (...) L'unica strada che c'è è quella con il mezzo di emergenza, o insomma per mezzi comuni, comunque condivisi da tutte le persone della comunità, che portano le persone appunto se c'è bisogno di fare visite mediche, diciamo in quei servizi che non sono presenti nel setting più di quartiere.”

-Y.

L'idea di comunità emersa dal gruppo non è una semplice vicinanza geografica, quanto più una forma di organizzazione sociale capace di combinare autonomia e interdipendenza. Da un lato, i quartieri immaginati possiedono le risorse necessarie per rispondere a gran parte dei bisogni quotidiani; dall'altro, alcuni servizi fondamentali, in particolare quelli legati alla salute e alla cura, vengono organizzati su una scala più ampia. È una configurazione che permette di mantenere una dimensione locale e relazionale senza rinunciare all'accesso a servizi specialistici; quella dei mezzi comuni è, invece, una scelta che riflette una critica implicita ai modelli di mobilità individualizzati e orientati al consumo di risorse, sostituiti da forme di trasporto collettivo pensate come infrastrutture di supporto reciproco.

“Abbiamo immaginato tante casette, anche quella per la persona che vuole stare vicino, ma non troppo, alle altre persone.”

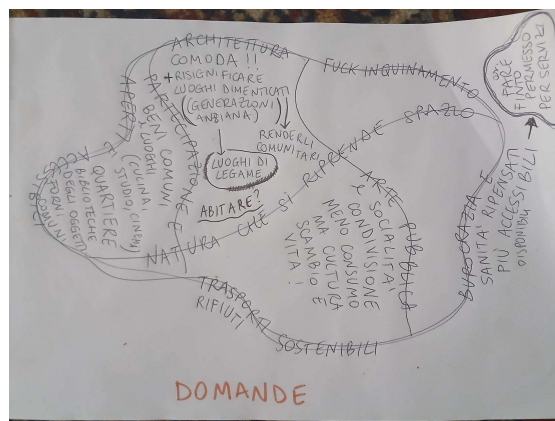
-Y.

Accanto agli spazi comuni e agli ambienti destinati alla socialità, trovano posto anche abitazioni pensate per chi desidera mantenere una maggiore distanza dagli altri. La comunità viene rappresentata non come un modello uniforme o totalizzante, ma come una realtà capace di accogliere differenti modalità di partecipazione e differenti bisogni di vicinanza: la possibilità di scegliere il proprio grado di coinvolgimento emerge come una condizione necessaria per una convivenza realmente inclusiva. I sentieri che collegano i diversi luoghi sono accompagnati da cartelli ispirati a quelli presenti nei boschi, suggerendo una concezione dello spazio comunitario come ambiente attraversabile, leggibile e aperto. Numerosi sono anche gli spazi dedicati alla vita collettiva: aree di aggregazione all'aperto, luoghi per attività quotidiane condivise, una biblioteca e altri servizi pensati come beni comuni. L'autonomia energetica, rappresentata attraverso i pannelli solari, viene immaginata come uno strumento

per rafforzare la resilienza della comunità e la sua capacità di prendersi cura dei propri membri. Le risorse prodotte localmente non vengono concepite come beni da accumulare o esportare, ma come elementi che alimentano il benessere collettivo. Trovano poi posto dettagli più giocosi, proposti in tono ironico, che contribuiscono a costruire una visione del futuro capace di combinare sostenibilità, creatività e sperimentazione.

“La posta via mongolfiera, del tipo che tra cent’anni dai non ci saranno più gli aerei quindi potremmo usare la mongolfiera per recapitare la posta.”

-Y.



Dimensione utopica cittadina

Infine, il terzo gruppo ha lavorato sul tema della città e del rapporto tra le persone e lo spazio urbano, immaginando una città utopica capace di favorire relazioni, partecipazione e benessere collettivo. Dal punto di vista grafico, il gruppo ha scelto di rappresentare il proprio immaginario attraverso una mappa, nella quale collocare e connettere i diversi elementi emersi durante il confronto.

“Noi avevamo la questione cittadina, di relazione con la città, di immaginare una città utopica, e anche artisticamente l’abbiamo immaginata come una mappa. Tutto è partito da un maggiore spazio dato alla natura in città, pensato a partire dal fatto che se guardate Padova su una cartina è un blocco grigio circondato da verde, e in città ci sono davvero pochi parchi, e sono parchi che chiudono presto o che sono legati alle attività commerciali dei bar, perciò una rivendicazione di maggiori parchi e spazi verdi accessibili, aperti.”

-F.

Uno dei primi temi emersi è stato appunto il rapporto tra città e natura. Nascendo dalla percezione di vivere in contesti urbani caratterizzati da una forte separazione tra spazi

costruiti e ambiente naturale, con la progressiva riduzione degli spazi verdi accessibili, la riflessione non si limita alla richiesta di un maggior numero di parchi, ma riguarda una più ampia riconnessione tra città ed ecosistemi. Sono stati richiamati esempi di corsi d'acqua interrati o nascosti dall'espansione urbana, evidenziando come le trasformazioni dello spazio cittadino abbiano spesso comportato l'eliminazione, l'occultamento o la marginalizzazione degli elementi naturali. La città immaginata dal gruppo cerca invece di reintegrare questi elementi, riconoscendo il loro ruolo non solo ambientale ma anche sociale, poiché attorno a essi si sviluppano occasioni di incontro, permanenza e vita collettiva. Accanto alla dimensione ecologica, ha poi assunto particolare rilevanza il tema dello spazio pubblico come luogo di espressione culturale e produzione collettiva di significati. Alcuni materiali consultati durante il laboratorio hanno stimolato una riflessione sull'arte pubblica e sul suo potenziale trasformativo.

“Ci aveva attirato molto la parte di una rivista che parlava di arte pubblica di strada, di cooperazione tra artisti e cittadinanza, e quindi il vivere lo spazio pubblico come momento di socialità e condivisione, meno legato al consumo, ma invece legato alla cultura, allo scambio, alla produzione artistica di progetti e desideri condivisi, risignificando e riappropriandosi dello spazio urbano.”

-F.

In questa prospettiva, lo spazio urbano viene immaginato come un luogo da abitare e trasformare collettivamente, piuttosto che come un semplice contenitore di attività economiche: la socialità non gira attorno solamente al consumo, ma anche alla partecipazione culturale, alla creatività e alla possibilità di contribuire attivamente alla costruzione della vita cittadina. Questa visione si riflette anche nelle proposte relative all'architettura e alla progettazione urbana: il gruppo ha infatti espresso una critica verso quelle forme di progettazione che privilegiano il controllo e che segregano e marginalizzano, oltre che verso la regolazione dei comportamenti a discapito dell'accoglienza e dell'uso spontaneo degli spazi.

“Trasporti pubblici sostenibili e gratuiti, un'architettura comoda, al contrario dell'architettura ostile, e quindi insomma tutti gli spazi pubblici della città ripensati in maniera che siano predisposti all'accoglienza delle persone, all'attività e alla vita di quello spazio invece che alla repulsione dello spazio stesso, (...) e legata anche alla disidentificazione di luoghi, diciamo, legati a un certo gruppo, che vengono dimenticati”

-F.

La critica all'architettura ostile richiama il desiderio di una città costruita a partire dai bisogni delle persone e delle comunità, in cui gli spazi pubblici favoriscano l'incontro, la permanenza e la cura reciproca anziché scoraggiarne l'uso collettivo. Questa riflessione si è intrecciata con una più ampia discussione sui beni comuni e sugli spazi condivisi:

“E questo va insieme a tutto il pensiero sui beni comuni, o luoghi comuni, della città, del quartiere magari se pensate più al locale, per una partecipazione effettiva della città, del quartiere, della zona in cui abiti. Quindi pensare a un quartiere che abbia delle cucine aperte, il forno comune, le biblioteche degli oggetti in cui puoi andare a prendere gli oggetti che ti servono, aule studio e cinema sempre aperti, accessibili, gratuiti, rimandando molto a un luogo di legame.”

-F.

“Sì, sono degli spazi molto aperti, sono una serie di luoghi comuni proprio, per ripensare i piccoli quartieri, i piccoli rioni. Tutti i servizi che adesso abbiamo dentro casa non sono più privati, quindi può essere una scelta, magari appunto per le cucine comuni, cioè io ho la cucina comune dei quartieri, se voglio mangiare insieme a altre persone o mangiare a casa posso farlo; la biblioteca comune, il posto per studiare, il forno, il posto per passare del tempo, ma che sia vissuto e che non c'è qualcuno per forza che lo gestisce dall'alto. Cioè avere dei quartieri in cui gli spazi comuni sono tanti per fare tutte le cose che io potrei fare a casa se voglio, ma se no non devo per forza andare al negozio a consumare, a pagare lo spazio dei coworking per cui allora posso stare, no?”

-W.

L'obiettivo non è eliminare la dimensione privata, ma ampliare le possibilità di scelta, offrendo alternative di spazi nei quali le attività quotidiane possano essere svolte anche in forma collettiva. Questa proposta si configura come una critica alla crescente privatizzazione della vita sociale e alla tendenza a subordinare la permanenza negli spazi urbani alla capacità di consumare. Le persone del gruppo hanno sottolineato come molti processi di organizzazione collettiva vengano ostacolati da procedure lunghe e complesse, che limitano la capacità delle comunità di intervenire direttamente sugli spazi che abitano. Da qui emerge il desiderio di una città nella quale i3 abitanti possano esercitare una maggiore capacità decisionale sulle trasformazioni del territorio, partecipando in modo diretto alla definizione degli usi e delle funzioni degli spazi pubblici.

“Abbiamo pensato un sacco anche a quanto in realtà la burocrazia detti un po' le varie possibilità di organizzazione e di vivere lo spazio pubblico, e quanto invece sarebbe bello che questo fosse invece molto più nel potere delle persone che quello spazio lo vivono, cioè quindi anche, che so, di organizzare la roba, 850mila permessi, cose per cui poi alla fine non fai.”

-W.

Infine, il gruppo ha dedicato una parte importante della propria riflessione al tema della salute e della cura:

“Poi abbiamo fatto un discorso sulla sanità, per ripensare agli spazi della sanità che cascano a pezzi, che sono molto chiusi e come tutti i luoghi della cura non sono più accessibili, quindi vari posti nella città, tanti, non solo uno, ma accessibili, con delle informazioni che possono essere reperite facilmente, quindi che so, ho un problema ginecologico, e non devo fare i 350 mila giri per capire cosa devo fare, qual è lo sportello che ora beh non so dove sta così, ma tipo tanti piccoli sportelli, e anche che siano dei luoghi insomma belli. Il nostro immaginario dell’ospedale è di un posto tristissimo, e invece è molto importante che le persone che si interfacciano alla cura non si ritrovino in qualsiasi spazio a pensare alla morte”

-W.

Viene espressa una critica alla frammentazione e all’inaccessibilità di molti servizi sanitari, immaginando invece una rete diffusa di punti di orientamento e supporto distribuiti nel territorio. Ma, oltre all’accessibilità pratica, è stato sottolineato il valore simbolico e affettivo degli spazi di cura, portando l’esempio di come ospedali, ambulatori e servizi sanitari vengono spesso percepiti come luoghi freddi, impersonali e associati alla sofferenza. Nella città immaginata dal gruppo, questi spazi dovrebbero essere ripensati come ambienti accoglienti, capaci di sostenere il benessere emotivo delle persone oltre che la loro salute fisica. Insomma, nel complesso, è restituita una visione della città come infrastruttura di relazioni: una città verde, accessibile e partecipata, nella quale la cultura, la cura e i beni comuni sostituiscono la logica dell’isolamento e del consumo come principi organizzatori della vita collettiva.

3.4) Comunicare le urgenze: la fase di transizione

L’ultima giornata del laboratorio è stata dedicata al tema della transizione tra mondi utopici e realtà presente. Dopo aver elaborato, e riesposto, le visioni auspiccate di quotidianità, di comunità e di città, abbiamo lavorato su uno sguardo al presente, identificando le esperienze, le pratiche e le realtà che esistono già al giorno d’oggi come incarnazioni parziali degli immaginari costruiti collettivamente. L’obiettivo non era verificare la realizzabilità delle utopie nel loro insieme, quanto piuttosto individuare quei frammenti di futuro già presenti nel presente: luoghi, esperienze e forme organizzative che, pur con i loro limiti e contraddizioni, sperimentano modi diversi di abitare, di prendersi cura, di produrre cultura e di vivere insieme. In questa fase, lo sguardo si sposta dall’utopia al possibile (Pellegrino 2019), inteso

come l'individuazione di caratteristiche potenziali già dormienti nella realtà presente. Analizzare le realtà che emergono in questa discussione significa mappare gli emergenti sociali (ibid.) presenti attorno a noi: queste esperienze incarnano il potenziale ontologico (ibid.) del reale, o meglio, sono frammenti di futuro che, pur restando impotenti rispetto al sistema dominante, liberano la possibilità di pensare a direzioni di sviluppo alternative e già in via di realizzazione.

Uno dei temi che ha fatto emergere più esemplificazioni è stato quello dell'abitare condiviso e della gestione collettiva delle risorse, per cui si è discusso di modelli abitativi in cui determinati servizi vengono organizzati in forma comune piuttosto che individuale.

“A proposito della vostra idea di avere spazi comuni all'interno di un condominio, in Finlandia, o forse in altri paesi del nord Europa, so che hanno in comune (nei condomini) tutti quei servizi che magari in casa usi una volta a settimana, invece che averne uno per appartamento. E quindi poi ti organizzi per farti le lavatrici, o per utilizzare un determinato elettrodomestico...”

-J.

La riflessione si è sviluppata attorno all'idea che la condivisione di strumenti, servizi e infrastrutture possa non solo ridurre gli sprechi, ma anche generare occasioni di incontro e cooperazione tra vicini. In questa prospettiva, l'abitare non viene concepito esclusivamente come esperienza privata, ma come pratica relazionale che si costruisce anche attraverso l'uso comune di spazi e risorse. A partire da questa discussione, sono stati riportati numerosi esempi concreti di forme di vita collettiva già esistenti: uno dei casi più approfonditamente discussi è stato quello di un immobile a Roma, in cui risiede anche l'associazione Spin Time, in cui è tutt'ora in corso, anche se sotto minaccia di sgombero, un'occupazione abitativa che ospita centinaia di persone provenienti da contesti sociali e culturali differenti e che comprende anche uno spazio aperto alla cittadinanza dedicato ad attività culturali, formative e ricreative. Riferendosi al documentario realizzato a riguardo, W. racconta:

“Per me è stato interessantissimo perché loro hanno una gestione di compiti abbastanza rigidi: 180 famiglie, ex-uffici che sono stati occupati e in cui non c'è l'accesso all'acqua e non ci sono una serie di cose, sono molto piccoli comunque. Però c'è un'idea alla base proprio diversissima, hanno il comitato delle lamentele che si deve occupare dei turni di pulizia degli spazi comuni, dei turni delle cucine, dei turni della sorveglianza dello spazio. E poi puoi venire convocato se non fai qualcosa o se tre volte a settimana cucini una cosa che puzza troppo per tutte le altre persone. Hanno proprio tutta questa gestione interna di interazione tra veramente realtà anche con interessi molto diversi, tipo lo Spin Time che comunque, cioè, fanno pure delle serate, con musica. Chiaramente la cosa principale là è l'occupazione, ed è

stato super interessante vedere come gestivano le varie esigenze fra tutte queste realtà e fra le persone che vivono nell'occupazione. Tipo alcune figure che collaborano con loro sono figure della chiesa, e quindi vedi tipo questi ex-raver superpunk al tavolo con sta suor Cristina che però è stata fondamentale nella gestione delle dinamiche di diplomazia con il comune. E mi ha ricordato proprio la difficoltà, in realtà, di spazi del genere.”

-W.

L'interesse suscitato da questa esperienza non riguarda soltanto la dimensione dell'abitare condiviso, ma soprattutto le forme di autogestione e partecipazione necessarie per sostenere una comunità così complessa. Particolarmente significativa è stata anche la presentazione di una serie di luoghi a Bruxelles chiamati proprio “luoghi di legame” (*lieux de liens*), utilizzati come fonte di ispirazione per immaginare nuove forme di convivenza e di cura. Sono stati descritti come spazi aperti alla cittadinanza, frequentati sia da persone con fragilità psicologiche o fisiche sia da altri abitanti del quartiere, caratterizzati da una forte attenzione all'autonomia individuale e alla partecipazione. In questi contesti, le attività non vengono imposte come strumenti terapeutici, ma sono costruite insieme alle persone che frequentano lo spazio, per cui ciascuno può scegliere come partecipare, se proporre iniziative o semplicemente se trascorrere il proprio tempo secondo i propri desideri e bisogni.

“Le persone non subiscono la cura (...) lo spazio è aperto, le persone possono scegliere il modo in cui passare il tempo lì dentro.”

-W.

La dimensione più innovativa di questi luoghi, secondo il gruppo, consiste nel superamento delle gerarchie tradizionali che spesso caratterizzano i servizi di assistenza e cura. Le relazioni tra operatori e frequentatori tendono a essere più orizzontali, mentre le differenze e le vulnerabilità non vengono nascoste o normalizzate forzatamente, ma accolte come parte della vita quotidiana. Questa osservazione ha riportato al centro una questione emersa in diversi momenti del laboratorio: la partecipazione. Molte delle utopie immaginate nei giorni precedenti, dai quartieri cooperativi ai beni comuni e ai servizi condivisi, presuppongono infatti un coinvolgimento attivo delle persone nella gestione della vita collettiva.

“Nel rendere comuni i luoghi, i beni, i servizi, che sia un condominio o che sia un quartiere, c'è bisogno di partecipazione. E quindi anche di momenti di assemblea frequenti.”

-F.

La discussione ha evidenziato come il percorso verso un obiettivo desiderato, utopico o meno, non coincida necessariamente con l'assenza di conflitti o difficoltà organizzative. Al contrario, molti degli esempi citati mostrano come la costruzione di forme di convivenza più giuste richieda processi continui di confronto, mediazione e assunzione condivisa di responsabilità. Questi esempi hanno permesso di riflettere sul fatto che molte delle pratiche associate all'immaginazione utopica non appartengono esclusivamente al futuro, ma esistono già in forme sperimentali e spesso marginali rispetto ai modelli dominanti. Tra le esperienze citate è emersa anche quella di Urupia, comunità situata in Puglia, descritta come un esempio di organizzazione collettiva fondata sull'autoproduzione, sulla condivisione del lavoro e sull'accoglienza temporanea di persone esterne.

Un secondo nucleo tematico ha riguardato gli spazi queer, le pratiche artistiche e le possibilità di costruire contesti capaci di accogliere forme molteplici e non normative di espressione personale. In particolare, la discussione ha ripreso alcune riflessioni emerse durante una performance drag vista da una persona la sera precedente.

“Un'altra cosa che in realtà non c'entra con questo, c'entra con la frase degli uccelli che volano a mille direzioni, e rientra più nell'utopia queer in particolare. Ho ripensato a ieri sera, allo spettacolo di Cicale (collettivo drag del padovano), perché c'è stata una drag che ha detto a un certo punto che, secondo lei, il motivo per cui il drag piace tantissimo e viene odiato è lo stesso, cioè che complica le cose, complica le cose in termini anche di espressioni di genere, eccetera. E mi è piaciuta tantissimo questa frase e ho ripensato all'andare in mille direzioni, perché banalmente per me era incredibile vedere questa persona con degli attributi super maschili, una persona muscolosissima, con i baffi, eccetera, allo stesso tempo sapere essere anche totalmente femminile con un corsetto strettissimo, la parrucca, il trucco. E mi è tornata in mente pensando a questa cosa di andare in mille direzioni, e quindi, cioè, aggiungerei forse l'utopia come spazi in cui si può fare questa cosa qua, cioè, spazi in cui ci si può concedere di andare in tutte queste direzioni, deragliare un po', insomma.”

-A.

Questa affermazione ha suscitato una riflessione sul valore politico della complessità e sull'importanza di creare spazi nei quali le persone possano esplorare molteplici dimensioni della propria identità senza essere costrette entro categorie rigide. L'immagine degli “uccelli che volano in trenta direzioni diverse”, emersa nei giorni precedenti durante la costruzione dei collage, è stata riletta alla luce di questa discussione come metafora della possibilità di sperimentare percorsi differenti, contraddittori e non lineari. E in questo senso, l'utopia queer è stata descritta meno come un modello definito di società e più come la possibilità di abitare l'incertezza, la pluralità e il cambiamento senza che questi vengano percepiti come problemi

da correggere. Di conseguenza, è stato dedicato ampio spazio al ruolo dell'arte come strumento di trasformazione sociale. Sono emerse riflessioni sull'attivismo artistico, sul dragtivismo e sulle pratiche performative come modalità capaci di intervenire direttamente nello spazio pubblico e nelle relazioni sociali.

“Non so molto perché non mi sono informato, però c'è l'attivismo, c'è l'artivismo e poi il dragtivismo, per cui esiste già una componente appunto di attivismo tramite l'arte, e in tempi un po' più recenti di anche attivismo proprio tramite il drag. Poi forse un po' personalmente trovo che l'arte performativa sia un buono strumento per passare dei messaggi. (...) Come persona andando a performare tu vai a agire direttamente sullo” spazio, sulle persone, e quindi le puoi anche provocare di più forse in qualche modo.”

-Y.

L'arte è stata descritta come uno strumento capace non soltanto di rappresentare il cambiamento, ma di produrre situazioni che mettono in discussione abitudini, gerarchie e forme consolidate di percezione del mondo, e questa riflessione si è intrecciata con una critica ai processi di mercificazione della stessa.

“Anche il discorso che era uscito dell'importanza che hanno gli spazi che poi gratuitamente ospitano queste realtà, quindi che senza lo spazio pubblico gratuito anche l'arte è merce, perché ovviamente anche gli artisti devono produrre qualcosa che è vendibile in breve tempo. Tutto il processo artistico entra nella logica della produzione e più che una ricerca o veramente poter creare qualcosa che da scompiglio deve passare sotto le leggi del mercato o del vendibile, quindi tutto, secondo me, si appiattisce. (...) Gli spazi occupati non sono solo spazi occupati ma sono spazi in cui liberamente potevi iniziare a prendere parte di un processo anche solo di ricerca artistica, che significa che tu per il tempo della ricerca alla fine puoi anche non produrre niente che viene venduto a un banchetto. Invece la maggior parte delle cose che vediamo oggi sono in qualche modo consumo, merci da consumo, quindi produco anche artisticamente e devo adattarmi a tantissime norme perché “oddio che qualcuno si triggera, se qualcuno si scompiglia”, ma in che modo possiamo effettivamente rompere gli schemi di qualsiasi tipo di pensiero, di comodità a cui siamo abituati anche con l'arte se poi non c'è lo spazio per attivare un processo di ricerca che magari tocca dei lati anche più oscuri? O comunque dei messaggi effettivamente che portano a qualcosa di critico, di difficile anche da digerire dal pubblico. Se invece di tutti i negozi ci fossero molti più posti aperti gratis dove la gente può utilizzare lo spazio come uno spazio artistico di creazione...”

-W.

La presenza di luoghi aperti, gratuiti e autogestiti è stata individuata come una condizione fondamentale per consentire processi di ricerca artistica che non siano immediatamente orientati alla produzione di beni commerciabili. Molte delle esperienze formative richiamate dalle persone partecipanti, come laboratori di teatro, di clownerie e di pratiche artistiche

sperimentali, sono state possibili proprio grazie all'esistenza di questi spazi. In questa conversazione, sono stati poi menzionati diversi luoghi cittadini che rappresentano, agli occhi dell'3 partecipanti, esempi concreti di infrastrutture sociali e culturali capaci di sostenere processi di partecipazione e di creatività collettiva. Alcune di queste, però, nel corso dell'ultimo anno hanno ricevuto notizia della possibile cessazione delle attività sociali ospitate al loro interno, a fronte di progetti che prevedono la riconversione degli spazi verso usi commerciali e privati. La prospettiva dell'apertura di bar, ristoranti o altre attività orientate al consumo è stata portata nella conversazione proprio come un esempio concreto delle difficoltà incontrate da luoghi che producono valore sociale senza generare necessariamente profitto economico. In questo senso, la difesa di tali spazi è emersa come parte integrante della riflessione sulle utopie urbane e sulla possibilità di costruire forme di cittadinanza fondate sulla condivisione, la partecipazione e l'accessibilità.

La discussione si è poi inevitabilmente allargata al rapporto con gli spazi occupati e alla riappropriazione di determinati luoghi: alcuni interventi hanno sottolineato il potenziale di edifici dismessi o di immobili abbandonati come risorse collettive da restituire alla cittadinanza attraverso usi sociali, culturali e comunitari. Questi luoghi sono stati immaginati non soltanto come contenitori fisici da recuperare, ma come risorse collettive capaci di ospitare quelle stesse attività sociali, culturali e comunitarie che faticano a trovare uno spazio all'interno della città contemporanea. La possibilità di incontrarsi, organizzare eventi, sperimentare linguaggi artistici, costruire relazioni o semplicemente trascorrere del tempo insieme senza dover necessariamente consumare qualcosa appare sempre più limitata in contesti urbani caratterizzati dalla crescente commercializzazione dello spazio. E in assenza di tali spazi, la partecipazione rischia infatti di essere subordinata alla disponibilità economica individuale, trasformando attività culturali e formative in opportunità che mancano di accessibilità e che alimentano divari già istituiti. La possibile riattivazione di spazi del genere è stata infatti immaginata come una strategia capace di restituire alla collettività spazi già esistenti, senza la necessità di nuove edificazioni o grandi investimenti infrastrutturali, assumendo una valenza che va oltre la narrativa della riqualificazione urbana. Essa viene concepita, in primis, come un processo di restituzione di possibilità: la possibilità di incontrarsi, di organizzarsi, di creare, di apprendere e di costruire forme di vita collettiva non mediate dalle logiche di mercato e di consumo. Gli spazi occupati diventano così luoghi potenziali in cui sperimentare concretamente alcuni dei principi utopici emersi durante il laboratorio, offrendo un terreno materiale su cui immaginare e praticare modalità differenti di abitare la città.

L'ultima giornata del laboratorio si è quindi configurata come un esercizio di riconoscimento e di traduzione. Le utopie elaborate collettivamente non sono state considerate semplici fantasie irrealizzabili, ma strumenti per individuare esperienze esistenti, pratiche emergenti e processi già in corso che, in modi diversi, prefigurano mondi possibili. Attraverso questo lavoro, il gruppo ha iniziato a costruire un ponte tra immaginazione e azione, mostrando come il pensiero utopico possa funzionare non soltanto come critica del presente, ma anche come lente attraverso cui riconoscere e rafforzare le trasformazioni già in atto.

3.5) Limiti della ricerca e possibili sviluppi

Come ogni ricerca qualitativa situata, anche il presente lavoro presenta una serie di limiti che è opportuno discutere esplicitamente. Tali limiti non rappresentano semplicemente degli ostacoli metodologici o delle carenze da correggere, ma costituiscono parte integrante delle condizioni attraverso cui la conoscenza prodotta prende forma. In una prospettiva che riconosce la natura situata e relazionale della ricerca sociale, riflettere sui limiti significa comprendere meglio la portata e il significato dei risultati emersi.

Un primo elemento riguarda la composizione del gruppo partecipante. Il laboratorio ha coinvolto un numero relativamente ridotto di persone che hanno aderito volontariamente al progetto. Questa caratteristica ha permesso la costruzione di uno spazio di fiducia e di confronto approfondito, ma limita inevitabilmente la possibilità di generalizzare quanto emerso. L'obiettivo della ricerca non era infatti produrre una rappresentazione statistica delle soggettività queer né individuare caratteristiche universali dell'esperienza queer rispetto al futuro; piuttosto, il laboratorio ha consentito di osservare come un gruppo specifico di persone, collocate in un particolare contesto sociale e culturale, elabori collettivamente immaginari relativi al futuro. A questo si aggiunge la probabile presenza di una presunta omogeneità socio-culturale tra le persone partecipanti: sebbene le esperienze individuali fossero differenti, il reclutamento attraverso reti informali e la natura stessa del progetto possono aver favorito la partecipazione di soggettività accomunate da sensibilità politiche, livelli di istruzione o percorsi biografici relativamente simili. Tale elemento potrebbe aver contribuito alla convergenza di alcuni temi emersi durante il laboratorio, rendendo meno visibili eventuali differenze interne all'universo queer. La pluralità delle esperienze all'interno della comunità queer è infatti estremamente ampia e attraversata da molteplici assi di differenziazione legati alla classe sociale, all'età, alla provenienza geografica, alla disabilità e a numerose altre dimensioni che questa ricerca non è stata in grado di esplorare in

profondità. Un secondo limite riguarda la natura temporanea del laboratorio. Le attività si sono svolte nell'arco di tre giornate e hanno prodotto una particolare configurazione relazionale caratterizzata da fiducia, ascolto reciproco e disponibilità all'immaginazione condivisa. Tuttavia, non è possibile stabilire in che misura gli effetti di tale esperienza siano persistiti nel tempo: il laboratorio ha mostrato che determinate condizioni possono favorire l'emergere di immaginari alternativi, ma non consente di comprendere se tali immaginari abbiano continuato a orientare pratiche, relazioni o processi di soggettivazione successivi alla conclusione dell'esperienza. Rimane aperta la domanda su come e in quali condizioni gli immaginari utopici possano trasformarsi in forme di azione collettiva capaci di incidere sulla realtà sociale.

Particolarmente rilevante è inoltre il ruolo assunto dal ricercatore. Come discusso nella sezione metodologica, la scelta di adottare una postura partecipativa e relazionale ha costituito un elemento centrale del progetto. Tale coinvolgimento ha permesso la costruzione di un ambiente percepito come sicuro e accogliente, favorendo l'emersione di contenuti che difficilmente sarebbero stati accessibili attraverso metodologie più distaccate. Allo stesso tempo, però, la mia presenza e le mie stesse aspettative hanno inevitabilmente contribuito a plasmare il percorso del laboratorio: le attività proposte, i riferimenti teorici utilizzati, il modo in cui sono state formulate le domande e persino la scelta di costruire un laboratorio dedicato al futuro costituiscono interventi che hanno orientato il processo di produzione dei dati. Questa osservazione non deve essere interpretata come un elemento che indebolisce la validità della ricerca; anzi, essa richiama la necessità di riconoscere la natura performativa dei metodi e l'impossibilità di una posizione completamente esterna rispetto ai fenomeni osservati. Tuttavia, implica anche la consapevolezza che i risultati emersi non possono essere separati dalle condizioni specifiche che li hanno resi possibili.

Infine, la ricerca si è concentrata prevalentemente sulla dimensione immaginativa del futuro: pur riconoscendo l'importanza delle condizioni materiali e strutturali che influenzano la capacità di aspirare, l'attenzione è stata rivolta soprattutto ai processi simbolici, narrativi e affettivi attraverso cui il futuro viene costruito e condiviso. Rimane pertanto aperta la necessità di approfondire il rapporto tra immaginazione e struttura sociale, indagando più direttamente come le disuguaglianze economiche, istituzionali e politiche influenzino la distribuzione delle capacità di futuro all'interno della società.

Al tempo stesso, i limiti appena discussi suggeriscono una serie di possibili sviluppi per ricerche future. Più che rappresentare una conclusione definitiva, il presente lavoro apre infatti nuove domande teoriche e metodologiche che meritano ulteriori approfondimenti. Una

prima direzione potrebbe riguardare il confronto tra differenti gruppi sociali. Se il presente lavoro si è concentrato su soggettività queer, future ricerche potrebbero esplorare il rapporto con il futuro all'interno di altri contesti sociali, generazionali o professionali. Sarebbe interessante confrontare, ad esempio, i risultati ottenuti con gruppi di adolescenti, persone anziane o lavoratrici, attivisti climatici o soggettività con background migratorio. Un simile confronto permetterebbe di comprendere in che modo differenti posizionamenti sociali influenzino la capacità di immaginare il futuro e le forme che tale immaginazione assumerebbe. Anche una prospettiva intersezionale apparirebbe estremamente promettente. Sebbene la dimensione queer abbia costituito il fulcro della presente ricerca, l'esperienza del futuro non è mai determinata da una sola appartenenza sociale: numerose altre dimensioni contribuiscono a definire le possibilità di accesso al futuro e le forme dell'immaginazione sociale ed esplorare l'intreccio tra queste diverse posizioni potrebbe consentire una comprensione più articolata delle modalità attraverso cui vengono distribuite socialmente le capacità di aspirare e di immaginare.

Un ulteriore sviluppo riguarda il perfezionamento degli strumenti metodologici utilizzati. Il laboratorio ha mostrato il potenziale delle pratiche artistiche e creative nell'esplorazione del futuro, suggerendo la possibilità di ampliare ulteriormente il repertorio metodologico. Tecniche teatrali, pratiche performative, produzione audiovisiva, scrittura collettiva e giochi di ruolo potrebbero offrire fra le tante ulteriori modalità di accesso a dimensioni dell'immaginazione difficilmente raggiungibili attraverso il solo linguaggio verbale. Parallelamente, potrebbe risultare utile approfondire il ruolo degli spazi collettivi di immaginazione al di fuori del contesto della ricerca: una delle intuizioni emerse dal laboratorio riguarda infatti l'importanza delle condizioni relazionali che rendono possibile la costruzione condivisa del futuro. Ciò suggerisce la necessità di interrogarsi sul ruolo che scuole, università, associazioni, movimenti sociali e istituzioni pubbliche potrebbero svolgere nella promozione di pratiche di immaginazione collettiva.

CONCLUSIONI

Come si è visto nel corso dei capitoli precedenti, la questione del futuro è tornata progressivamente al centro dell'attenzione pubblica e accademica, ma tale centralità non coincide necessariamente con una maggiore capacità collettiva di immaginarlo. Al contrario, molte delle trasformazioni che attraversano il presente sembrano aver contribuito a produrre una particolare condizione temporale in cui il futuro appare simultaneamente onnipresente e assente: onnipresente nelle narrazioni mediatiche, nelle previsioni economiche, nei discorsi sulla crisi climatica e sulle innovazioni tecnologiche, eppure assente nella sua dimensione di apertura, possibilità e trasformazione. Questa ricerca ha preso avvio da un interrogativo apparentemente semplice ma sociologicamente complesso: come si configura il rapporto con il futuro in una fase storica caratterizzata da una crescente percezione di crisi e di incertezza? I risultati emersi dal laboratorio suggeriscono che la principale difficoltà contemporanea non riguardi tanto una presunta incapacità di immaginare, quanto piuttosto la difficoltà di produrre una reale discontinuità rispetto al presente. Le distopie elaborate dalle persone partecipanti non apparivano come mondi radicalmente altri, ma come estensioni plausibili di processi già percepiti come in atto: il futuro veniva immaginato attraverso l'amplificazione delle crisi contemporanee piuttosto che mediante la costruzione di scenari inediti. Sotto questo punto di vista, il laboratorio sembra confermare l'ipotesi secondo cui viviamo in una condizione di presente esteso, nella quale il futuro tende a essere colonizzato dall'esperienza dell'oggi. Tuttavia, sarebbe riduttivo interpretare tale risultato esclusivamente come una manifestazione di impotenza immaginativa: al contrario, ciò che emerge è più vicino ad una forma particolare di saturazione simbolica. Le persone partecipanti non si sono mostrate prive di immaginazione, ma apparivano piuttosto immerse in un contesto sociale che fornisce costantemente immagini di crisi e di collasso: la difficoltà di immaginare il diverso sembra derivare meno da una mancanza di creatività e più da un eccesso di realtà.

Il laboratorio ha, però, evidenziato come anche all'interno di questa apparente chiusura del possibile persistano forme di apertura significative. Tali aperture non si sono manifestate soltanto nei contenuti utopici elaborati, ma soprattutto nelle dinamiche relazionali che hanno attraversato l'intero percorso: il piacere della creazione condivisa, l'emergere di forme temporanee di comunità, la costruzione di uno spazio di ascolto reciproco e il desiderio di articolare collettivamente mondi differenti hanno rappresentato elementi altrettanto rilevanti dei prodotti finali del laboratorio. Da questo punto di vista, il contributo principale della ricerca consiste forse nell'aver mostrato che l'immaginazione non può essere considerata

esclusivamente una facoltà individuale, ma emerge piuttosto come una pratica sociale, relazionale e situata che necessita di condizioni materiali, simboliche e affettive specifiche per potersi sviluppare. Immaginare il futuro non è semplicemente un atto mentale, ma un processo collettivo che prende forma attraverso relazioni, linguaggi, dispositivi culturali e spazi di confronto. In questo senso, il laboratorio ha funzionato non soltanto come strumento di ricerca ma come intervento sociale, permettendo di osservare l'immaginazione mentre accadeva e contribuendo attivamente alla sua produzione. Questa caratteristica risulta particolarmente significativa alla luce delle riflessioni sulla performatività dei metodi di ricerca, per cui infatti il metodo non si è limitato a registrare una realtà preesistente ma ha partecipato alla costruzione stessa dell'oggetto indagato.

La ricerca suggerisce quindi che il problema centrale delle società contemporanee potrebbe non essere la scomparsa del futuro, bensì l'indebolimento delle condizioni collettive che consentono di desiderarlo. Se il presente tende a presentarsi come inevitabile e il futuro come semplice prolungamento dell'esistente, allora il compito dell'immaginazione utopica diventa quello di riaprire la possibilità del diverso: non si tratta di prevedere ciò che accadrà, ma di rendere nuovamente pensabile ciò che oggi appare impossibile. La sociologia del futuro, in questa prospettiva, assume un ruolo che va oltre la semplice descrizione delle aspettative sociali. Essa può contribuire alla costruzione di spazi in cui soggettività differenti siano messe nelle condizioni di articolare desideri, elaborare visioni alternative e sperimentare forme di immaginazione condivisa: in sintesi, può veramente contribuire a produrre capacità di futuro. Se la possibilità di mondi differenti appare oggi fragile, non dipende dall'assenza del desiderio, ma dalla difficoltà di creare contesti sociali che ne permettano l'espressione, il futuro continua a esistere nella misura in cui esistono pratiche collettive capaci di immaginarlo. In questo senso, il laboratorio queer sul futuro ha rappresentato un tentativo, necessariamente limitato ma significativo, di riaprire uno spazio per l'immaginazione e per il possibile. Quale ruolo può, quindi, avere oggi la sociologia in un'epoca che sembra aver smarrito il rapporto con il possibile?

In questa prospettiva, la ricerca apre una riflessione più ampia sul ruolo pubblico della sociologia, poiché se il futuro è una costruzione sociale e se la capacità di immaginare alternative costituisce una risorsa distribuita in modo diseguale, allora la sociologia potrebbe contribuire non soltanto all'analisi delle rappresentazioni del futuro, ma anche alla creazione di contesti che favoriscano l'emersione di futuri alternativi. Il compito della ricerca non sarebbe quindi esclusivamente descrittivo, ma anche generativo. La ricerca presentata in questa tesi è nata proprio dall'esigenza di interrogare tale dimensione in un contesto storico

caratterizzato da una diffusa percezione di crisi. Il futuro tende spesso ad assumere la forma della minaccia, della gestione del rischio o dell'adattamento a processi percepiti come inevitabili ma i risultati del laboratorio sembrano confermare almeno in parte questa diagnosi. Le difficoltà incontrate dalle persone partecipanti nel costruire scenari radicalmente differenti dal presente suggeriscono l'esistenza di una significativa contrazione dell'orizzonte immaginativo: ciò che colpisce non è tanto il contenuto degli scenari costruiti, quanto la relativa facilità con cui essi apparivano plausibili. Tuttavia, la ricerca ha mostrato anche qualcosa di diverso, ovvero che se da un lato il presente sembra esercitare una forte capacità di colonizzazione dell'immaginario, dall'altro non si può parlare di una scomparsa completa del possibile. L'immaginazione continua ad emergere, seppur in forme frammentarie, intermittenti e spesso difficili da riconoscere, si manifesta nei desideri che resistono alla plausibilità dell'esistente, nelle relazioni che permettono di sviluppare prospettive differenti e nelle pratiche collettive che sospendono temporaneamente l'apparente inevitabilità del presente. Da questo punto di vista, uno degli aspetti più significativi emersi dal laboratorio riguarda proprio il carattere relazionale dell'immaginazione. Le visioni utopiche non sono apparse come prodotti esclusivamente individuali, generati dall'interiorità delle persone partecipanti, ma come costruzioni che prendevano forma attraverso il dialogo, il confronto e la condivisione di esperienze: l'immaginazione si è rivelata meno simile a una facoltà privata e più vicina a una pratica sociale. Tale osservazione richiama direttamente le riflessioni sulla capacità di aspirare e sulla capacità di futuro discusse nei capitoli precedenti: immaginare il futuro non dipende soltanto dalla creatività individuale, ma dalle condizioni sociali e strutturali che rendono possibile la costruzione condivisa di alternative.

Chi ha il diritto di immaginare il futuro? Chi possiede le risorse materiali e simboliche per farlo? Quali soggettività vengono riconosciute come portatrici di visioni legittime e quali, invece, vengono sistematicamente escluse dai processi di costruzione del possibile? Tali interrogativi attraversano implicitamente l'intera ricerca e rinviano ad una dimensione politica fondamentale delle sociologie del futuro. La scelta di lavorare con persone queer si colloca infatti precisamente all'interno di questa problematica. Nel corso della ricerca è emerso come la *queerness* possa essere interpretata non soltanto come un'identità o una posizione sociale specifica, quanto più come una particolare relazione con la temporalità. Molte delle norme che organizzano la vita sociale contemporanea sono infatti fondate su aspettative temporali relativamente rigide e molte soggettività queer si trovano frequentemente a negoziare tali aspettative, sperimentando forme differenti di appartenenza, relazione e progettualità. Proprio questa posizione liminale può rendere visibili aspetti della

temporalità sociale che spesso rimangono impliciti o naturalizzati. Il laboratorio non ha prodotto una singola utopia queer né un'immagine condivisa del futuro, piuttosto, ha mostrato una pluralità di desideri, aspirazioni e prospettive spesso differenti tra loro. Tale pluralità rappresenta probabilmente uno dei risultati più importanti della ricerca perché se il futuro è una costruzione sociale, allora non esiste un unico futuro da scoprire o da realizzare, ma esistono invece molteplici futuri possibili che entrano continuamente in relazione, conflitto e negoziazione reciproca.

Da questa prospettiva emerge anche una diversa concezione del ruolo della sociologia. Per lungo tempo la disciplina ha attribuito grande importanza alla capacità di descrivere, spiegare e interpretare il mondo sociale. Lo studio del futuro, tuttavia, suggerisce la necessità di affiancare a queste funzioni una riflessione ulteriore sulle condizioni che rendono possibile immaginare mondi differenti. La sociologia può veramente contribuire a rendere visibili le possibilità latenti che attraversano il presente e a interrogare criticamente le rappresentazioni che definiscono ciò che appare possibile o impossibile. È in questo senso che una sociologia del futuro può essere intesa come una sociologia del possibile: non una disciplina orientata alla previsione, ma una pratica di conoscenza capace di esplorare le tensioni tra ciò che esiste e ciò che potrebbe esistere. Il suo compito non consiste nel fornire certezze sul domani, bensì nel mantenere aperto lo spazio dell'alternativa. L'interrogativo da cui questa ricerca ha preso avvio rimane, inevitabilmente, aperto. Come immaginare il futuro in un'epoca che sembra aver smarrito la fiducia nel cambiamento? Il laboratorio non offre una risposta definitiva; suggerisce, però, che la questione non riguardi semplicemente la presenza o l'assenza di immaginazione. Ciò che appare oggi in gioco è la possibilità stessa di costruire contesti nei quali il desiderio possa essere condiviso, elaborato e riconosciuto come una risorsa collettiva. Forse, allora, il contributo più importante di questa ricerca non consiste nelle specifiche immagini di futuro prodotte durante il laboratorio, ma nell'aver mostrato che l'immaginazione continua ad esistere anche laddove sembra indebolita. Essa sopravvive nelle relazioni, nelle crepe del presente, nei tentativi di articolare linguaggi differenti per parlare del domani.

Se il futuro non è ancora scritto, non è perché esista uno spazio vuoto che attende di essere riempito, ma perché continuano a esistere soggettività capaci di desiderare altrimenti. È proprio in questa capacità di desiderare altrimenti che risiede, forse, la forma più concreta di speranza politica che una sociologia del futuro possa oggi contribuire a coltivare.

BIBLIOGRAFIA

VOLUMI

- Abensour, M. (1999). *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*. Inschibolletth.
- Adam, B & Groves, C. (2007). *Future matters: Action, knowledge, ethics*. Brill.
- Agamben, G. (1999). *Potentialities: Collected essays in Philosophy*. Stanford University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large*. University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2013). *The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Verso Books.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Polity Press.
- Beckert, J. (2016). *Imagined Futures Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Harvard University Press.
- Bell, W. & Mau, J. A. (1971). *Sociology of the future: Theory, cases, and annotated bibliography*. Russell Sage Foundation.
- Berardi "Bifo", F. (2013). *Dopo il futuro. Dal futurismo al cyberpunk. L'esaurimento della modernità*. DeriveApprodi.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- Bloch, E. (1994). *Il principio speranza*. Garzanti.
- Bollas, C. (2001). *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*. Borla.
- Bourdieu, P. (2001). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino.
- Browne, K. e Nash, C. J. (2016). *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Routledge.
- Cooper, D. (2014). *Everyday Utopias. The Conceptual Life of Promising Spaces*. Duke University Press.
- Cournot, A. A. (1843). *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Hachette Livre.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista*. Nero.
- Fisher, M. (2019). *Gli Spettri Della Mia Vita. Scritti su Depressione, Hauntologia e Futuri Perduti*. Edizioni Minimum Fax.
- Franchini, L. (2017). *Il futuro è nell'invisibile. L'arte come metodo di anticipazione e creazione di futuro*. Tesi di Master di secondo livello in Previsione Sociale. Università di Trento.

- Mandich, G. (2023). *Le sociologie del futuro*. Meltemi.
- Mannheim, K. (1929). *Ideologia e utopia*. Il Mulino.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopias: the Then and There of Queer Futurity*. New York University Press
- Mumford, L. (1922). *La storia dell'utopia*. Donzelli.
- Harvey, D. (1993). *La crisi della modernità*. Il Saggiatore.
- Ilardi, E. (2018). *Adolescenti di tutto il mondo armatevi. La paura per la guerra civile nelle distopie fantascientifiche del XXI secolo*, in *Utopie Mascherate. Da Rousseau a Hunger Games*. Meltemi.
- Ionescu, G. (1978). *The political thought of Saint-Simon*. Oxford University Press.
- Jameson, F. (1990). *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Jasanoff, S. (2008). *One Future Imperfect: Science, Technology and Imaginations of Modernity*, in *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power* (a cura di Jasanoff, S. e Kim, S.). University of Chicago Press.
- Jedlowski, P. (2012). *Il senso del futuro. I quadri sociali della capacità di aspirare*, in *Il futuro del quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare* (a cura di de Leonardis, O. e Deriu, M.). Egea.
- Jungk, R. e Müllert, N. R. (1987). *Future Workshops: How to Create Desirable Futures*, Institute for Social Inventions.
- Koselleck, R. (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press.
- Leccardi, C. (2009). *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*. Laterza.
- Levitas, R. (2015). *Utopia as a Method. The Imaginary Reconstitution of Society*. Palgrave MacMillan.
- Manuel, F. E. (1962). *The Prophets of Paris*. Harvard University Press.
- Moore, B. J. (1966). *Social origins of Dictatorship and Democracy: lords and peasant in the making of the modern world*. Beacon Press.
- Nowotny, H. (1994). *Time: The Modern and Postmodern experience*. Polity Press.
- Pellegrino, V. (2019). *Futuri possibili*. Ombre corte.
- Pellegrino, V. (2020). *Futuri testardi*. Ombre corte.
- Polak, F. (1973). *The Images of the Future*. Elseviere.

- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Columbia University Press.
- Tarde, G. (1901). *L'azione dei fatti futuri. I possibili*. Orthotes.
- Taylor, C. (2002). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.
- Thévenot, L. (2006). *L'action au Pluriel*. Editions la Découverte.
- Urry, J. (2016). *What is the Future*. Polity Press.
- Wright, E. O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. Verso Books.

ARTICOLI

- Adam, B. (2011a). *Wendell Bell and the sociology of the future: Challenges past, present and future*. *Futures*, 43, 590–595.
- Adam, B. (2011b). *Towards a Twenty-First-century Sociological Engagement with the Future*. *Insights, Institute of Advanced Study*, 4(11), 1-18.
- Adam, B. (2005). *Futures in the Making: Sociological Practice and Challenges*. Conference Paper Draft, ASA, 1-17.
- Barad, K. (2003). *Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter*. *Signs*, 28(3), 801-831.
- Brumbaugh, R. S. (1966). *Applied metaphysics: truth and passing time*. *Review of Metaphysics*, 19, 647-666.
- Carabelli, G. e Lyon, D. (2016). *Young people's orientations to the future: Navigating the present and imagining the future*, *Journal of Youth Studies*, 19(8), 1110–1127.
- Churchman, C. W. (1967). *Wicked problems*. *Management Science*, 14(4), 141-142.
- Claisse, F. e Delvenne, P. (2015). *Building on anticipation: dystopia as empowerment*. *Current Sociology*, 63(2), 155-169.
- Coleman, R. (2017). *A sensory sociology of the future: affect, hope and inventive methodologies*. *Sociological Review*, 65(3), 1-20.
- Di Berardo et al. (2021). *Esiste la sociologia del futuro?*, Italian Institute for the Future.
- Emirbayer, M. e Mische, A. (1998). *What is agency?*. *American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023.
- Giddens, A. (1990). *Modernity and Utopia*. *The New Statesmen and Society*, 3(125), 20-22.
- Law, J. and Urry, J. (2005). *Enacting the Social*. *Economy and Society*, 33(3), 390-410.
- Levitas, R. (2017). *Where there is no vision, the people perish: a utopian ethic for a transformed future*. *Centre for the Understanding of Sustainable Prosperity*, 1-15.

- Mandich, G. (2022). *Il futuro come utopia*. Cambio. Rivista per le trasformazioni sociali, 12(24), 15-25.
- Massumi, B. (2005). *The Future Birth of the Affective Fact*. Theory Reader (a cura di Gregg, M. e Seigworth, G.J.). Duke University Press, 52-70.
- Merton, R. K. (1948) *The self-fulfilling prophecy*. The Antioch Review, 8(2), 192-210.
- Mische, A. (2009). *Projects and Possibilities: Researching Futures in Action*. Sociological Forum, 24(3), 694-704.
- Odogwu, W. (2014). *Davina Cooper: Everyday Utopias: The conceptual life of promising spaces*. Fem Leg Stud, 1-5.
- Pellegrino, V. (2013). *Coltivare la capacità di rappresentare il futuro. Un'indagine su nuove pratiche di confronto pubblico*. Im@go, rivista di studi sociali sull'immaginario, 2(2), 112-142.
- Tutton, R. (2017). *Wicked futures: Meaning, matter and the sociology of the future*. The Sociological Review, 65(3), 478-492.
- Tutton, R. (2023). *The Sociology of Futurelessness*. Sociology, 57(2), 438-453.
- Urry, J. (2008). *Climate change, Travel and Complex Futures*. The British journal of Sociology, 59(2), 261-279.
- Wells, H. G. (1906). *The So-Called Science of Sociology*. The Sociological Review, 3(1), 357-369.

SITI

The Real Utopias Project: realutopiasproject.com