LESSICO DELLA CONTEMPORANEITÀ

L’ultima immagine

Ontologia e politica della catastrofe.

di *Leonardo Mastromauro* — 17 Marzo 2025

Si potrebbe dire, senza troppo indugiare, che i disastri delle ultime decadi hanno segnato l’ingresso delle società nell’epoca delle catastrofi seriali, dall’uragano Katrina, passando per gli incendi di Los Angeles e arrivando al terremoto dei Campi Flegrei, i fenomeni naturali stanno sfidando e ridisegnando i modelli politici ed economici che definiscono le modalità di antropizzazione dell’ambiente. Tuttavia, di cosa parliamo quando parliamo di catastrofe?

Quando osserviamo alcune delle immagini che documentano tale evento la percezione che abbiamo è che vengano meno le coordinate attraverso cui il mondo si rende accessibile e, pertanto, sembrerebbe che si assista a una sua perdita di cui non riusciamo a intravedere una possibile cartografia futura, in bilico tra la difesa dell’essere umano a discapito della natura e la rivincita di quest’ultima su di esso. Ciononostante, questa percezione, queste posture che sono anche e soprattutto politiche, radicano in un vizio di fondo: **consciamente o no, la catastrofe, o ciò che noi intendiamo con questo termine, è una manifestazione o una conseguenza dell’antropocentrismo**.

L'attenzione mediatica rivolta a tali fenomeni ribadisce continuamente che ad essere distrutte sono case, scuole, tetti, automobili, strade, cioè l'operato dell'essere umano, raramente il termine è associato, ad esempio, all'estinzione di una specie animale o vegetale. **Ciò che tendiamo a definire catastrofico è sempre un evento che mette in discussione l'ipotetica supremazia dell'essere umano nella gestione dell'ordine delle cose del mondo o, ciò che è l'altra faccia della medaglia, il rafforzamento della sua egemonia, il potere di modificare le vite e il loro modo di abitare a suo piacimento**, e questo è potuto avvenire proprio perché la vita dell'essere umano, almeno nel modello occidentale, è stata storicamente scissa dalla natura la quale, essendo isolata e oggettivizzata, si è convertita in elemento assoggettato al linguaggio economico. «È solo mediante un'operazione governamentale che un [paesaggio] è sottomesso ad una misura amministrativa, operazione che consiste nel separarlo o svuotarlo da quelle proprietà molecolari che specificano le sue qualità, porosità e densità, per poi riarticolarlo come territorio nudo che può essere misurabile o valorizzabile» (Consejo Nocturno 2018, p. 107).

Non è certo un caso se continuiamo a chiamare "risorse" gli alberi, le piante e gli animali, i quali valgono per la loro funzione produttiva di legna, di fibre, di carne, mentre alcuni popoli indigeni, come testimonia Daiara Tukano, utilizzano il termine "gente" ("*mahsã*") per nominare qualsiasi cosa: "*wai mahsã*" la gente delle acque, i pesci; "*yunku mahsã*" la gente della foresta, i boschi; "*nohkoa mahsã*" la gente delle stelle. Ancora, per gli Yanomami catastrofico è proprio l'intervento dell' "uomo bianco" che distrugge l'armonia fra cielo e terra condannando le vite a ciò che essi nominano "caduta del cielo". Quello che per noi è la normalità per loro è quanto di più catastrofico possa accadere e, in modo esattamente speculare, ciò che per loro è la normalità sarebbe un evento realmente catastrofico per le nostre politiche ed economie. **Dunque, come pensare la catastrofe al di là dello statuto antropocentrico che sembrerebbe definirla?** Ciò che cercheremo di suggerire è che essa non è qualcosa che rende ostico l'accesso al mondo, che definiamo tale proprio perché ad essere minata e neutralizzata è anzitutto l'ipotetica supremazia dell'essere umano, ma in modo esattamente antitetico essa rappresenta un'apertura al mondo, una possibilità di cui è necessario comprenderne lo statuto.

Per farsi un'idea di cos'è o cosa dovrebbe essere la catastrofe, è necessario anzitutto esaminare brevemente la tradizione teologico-politica che l'ha pensata. Presso Dio sussistono tutte le cose (*Col*. 1, 16-17), ma a seguito della caduta dell'uomo «la creazione è stata sottoposta alla vanità» e rimane in attesa di essere liberata dalla schiavitù (*Rm*. 8, 19-21). In tal senso, nell'*Antico Testamento* gli elementi naturali sono spesso utilizzati per punire l'empietà dell'uomo: «La creazione, infatti, che serve te, il Creatore,

s'esaspera contro gli ingiusti per punirli e si mitiga a beneficenza verso coloro che in te confidano» (*Sap* 16, 24); «Ma ecco che costoro tutti hanno scosso il giogo, rotto ogni legame. Per questo il leone della foresta li ha aggrediti, il lupo vespertino li ha devastati, il leopardo è in agguato contro le loro città; chiunque uscirà da esse cadrà nelle sue branche, perché le loro prevaricazioni si sono moltiplicate e rinforzati i loro pervertimenti» (*Ger* 5, 6). Nel *Nuovo Testamento* Gesù afferma che molti dei suoi castighi dipendono dall'inosservanza delle sue leggi, come nel caso del paralitico in *Gv*. 5, 14. Tuttavia, come affermato in *Rm*. 8, 28, il bene di Dio può scaturire anche a seguito di tragedie.

Ma in cosa consiste l'inosservanza della Legge divina? La risposta potrebbe risiedere nei primi capitoli di *Genesi*, dove si afferma che l'uomo è stato posto nel Giardino di Eden affinché lo custodisse (*Gn*. 2, 15). Infatti, il termine Adamo in ebraico corrisponde al vocabolo "'*ādām*" che nei passi biblici è messo in relazione con "'*ādāmāh*" ("terra/suolo"), la cui radice –*dm* indica il colore della terra con cui l'uomo è stato generato: "'*ādām*" e "'*ādāmāh*", uomo e terra, hanno la stessa origine e si implicano vicendevolmente. **Pertanto, violare la legge divina significherebbe spezzare questo rapporto di co-originarietà e co-implicazione dell'essere umano con la terra**. È a partire da questo contesto che è possibile leggere la teodicea: la giustizia divina consiste nel ristabilire la condizione originaria perduta, e le catastrofi, come dirà Kant rispetto al terremoto di Lisbona del 1755, servono a ricordare all'essere umano la sua limitatezza: egli non è il fine dell'universo.

Alcune delle proposte fornite dalle menti più lucide per ripensare le catastrofi contemporanee potrebbero dialogare con quanto detto. Frédéric Neyrat – riprendendo la teoria foucaultiana – parla di «biopolitica della catastrofe» per proporre una visione politica in cui, nell' «antropofagia» e «cosmofagia» delle società contemporanee dove si esplicita la relazione inestricabile fra progresso e catastrofe proposta da Benjamin, non soltanto si ravvisa un incremento dei processi regimentali di organizzazione della vita, ma è la vita stessa nell'epoca delle catastrofi seriali ad essere in pericolo, una tesi che dialoga con ciò che Jason Moore ha definito «ecologia del capitalismo», dunque un processo in cui la natura e i viventi non umani sono messi al servizio della produzione e valorizzazione del capitale, questione in qualche modo annunciata già da Heidegger. **Lo stesso Moore, per ripensare la realtà e disinnescare tale processo, propone il concetto di «rete della vita», ovvero un reticolo di materia, energia e scambi biochimici in cui lo stesso essere umano è inserito**. In dialogo con l'autore precedente, Timothy Morton ha parlato di essere umano come «forza geofisica» e di una necessità di ripensare l'ecologia come «coesistenza», la quale, negli studi di Lena Balaud e Antoine Chapot, si presenta sotto forma di alleanze di specie nella lotta al capitale.

Tuttavia, per riprendere l'esempio dei popoli indigeni precedentemente citato:

> Le parole dell'ecologia sono le nostre antiche parole [...]. Gli *xapiri pë* [spiriti] difendono la foresta da quando esiste. I nostri anziani non l'hanno mai devastata perché li hanno al loro fianco. Non resta sempre viva? I Bianchi, che in passato ignoravano tutte queste cose, oggi iniziano a capirle. Ecco perché alcuni di loro hanno inventato nuove parole per proteggere la foresta. Adesso dicono di essere gente dell'ecologia perché sono preoccupati di vedere che la loro terra sta diventando sempre più calda. [...] Gli *xapiri pë* possedevano già l'ecologia quando i Bianchi ancora non ne parlavano (Albert e Kopenawa 2018, pp. 662; 667-668).

In tal senso, l'ecologia non soltanto deve essere sottratta a un certo romanticismo che propone una certa superiorità morale degli animali sugli esseri umani, come se «pangolini, faggi, virus, batteri, pipistrelli e archei ci [debbano mostrare] la via della perfezione morale» (Coccia in Albert e Kopenawa 2023, p. 18), ma «deve diventare la piattaforma in cui ogni specie ammette di essere il frutto di un patto etnografico che deve essere rinnovato in ogni momento» (*ivi*, p. 19). Non si tratta di erigere gli indigeni a modello – come sostiene ironicamente Viveiros de Castro un modello è «[...] un affare della FMI o da Banca Mondiale per i paesi "in via di sviluppo". [...] Il modello è normativo e verticale [...]» (Cavalletti e Solla 2020, p. 159) –, il quale si imporrebbe su un sistema che lo replicherebbe sempre e comunque in modo imperfetto, quanto piuttosto di ripensare i processi di negoziazione con il non umano, comprendere che gli alberi, come gli stessi Yanomami affermano, sono cosa viva e non materia inerte, che «la "terra-foresta" *urihi a* non è affatto un regno esterno alla società, scenario muto e inerte delle attività umane e semplice campo di risorse di cui occorre assicurarsi il dominio» (Albert e Kopenawa 2023, p. 47) ma, appunto, uno reticolo di vite e forze vive con cui è necessario cercare compromessi.

Dunque, ritornando al modello occidentale, emerge un'articolazione fra teologia e politica il cui fulcro sembrerebbe essere quello di ripristinare la condizione di co-implicazione e co-originarietà del regime umano con quello non umano. La catastrofe, nel suo accadere, riarticola, rende nuovamente indivisibile e possibile ciò che era stato previamente scisso, in essa la gerarchia dei regimi è resa momentaneamente inoperosa. **Pertanto, si potrebbe affermare che realmente catastrofica non è la possibilità che la catastrofe custodisce, ma la società in cui l'essere umano si ostina a**

vivere nella divisione dei regni, perpetrando la scissione originaria che trasformò il Giardino in un inferno di cui ancora oggi, o soprattutto oggi, scorgiamo le conseguenze confondendo demoni e angeli in un grande carnevale mascherato dell'infelicità.

L'ultima immagine, quella che documenta la catastrofe, ha valore escatologico, custodisce al suo interno una possibilità, un'apertura salvifica in cui umano e non umano, passato e presente, natura e cultura, agire e patire rimangono per un istante sospesi. Cogliere il senso di questa possibilità è, o dovrebbe essere, il compito di una politica che si vuole all'altezza del suo tempo.

Riferimenti bibliografici

B. Albert, D. Kopenawa, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano 2018.

Id., *Lo spirito della foresta*, Nottetempo, Milano 2023.

L. Balaud, A. Chapot, *Nous ne sommes pas seuls. Politique des soulèvements terrestres*, Le Seuil, Parigi 2021.

A. Cavalletti, G. Solla, *L'avanguardia dei nostri popoli. Per una filosofia della migrazione*, Cronopio, Napoli 2020.

Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópolis*, Pepitas de calabaza, Logroño 2018.

M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

I. Kant, *Scritti sui terremoti*, Robin, Torino 2012.

J. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, Londra 2015.

Id., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Ombre Corte, Verona 2023.

T. Morton, *Ecologia oscura. Logica della co-esistenza*, Luiss Press, Roma 2022.

F. Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, in "*The South Atlantic Quarterly*", 2016.

Id., *Le cinéma éco-apocalyptique: Anthropocène, cosmophagie, anthropophagie*, in "*Communications*", Parigi 2015.