

Promotio Iustitiae

L' APOSTOLATO CON LE POPOLAZIONI INDIGENE

Contesto dell' America Latina

X. Albó, F. Alvarado, J. Hernández

Contesto dell' India

C. Lakra, A. Toppo, X. Manjooran

Contesto dell' Asia-Pacifico

J. Fung, B. McCoy

Contesto del Canada

M. Murray and Companions SJ

CAMBIO DI PARADIGMA E FEDE

G. Costa, G. Uríbarri, A. Ferro, P. Béré, V. Jeyaraj

CRISI ECONOMICA: L' INCONTRO DI DRONGEN

F. Turner, W. Ryan, J. Sagastagoitia

DOCUMENTI

H. Delétraz, G. Soetomo, C. Collins, J. Park

RICORDANDO PADRE JEAN-YVES CALVEZ SJ

H. Madelin, B. Cassaigne, P. de Charentenay





Promotio Iustitiae

A servizio della fede che fa Giustizia



Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia

<http://www.sjweb.info/sjs/pj>

sjs-pj@sjcuria.org

Editore: Fernando Franco SJ

Editore associato: Simonetta Russo

Assistente alla Pubblicazione: Filippo Duranti

Coordinamento: Liliana Carvajal

Promotio Iustitiae viene pubblicata dal Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (Roma) in italiano, inglese, francese e spagnolo è disponibile su Internet, all'indirizzo: www.sjweb.info/sjs, da cui si possono scaricare i singoli articoli o l'intera pubblicazione.

Se qualche articolo vi ha colpito e volete mandarci un breve commento, lo prenderemo volentieri in considerazione. Chi desideri inviare una lettera a *Promotio Iustitiae*, perché sia pubblicata in uno dei prossimi numeri, è pregato di farla pervenire via posta, e-mail o fax al recapito indicato sul retro della copertina.

Se desiderate utilizzare gli articoli pubblicati nella nostra rivista, vi preghiamo di indicare *Promotio Iustitiae* come fonte, precisandone l'indirizzo e inviandoci una copia della pubblicazione. Grazie!

EDITORIALE	5
Fernando Franco SJ	

LA COMPAGNIA DI GESÙ E

L'APOSTOLATO CON LE POPOLAZIONI INDIGENE

Il contesto dell'America Latina

Una risposta dall'America Latina e dalla Bolivia	8
Xavier Albó SJ	

Un'esperienza di lavoro con le popolazioni indigene del sud della Bolivia	
Fernando Alvarado SJ	19

Lettera aperta	25
Jxel (Jerónimo) Hernández SJ	

Il contesto dell'India

Le popolazioni tribali e indigene: le più emarginate del mondo	31
Christopher Lakra SJ	

Gli Adivasi oggi e il loro mondo	40
Alfred Toppo SJ	

Le popolazioni indigene: un punto di vista dal Gujarat	46
Xavier Manjooran SJ	

Il contesto dell'Asia del Pacifico

Alcuni commenti dalla Malaysia	52
Joseph Fung SJ	

Popolazioni indigene: una prospettiva australiana	54
Brian F. McCoy SJ	

Il contesto del Canada

Popolazioni indigene ed emarginazione Appunti dall'Ontario, Canada	60
Michael Murray e collaboratori SJ	

CAMBIO DI PARADIGMA E FEDE

Aggiornarsi: una sfida continua	64
Giacomo Costa SJ	

La fede cristiana esige giustizia e riconciliazione	69
Gabino Uríbarri Bilbao SJ	

La fede che porta alla giustizia e alla riconciliazione in un mondo multiculturale e multireligioso	75
Alfredo Ferro M. SJ	
“Il concetto di giustizia al secondo sinodo per l’Africa”	81
Paul Béré SJ	
La nostra fede come gesuiti oggi: una prospettiva indiana	86
Veluswamy Jeyaraj SJ	
CRISI ECONOMICA: L’INCONTRO DI DRONGEN	
Drongen: convergenze e divergenze	93
Frank Turner SJ	
Rapporto sulla discussione di Drongen	99
William Ryan SJ	
Uno sguardo europeo alla crisi internazionale	
Intervista a Pierre Defraigne	107
Jon Sagastagoitia SJ	
DOCUMENTI	
La postmodernità apre nuove prospettive all’evangelizzazione	111
Hugues Delétraz SJ	
Agricoltura ecosostenibile e commercio ecologico	
Un centro di formazione per l’agricoltura dei gesuiti	125
Greg Soetomo SJ	
Cristologia e testimonianza profetica nella <i>Caritas in Veritate</i>	131
Christopher S Collins SJ	
In cerca di un combustibile per il fuoco dei nostri cuori	140
Jinhyuk Park SJ	
RICORDANDO JEAN-YVES CALVEZ SJ	
Omelia	144
Henri Madelin SJ	
Infaticabile!	146
Bertrand Cassaigne SJ	
Jean-Yves Calvez SJ	148
Pierre de Charentenay SJ	

In un capitolo dei documenti della Congregazione Generale 35^a dal titolo “Temi per il governo ordinario”, né letto né citato di frequente, troviamo una raccolta di temi selezionati dalla Congregazione per la discussione in aula. Come spiega il testo:

La Congregazione decise di formare delle commissioni per trattare questi temi. Ciascuna commissione stese un documento che venne poi presentato e discusso in sessione plenaria. Sulla base delle osservazioni ivi ricevute, le commissioni elaborarono proposte di azione per il governo ordinario della Compagnia. Nelle altre sessioni plenarie, per determinare l’opinione della Congregazione Generale si ricorse al voto. Alcune delle proposte approvate vennero fatte confluire nei decreti; altre furono presentate al Padre Generale per il suo governo; altre ancora, infine, indirizzate alle Province e alle Conferenze dei Provinciali, sono contenute in questo documento. (Congregazione Generale 35^a, Altri testi della CG35^a)

Uno dei temi compresi in questo capitolo porta il titolo “Popolazioni Indigene”. Alla luce del tradizionale impegno della Compagnia nei confronti di queste comunità attraverso tutta la loro storia, dell’epocale e incoraggiante risveglio politico di cui esse stanno facendo esperienza in molti paesi, e della distruzione sistematica dei loro habitat e del loro stile di vita a causa di un modello di sviluppo neoliberista, abbiamo deciso di chiedere a un certo numero di gesuiti di rispondere a qualche domanda relativamente al testo della CG35^a e di condividere con i lettori di *Promotio Iustitiae* le loro speranze e i loro timori. Una breve nota qui di seguito illustra le domande poste loro. La risposta è stata eccellente, anche se in un certo qual modo ripetitiva. L’Editore si assume la responsabilità di questo limite. Si è preferito, in effetti, rimanere fedeli alla forma e allo spirito degli scritti di chi ha deciso di rispondere; e come in genere accade, ogni scelta implica una “perdita”.

L’ultima enciclica di papa Benedetto XVI, *Caritas in Veritate* (CiV), sembra offrirci una nuova comprensione del rapporto tra fede e giustizia. Per stimolare una riflessione su queste nuove prospettive, ho chiesto a Giacomo Costa SJ, direttore della rivista dei gesuiti *Aggiornamenti Sociali*, il permesso di ristampare su *Promotio* una versione leggermente editata di un editoriale da lui pubblicato qualche tempo fa. La nuova “comprensione” della fede in una società plurireligiosa e multiculturale offerta dall’autore mi è sembrata un punto di partenza interessante per l’avvio di un dibattito. Ho inviato il suo testo ad alcuni gesuiti, chiedendo loro di scrivere una risposta che seguisse una qualche minima linea guida:

Vorrei chiedervi un contributo per *Promotio Iustitiae*. L’articolo dovrebbe rispondere alla domanda: “Qual è il tipo di fede che porta giustizia e riconciliazione in un mondo multiculturale e multireligioso?” Vi allego un

articolo scritto da Giacomo Costa che sarà pubblicato in questo numero. Può servire da sfondo. Vorrei riflettete sulla sua definizione di fede. La questione è importante per noi gesuiti in un mondo in cui percepiamo un ritorno alla "religione", e in cui il dibattito sul secolarismo e il fondamentalismo si sta facendo cruciale per la comprensione dei cambiamenti in atto.

Siamo inoltre lieti di offrire un abbozzo del secondo incontro di un gruppo di gesuiti e laici avvenuto a Drongen, in Belgio, inteso al confronto con le questioni etiche e morali della crisi economica e finanziaria. Nel contesto della crisi in atto si è discussa l'enciclica CiV, consentendoci di trarre immenso profitto da una lunga sessione serale con Pierre Defraigne. Tre degli articoli presenti in questo numero offrono ai lettori una panoramica breve ma incisiva dei principali argomenti trattati.

La sezione "Documenti" si avvale di un gruppo di contributi più ampi su diversi aspetti importanti: una visione positiva ed equilibrata sulla postmodernità come bilancia creativa tra cuore e ragione; un'esperienza di dialogo interreligioso con i musulmani dell'Indonesia, nonché un contributo teologico di un giovane gesuita che studia teologia al Boston College.

Con affetto e rispetto abbiamo raccolto qualche testimonianza sulla vita di p. Jean-Yves Calvez.

Fernando Franco SJ

Originale in inglese

LE POPOLAZIONI INDIGENE

LA COMPAGNIA DI GESÙ E L'APOSTOLATO CON LE POPOLAZIONI INDIGENE

Definire la struttura della riflessione

Con questo numero di *Promotio Iustitiae* si è compiuto un modesto sforzo mirato a conoscere meglio alcuni gesuiti attivi nelle comunità indigene nel mondo. A tutti coloro che hanno generosamente contribuito, è stata posta una serie di domande relativamente alla questione emersa nel corso del dibattito sul tema svoltosi durante la Congregazione Generale 35^a. Abbiamo inoltrato a tutti gli autori il testo che segue.

Popolazioni indigene - La 35^a Congregazione Generale ha ricevuto numerosi postulati su questo tema. In una sessione plenaria la commissione che li ha esaminati ha sottolineato il fatto che attualmente ci sono circa 370 milioni di persone, sparse in tutto il mondo, appartenenti a tali popolazioni¹³, le quali rappresentano un ricco patrimonio culturale ed una importante eredità di civiltà. A motivo di vari fattori politici e socio-economici, le popolazioni indigene figurano tra le più marginalizzate e sfruttate. Il processo di globalizzazione, in parte responsabile del degrado ambientale e del saccheggio di risorse naturali, esercita un particolare influsso su di esse. Ugualmente, il cambiamento climatico continua a provocare loro seri danni. Dal momento che la situazione minaccia la sopravvivenza di queste popolazioni, la Compagnia dovrebbe accrescere il proprio impegno a loro riguardo. La Congregazione Generale suggerisce che in ogni area in cui si presenti questa sfida, la Conferenza dei Provinciali crei "gruppi di lavoro" di gesuiti che operano su questo fronte apostolico.

Alla luce di tali parole, vorrei che rispondeste alle seguenti domande, tenendo in considerazione il vostro contesto locale:

(1) Quali sono i fattori che fanno oggi delle popolazioni indigene le più emarginate e sfruttate del mondo?

Fate riferimento al processo di globalizzazione, al degrado ecologico e alla crisi economico-finanziaria.

(2) Cosa sta accadendo alla loro cultura?

(3) Quali nuove iniziative socio-politiche ed economiche le stanno rafforzando? Come valutate tali iniziative?

(4) La Compagnia sta "accrescendo il proprio impegno"? Qual è la vostra opinione sui "gruppi di lavoro" da formare all'interno di ogni Conferenza?

Al fine di facilitarne la lettura, abbiamo ordinato i vari contributi per regione.

*Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella*

Il contesto dell'America Latina

Una risposta dall'America Latina e dalla Bolivia

Xavier Albó SJ

Il mio contesto geografico

Rispondo dalla mia postazione di lavoro in Bolivia, paese che attualmente vive una situazione molto singolare: il 62% della popolazione si autodefinisce indigena, ed è riuscita a ottenere per la prima volta nella sua storia un presidente indigeno di etnia aymara, eletto democraticamente nel dicembre 2005 con il 54% dei voti, e poi rieletto nel dicembre 2009 con il 64% delle preferenze. Nel gennaio 2009 è stata inoltre promulgata la nuova Costituzione politica boliviana.

A ciascuna domanda risponderò illustrando innanzitutto il contesto più ampio dell'America Latina [AL] e poi il caso della Bolivia [B], che per alcuni versi conosco meglio e per altri presenta varie possibilità di costituire un'alternativa. Ho avuto modo di conoscere il contesto latinoamericano di prima mano fino al 2005, anno in cui ho lasciato il mio incarico di coordinatore per le attività di pastorale e solidarietà con le popolazioni indigene nell'ambito delle due Assistenze dell'America Latina. A partire da questa data sono meno aggiornato sull'attualità della regione.

Quali sono i fattori che fanno oggi delle popolazioni indigene le più emarginate e sfruttate del mondo?

[AL] È bene chiarire i presupposti impliciti di questa domanda. È indubbio che di solito si ha una maggiore concentrazione di indigeni nelle aree rurali con indici elevati di povertà. Ma è altrettanto giusto differenziare le situazioni per gruppi di paesi, di aree all'interno dei paesi, e di processi che in questi vengono posti in atto.

Negli ultimi tempi, uno dei principali fattori di sfruttamento del territorio e di altri abusi ai danni delle popolazioni indigene è l'insediamento delle multinazionali (e delle loro filiali locali) in aree dapprima periferiche nelle quali gli indigeni vivono o si sono rifugiati, perché è lì che si trovano le nuove risorse strategiche. Queste grandi aziende sfruttano territori e popolazioni in base alla loro logica capitalista di profitto immediato, che implica peraltro scarsa attenzione alla sostenibilità e all'equilibrio ecologico. Si tratta di produttori di legname, aziende petrolifere, minerarie, grandi progetti idroelettrici e così via.

La loro relazione con le popolazioni indigene va dal semplice sfruttamento e allontanamento¹ fino alla negoziazione, in alcuni casi considerata come parte

¹Nel 2008, prima del conflitto di Bagua (vedere più avanti) il presidente del Perù ha paragonato gli indigeni e le loro organizzazioni al "cane dell'ortolano, che non mangia e non lascia mangiare".

degli investimenti necessari a evitare conflitti e a migliorare l'immagine internazionale dell'azienda. In pochi decenni, milioni di ettari di territori indigeni si sono trasformati in immensi allevamenti di animali o in campi deforestati destinati alla produzione della soia, aumentando la disuguaglianza nell'accesso alla terra e introducendo problematiche come quella dei prodotti transgenici, che moltiplicano sì la produzione, ma al tempo stesso accrescono la dipendenza internazionale a ogni nuova semina. Fattori come questi hanno provocato in numerosi villaggi indigeni casi di sparizione, di emarginazione, la diminuzione della qualità della vita o l'emigrazione.

In tutti i paesi ci sono e continuano a esserci da anni ormai migrazioni indigene dai territori originari verso le città, le aree di colonizzazione, i paesi limitrofi, gli Stati Uniti e - negli ultimi decenni - anche verso l'Europa. In molti casi sono dovute innanzitutto a fattori economici e lavorativi, legati alle problematiche più sopra esposte; e questi modelli si riflettono tanto nelle popolazioni indigene quanto nelle altre. Ma ci sono anche popolazioni esiliate a causa di conflitti armati e politici, per esempio in Perù (verso la costa e Lima), Guatemala (verso la capitale e verso il Messico), nella Costa Atlantica del Nicaragua o lungo la doppia frontiera dell'Ecuador, verso la Colombia e verso il Perù.

Molti non tornano più e si integrano nei paesi di destinazione. Numerosi sono invece quelli che mantengono vincoli economici (rimesse) e personali con i luoghi di origine, e sono a volte essenziali per il mantenimento di coloro che rimangono. Non è sempre facile difendere allo stesso tempo i diritti delle popolazioni reinsediate e quelli delle popolazioni ospitanti.

[B] In **Bolivia**, a partire dal 1985 e dopo sette anni di crisi politica ed economica, si è imposto con forza il modello neoliberista, con la generosa apertura dello Stato al capitale internazionale per lo sfruttamento delle abbondanti risorse naturali. La Banca Mondiale lo ha presentato agli altri paesi poveri come un esempio e un modello di transizione pacifica e di successo. A partire dal 2001, però, questo processo si è interrotto quasi all'improvviso, soprattutto per il malumore diffuso dalla gestione delle risorse naturali da parte delle multinazionali entrate nel paese. Questa crisi e le successive proteste popolari a catena hanno contribuito all'emergere di organizzazioni indigene capeggiate da Evo Morales e del MAS (Movimento per il socialismo), il partito che lo rappresenta.

I movimenti sono nati anche come reazione a un'altra ingerenza internazionale: quella degli Stati Uniti e della loro ambigua guerra contro le droghe. Circa 50.000 famiglie produttrici di foglie di coca, molte delle quali indigene, sono diventate senza volerlo il "nemico principale", di certo perché sono i soggetti più deboli, ammesso pure che siano i meno colpevoli. La coca è un ingrediente di base per la cocaina, ma anche per molteplici utilizzi locali

non legati al narcotraffico. La stragrande maggioranza delle famiglie è emigrata lì solo per sopravvivere, e l'inserimento di una fetta minoritaria nel settore della trasformazione della coca in "pasta di base" è stato soprattutto il risultato di questa "guerra", con cui si è preteso di scoraggiare la coltivazione abbassando il prezzo della foglia. La conseguenza inaspettata di questa politica è stata una maggiore mobilitazione e un crescente protagonismo degli indigeni anche in altri settori del paese. Lo stesso Evo, immigrato dal lontano altipiano aymara, si è affermato come leader in difesa dei coltivatori di coca. Il problema del narcotraffico e quello connesso all'impiego della coca a questo fine è tuttora irrisolto. Ma sarebbe errato definire il regime attuale uno strumento del narcotraffico. Non è su questo che si fonda, e non ne condivide gli obiettivi, sebbene non abbia saputo elaborare strumenti più efficaci per combatterlo, né per frenarne l'espansione. Senza dubbio questo è un compito in sospenso. Va precisato infine che la Bolivia continua a essere il terzo paese produttore di cocaina, dopo la Colombia e il Perù, paesi questi indubbiamente e pienamente allineati con gli Stati Uniti.

Per quel che riguarda l'attuale crisi finanziaria ed economica, in *Bolivia* è stata meno evidente che in altri luoghi, in parte forse perché si tratta di un'economia di piccole dimensioni, nella quale la maggior parte della popolazione, soprattutto nelle aree rurali che comprendono anche i territori indigeni, è molto meno dipendente dalle fluttuazioni internazionali. Non dispongo di altri dati recenti sugli effetti della crisi sulle popolazioni indigene degli altri paesi dell'America Latina.

Cosa sta accadendo alle loro culture?

[AL] In questo mondo sempre più globalizzato e con le comunicazioni interconnesse è ormai difficile trovare situazioni indigene "pure" e "isolate". Tutti i popoli si aprono agli altri e adottano elementi di sincretismo. Occorre pertanto distinguere tra l'incorporazione di (a) elementi culturali *pratici e funzionali* di qualsiasi altra origine (ad esempio abbigliamento, cibi, fonti di energia, trasporti, mezzi di comunicazione incluso il telefono cellulare, TV, Internet, l'accesso a una lingua più diffusa e così via) e di (b) elementi che rafforzano o più spesso diluiscono la propria *identità*. Questi ultimi implicano quasi sempre una forte componente *simbolica ed espressiva*: parliamo della lingua, della visione del cosmo che comprende la dimensione religiosa e artistica, dei valori...; o del relativo rapporto con la sopravvivenza e lo sviluppo di un popolo, delle sue organizzazioni, delle forme interne di governo e di definizione del proprio territorio. Non è sempre facile distinguere questi due gruppi di elementi. Se, ad esempio, si considera il tema dello sviluppo nel suo complesso, i diritti e le cosmovisioni rientrano in una dialettica permanente con l'inserimento di elementi esterni pratici, come la gestione delle risorse per proprio conto o in associazione con altri.

Le forme culturali proprie si conservano meglio quando permangono nei territori rurali tradizionali di ciascun popolo. In queste situazioni, acquisire elementi pratici come quelli citati in (a) può rappresentare un vantaggio e non una minaccia. Ma è pur vero che non sempre si riesce a consolidare gli elementi più caratteristici dell'identità, soprattutto per quel che concerne l'autogoverno nel contesto locale e nazionale.

Nel gruppo numeroso degli indigeni che vivono già in città e in altri paesi si riscontra un numero sufficiente di cambiamenti. Forse lì esistono maggiori opportunità del tipo (a), anche nei quartieri periferici, ma è molto più difficile conservare elementi sufficienti del gruppo (b). Molti subiscono maggiore discriminazione se vengono identificati come indigeni, pertanto si rendono "invisibili"; e come tali a lungo andare diluiscono le proprie identità fino a diventare anonimi nelle società urbane, a meno che non siano in grado di mantenere i propri vincoli mediante specifiche organizzazioni e pratiche. Anche la lingua madre viene utilizzata di meno, e soprattutto non viene più trasmessa alle nuove generazioni. È naturale che gli elementi culturali associati alla vita rurale subiscano importanti trasformazioni: alcuni semplicemente si perdono e altri generano una vasta gamma di sincretismi, ad esempio nelle relazioni sociali ed economiche, nelle modalità di risolvere i conflitti, nelle celebrazioni e nelle credenze.

Nell'identità e nei simboli della cultura religiosa permane il sincretismo tradizionale tra riti e credenze indigene e cristiane, con varianti significative tra popolazioni e luoghi (ad esempio nelle regioni più centrali o nei gruppi che vengono dalle foreste e con contatti recenti) e, di conseguenza, tra ciò che accade nell'area rurale e in quella urbana. Sebbene predominino le tradizioni cattoliche, è sempre minore il "monopolio" cattolico in entrambe le aree e maggiore la gamma di differenziazioni delle altre denominazioni cristiane, inclusi ad esempio i gruppi pentecostali carismatici (ad esempio in Guatemala). Alcuni popoli minoritari hanno adottato in massa, ma in forma sincretica, la religione dei propri missionari, come nel caso di Nuevas Tribus. Sono pochi finora quelli che si possono definire indigeni e al contempo atei: in alcuni casi la fede è stata scambiata con alcuni benefici materiali, ma quando questi si vanificheranno potrebbe subentrare l'incredulità.

[B] In **Bolivia** processi come quelli delineati hanno avuto e hanno ancora molta forza. Dopo la rivoluzione del 1952, per esempio, l'essere "indigeno" era una connotazione vista molto negativamente, anche nelle campagne. Non restava pertanto che trasformarsi in *campesino*, qui più ancora che in Messico. Molto comune era anche che molti emigranti inurbati o diretti verso le zone di colonizzazione si rendessero invisibili.

Mezzo secolo dopo, il prorompente emergere delle organizzazioni indigeno-contadine ha modificato un po' questa tendenza, almeno per quel che riguarda l'autoidentificazione. Nel censimento del 2001 (condotto cinque anni prima

dell'attuale governo), in tutte le città dell'area andina più del 50% della popolazione ha dichiarato la propria appartenenza (quechua o aymara), compresi i tanti che avevano già abbandonato la lingua; con i cambiamenti politici avvenuti dal 2006, sarebbe tutt'altro che strano se a un prossimo censimento le percentuali di autoidentificazione risultassero ancora maggiori (anche se forse non quelli della lingua).

La nuova Costituzione (art. 4) enfatizza ulteriormente la separazione tra la Chiesa e uno stato laico (ma non laicista) e la libertà religiosa, citando specificamente le varie spiritualità e cosmovisioni dei popoli andini.

Quali sono i nuovi processi sociali ed economici che stanno rafforzando [o meno] questi popoli? Che opinione ne hanno?

Il Convegno 169 dell'OIL (Organizzazione Internazionale del Lavoro) (1989) e la Dichiarazione ONU sui diritti delle popolazioni indigene (2007) sono strumenti utili per promuovere relazioni migliori. Ma continuano ad essere parte di un dibattito ancora non paritario tra i deboli indigeni e le potenti multinazionali, spesso appoggiate dagli stati che sperano di estrarre da lì risorse preziose.

[AL] Mi concentrerò soprattutto sull'emergere politico di questi popoli, che ha come contrappunto dialettico lo sfruttamento e la discriminazione sociale e politica di cui sono stati oggetto, distinguendo i vari paesi.

Le principali concentrazioni indigene si trovano in *Bolivia, Ecuador, Perù, Guatemala* e in alcuni stati del *Messico* sudorientale, ma si arriva a risultati distinti considerando la storia recente di questi paesi. Inizierò dai casi in cui l'innovazione è più evidente.

[B] Bolivia (62% indigeni: 31% Quechua, 25% Aymara, 6% altri e 29 gruppi minori)

Nel corso degli ultimi cinque secoli, le popolazioni indigene sono state effettivamente le più emarginate e sfruttate, innanzitutto come conseguenza del sistema coloniale spagnolo che basava la propria crescita economica sulle miniere e sui latifondi. L'Indipendenza del 1825, capeggiata dai creoli discendenti dagli spagnoli, ha mantenuto uno schema *neocoloniale*. Lo Stato boliviano si è costituito senza tenere in alcun conto gli indigeni (allora il 90% della popolazione), salvo considerarli come contribuenti e mano d'opera a basso costo. Con la Repubblica, l'espansione del latifondo è stata raddoppiata espropriando i terreni a comunità e territori indigeni, in funzione di una concezione presuntuosamente più "scientifica" di razzismo che parte dal "darwinismo sociale".

A partire dal 1952 la Rivoluzione Nazionale inizia a integrarli, anche se sempre in modo subordinato, implicandone *l'assimilazione* culturale, sociale e

politica alla minoranza dominante, con una perdita graduale dell'identità originaria nascosta sotto la pretesa di un'uniformità di tutti all'interno di uno "Stato meticcio". La Rivoluzione ha facilitato tuttavia l'emergere di un'organizzazione "contadina" di respiro nazionale e la sua partecipazione politica, subordinata in primo luogo al partito MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) e poi a un "patto militare contadino".

Negli anni '70-'80 questo modello è entrato in crisi, prima nelle Ande e da lì verso le popolazioni minoritarie dei territori periferici. Le organizzazioni si sono rese indipendenti dal "patto militare" e hanno iniziato a reclamare uno "Stato unitario plurinazionale" (autonominandosi "nazioni"). Poco a poco si è arrivati all'elezione dell'attuale governo e dell'aymara Evo Morales, che ha proposto una nuova immagine della Bolivia tanto interna quanto internazionale, mostrandola al mondo come un caso pilota della regione. Sono cambiati i gruppi egemonici tanto nell'esecutivo quanto nel Parlamento, sebbene nel primo, oltre al presidente indigeno solo un quarto dei suoi ministri hanno questa origine, perché non è facile incontrare persone con una preparazione adeguata.

Tra il 2006 e il 2008 si è lavorato a una nuova Costituzione, che è oggi la più esaustiva dell'America Latina; è stata elaborata in 16 mesi da un'assemblea abbastanza rappresentativa del paese, ma con solo una minoranza di giuristi specializzati sul tema. Si sono avuti dibattiti duri e divisioni interne con l'opposizione, soprattutto nei territori orientali, dove vive un terzo della popolazione nazionale, con maggioranza ed egemonia non indigena e le più vaste ricchezze e riserve naturali. Nel 2008 questa opposizione ha fatto il possibile per rovesciare il regime, ma con l'appoggio continentale e internazionale l'intento è stato scongiurato; infine si è arrivati a un testo costituzionale concertato, sottoposto nel gennaio del 2009 a referendum popolare che alla fine lo ha approvato con il 61%. Nella presente Costituzione si riconosce il carattere plurinazionale e interculturale dello Stato e delle sue istituzioni (vengono incorporate, ad esempio, autonomie indigene con il proprio schema di governo e giuridico). Propone come ideale il *suma qamaña*, ovvero la convivenza di tutti nel benessere, tra pari (non alcuni meglio di altri) e con la natura. Ora lentamente la nuova Asamblea Legislativa, eletta a fine 2009 con i due terzi di maggioranza ufficiale (indigena e non indigena) sta tentando di metterla in atto. Si tratta di un processo democratico con luci e ombre, che ha tuttavia generato un movimento chiaro di attori e obiettivi favorevoli all'inclusione degli indigeni. È comunque troppo presto per giudicare i risultati.

[C] Ecuador (35% indigeni, maggioranza quichua e altri 13 gruppi minori).

È l'unico paese con risultati comparabili a quelli della Bolivia, ma in tono minore. Il Coordinamento delle nazionalità indigene dell'Ecuador (CONAIE), costituito nel 1986, nel 1995 ha dato vita anche al partito Pachakutik, in alleanza

con altri gruppi di sinistra. Sebbene minoritario, nel 1998 è riuscito a ottenere importanti modifiche della costituzione (che da allora è la più favorevole del continente), e nel 2003 è arrivato a far parte del governo, ma grazie a un'alleanza militare che con il suo stile populista ha debilitato molto l'organizzazione e il partito indigeno, volgendosi ben presto alle proposte neoliberiste. Caduto quell'esecutivo, nel 2007 si è insediato un nuovo governo presieduto da Correa, più aperto rispetto a prima ai "poveri", tra i quali rientrano ovviamente gli indigeni. Ha promulgato anche una nuova Costituzione, approvata nel 2008 che, oltre a quanto già ottenuto in precedenza, adotta anche elementi come lo "stato plurinazionale", il *sumak kawsay* (= welfare), ed è la prima a parlare dei "diritti della Madre Terra", tema successivamente ripreso anche da Evo in Bolivia. Non prende tuttavia in considerazione le specificità degli "indigeni".

[D] Messico. In cifre assolute detiene la popolazione indigena più numerosa del continente: 13 milioni, ripartiti in 62 gruppi, che però rappresentano soltanto il 13% del totale. Le maggiori percentuali (25% e oltre) si trovano nel Chiapas e negli altri stati del sud-est. In termini prettamente biologici sarebbero molti di più, ma dalla rivoluzione del 1917 si è caldeggiata l'assimilazione in un paese e in uno stato nuovo e "meticcio", come quello che negli anni successivi è stato proposto dal MNR anche in Bolivia. L'idea ha avuto abbastanza successo, e oggi in realtà solo il 13% della popolazione si considera indigeno; gli altri sono ormai ispanizzati e si considerano "campesinos" o messicani urbani. Nel suo percorso il Messico si è andato via via avvicinando agli Stati Uniti, con i quali ha sottoscritto un trattato di Libero Commercio che ha aperto molto di più il paese agli interessi economici del proprio vicino.

Nel giorno in cui entrava in vigore questo TLC (1 gennaio 1994) è esplosa nel Chiapas la ribellione indigeno-zapatista, che è riuscita a scuotere la coscienza nazionale e internazionale, a costituire anche alcune autonomie indigene locali, contribuendo inoltre a una maggiore organizzazione delle popolazioni indigene in altri ambiti nazionali. Nel 2001, dopo una lunga marcia lungo il paese e un'incredibile concentrazione di persone nella capitale, si è tentato invano di indurre il Parlamento a modificare la Costituzione Federale del paese in favore degli indigeni. La forte presenza dello Stato e di interessi imprenditoriali, insieme alle intense ondate migratorie dei lavoratori verso le città e gli Stati Uniti, hanno impedito il successo di queste rivendicazioni.

[E] Guatemala (50% indigeni e 24 gruppi, principalmente di etnia maya).

Forse è il paese più suddiviso in senso politico ed etnico dell'America Latina. Trentasei anni di lotta armata hanno causato 150.000 vittime (ci sono stati anche 422 massacri) e 50.000 desaparecidos; il 75% dei casi documentati erano indigeni (rapporto *Nunca más*). Si sono costituite forti organizzazioni indigeno-campesine (ad esempio il CUC, del Premio Nobel Rigoberta Menchú) e comunità di resistenza nella foresta. In seguito agli accordi di pace appoggiati

dalle Nazioni Unite, tra il 1994 e il 1996 sono state presentate proposte innovatrici per una riforma costituzionale, respinte però nel 1999 da un referendum cui ha partecipato soltanto il 18% della popolazione, un evidente riflesso della sfiducia e della paura ancora forte nella popolazione; l'anno precedente, a soli due giorni dalla consegna del dettagliato rapporto di Nunca más, è stato assassinato il vescovo che ne aveva coordinato il progetto. Malgrado tutto questo, le organizzazioni perseguono nel loro impegno, pur con risultati non del tutto tangibili.

[E] Perù (37% indigena: 30% quechua, 4% aymara, 3% di altri 68 gruppi).

È il paese andino che più si è mantenuto al margine, con la guerra intestina tra Sendero Luminoso (gruppo maoista con scarsa sensibilità verso gli indigeni) e l'esercito regolare, che ha attraversato tutti gli anni '80, provocando 70.000 vittime perlopiù non belligeranti. Secondo la Commissione per la Verità, il 75% erano indigeni. Malgrado nei luoghi meglio organizzati la sopravvivenza fosse più elevata, tutto il tessuto sociale è stato profondamente deteriorato, e da allora sono prevalsi i governi di destra. Le elezioni del 2006 hanno mostrato un desiderio di cambiamento, soprattutto nella Sierra Andina e in Amazzonia, dove c'è una maggiore concentrazione indigena. Le principali organizzazioni e mobilitazioni degli ultimi anni agiscono come reazione alle conseguenze negative dell'avvento delle multinazionali con le loro miniere nella Sierra e società petrolifere nella selva.

In altri 14 paesi gli indigeni sono minoranze demografiche marginali (da 0,4 a 15%), ma quasi ovunque esistono organizzazioni consolidate che, grazie all'appoggio internazionale (IBIS, OXFAM e così via) hanno ottenuto alcuni successi.

Nei Caraibi insulari e continentali e in Brasile ci sono altri gruppi importanti che discendono dagli africani. La loro storia e problematica è diversa, ma molto vicina a quella degli indigeni. Finora la Compagnia non ha prestato loro un'attenzione specifica, salvo che ad Haiti e in Giamaica.

Fino alla fine del 2009 c'è stata una forte alleanza tra Bolivia, Venezuela, Cuba, Ecuador e Nicaragua, anche con altri alleati più moderati come Brasile, Argentina, Uruguay, Paraguay e Cile.² Sebbene il comune denominatore sia quello di guadagnare più autonomia regionale rispetto agli Stati Uniti, il tema dei diritti indigeni è ben presente, in gradazioni diverse, nell'agenda di questi paesi controllata soprattutto dalla Bolivia. Al contrario, nell'altro settore latinoamericano, guidato da Messico, Colombia (e dal 2010 probabilmente anche dal Cile), prevale la presenza e la dipendenza dagli Stati Uniti e dal loro modello di globalizzazione neoliberista.

²Dal 2010 il nuovo governo eletto in Cile si è dichiarato contrario e lo stesso potrebbe accadere in alcune delle elezioni previste prossimamente in altri paesi, verso una o l'altra direzione a seconda del paese.

La Compagnia sta “accrescendo il proprio impegno verso di loro”? Qual è la vostra opinione sui “gruppi di lavoro” da formare all’interno di ogni Conferenza?

[AL] Questo impegno esiste nella maggior parte delle Province con forte presenza indigena, ma considerata la riduzione del personale non potrà essere vasto e non sempre viene considerato prioritario, soprattutto nelle Province più compromesse in cui si devono servire le grandi istituzioni.

Alcuni degli impegni attuali derivano dai tempi in cui nelle Province era importante avere una “missione indigena” interna (Mato Grosso in Brasile, Tarahumara e Chiapas in Messico, Marañón in Perù); hanno avuto la capacità di rendere più attuali gli obiettivi e le metodologie, malgrado la forte diminuzione del personale. Gli impegni nuovi nascono da decisioni e pianificazioni a livello di Provincia (ad esempio Centroamerica e Cile), da iniziative o vocazioni personali (ad esempio Ecuador, Venezuela) o da una combinazione delle due cose.

Come punto di partenza è necessario sottolineare le diverse dimensioni dell’impegno preso con le popolazioni indigene: sociale e politico, pastorale, teologico con una forte componente di dialogo interreligioso; si tratta inoltre di una potenziale forma di ispirazione verso nuove utopie in un mondo tanto logorato. Desidero richiamare l’attenzione su alcune tendenze dialettiche.

Tra istituzioni e l’inserzione sociale. Con la nuova linea delle missioni sono stati chiusi la maggior parte dei vecchi collegi che potevano essere considerati eccessivamente “civilizzatori”; oggi viene attribuita maggiore importanza alla convivenza, senza scartare del tutto le istituzioni della chiesa locale né le altre istanze civili. Alcune varianti della stessa tendenza potrebbero essere: convertire, costituire la Chiesa o accompagnare? Come unire accompagnamento, pastorale e rafforzamento politico? Ronco Robles, scomparso di recente in Messico, si era inserito molti anni fa in una piccola comunità Tarahumara. A sorpresa era stato chiamato dagli indigeni zapatisti del Chiapas presso un’altra località estrema del paese - malgrado ci fossero gesuiti più vicini - perché li consigliasse riguardo agli accordi da intraprendere con il Governo. La motivazione era: “Dopo tanti anni di convivenza con la nostra comunità sei in grado di comprenderci e non hai ambizioni nascoste”.

Impegno duraturo con una popolazione e disponibilità. Dal punto di vista governativo questa tendenza si esprime anche nel saper interpretare, accompagnare e orientare i carismi di ciascuno e poter contare su questi per colmare le lacune in località indispensabili. Marcos Reolons, oggi presso la Curia Romana dopo aver trascorso lunghi anni con gli indigeni della Bolivia, asseriva che l’impegno istituzionale e/o personale con una popolazione indigena poteva richiedere anche 60 anni, perché prevede investimenti sia immediati che nel lungo termine (ad esempio per imparare la lingua del posto

e, a partire da questa, accedere alla cultura locale), e poi ritmi distinti per ottenere e consolidare i risultati. È per questo che alcuni, vedendo altri che sono riusciti a mantenere questo tipo di impegno, a volte affermano che questi ultimi sono “ammirevoli ma non imitabili”.

Vocazioni indigene verso la Compagnia. È questo un argomento di riflessione. Ci sono già vari casi soprattutto, ma non soltanto, in Bolivia. Per le nostre origini sociali e culturali e per il nostro modo di essere, però, non è facile rendere flessibili i nostri stili interni perché gli indigeni si sentano “a casa”. D’altro canto, considerate le privazioni e le discriminazioni dei luoghi da cui provengono, alcuni di essi tendono poi a realizzarsi meglio in altri ambienti sociali e culturali piuttosto che in quello di appartenenza.

“Gruppo di lavoro” in ciascuna Conferenza. Può rivelarsi utile l’esperienza dell’attuale Coordinamento di solidarietà e pastorale indigena in America Latina. Non è nato dall’alto bensì dalla base, per venire incontro alla necessità di appoggio di quanti si trovavano in luoghi così periferici. Poco a poco Internet arriva anche in alcuni di questi luoghi, facilitando gli scambi, ma senza giungere a sostituire quel di più che hanno gli incontri fisici. Questi vengono organizzati ogni due anni, preferibilmente in uno dei luoghi di lavoro e con un’ampia partecipazione della popolazione locale. Nell’ambito delle inevitabili limitazioni alle proposte, si cerca di far partecipare gesuiti (e/o laici delle opere) e anche indigeni, riservando ai gesuiti qualche momento in più. Si organizza lo scambio di esperienze su determinati temi, ad esempio la spiritualità indigena, il dialogo interculturale e interreligioso, la partecipazione politica, l’ecologia, i postulati della CG35^a... Hanno partecipato regolarmente anche il Segretario per la Giustizia Sociale di Roma o il suo delegato, oltre alle Province locali e al personale della CPAL.

Il Coordinamento ha a lungo riflettuto insieme alla CPAL sui nostri vincoli strutturali, e alla fine si è deciso di diventare un sottosettore all’interno del Settore Sociale della CPAL, insieme al quale il nostro coordinatore mantiene un legame permanente con la struttura di governo. Essendo la dimensione sociale fondamentale, non sminuisce la portata del lavoro con gli indigeni. In alcuni luoghi si sono instaurate buone relazioni con gruppi di riflessione teologica e pastorale e con alcune (poche) università. Si sono ricercati anche legami con il Programma dei migranti e con Fe y Alegría, sebbene con scarsi risultati.

Abbiamo evitato di ridurci a un semplice gruppo di amici od “omologhi”, considerando l’importanza che ha avuto, e tuttora ha, questo apostolato come opzione e fonte di ispirazione per tutta la Compagnia, pur non essendo molti in termini demografici né gli indigeni né i gesuiti che a questo si dedicano.

[B] Bolivia. Negli anni 50 l’allora Viceprovincia della Bolivia aveva già indicato un’opzione chiara per gli indigeni, consentendo l’apprendimento della lingua quechua agli studenti e avviando le prime opere rurali. In quell’epoca

entrarono nella Compagnia i primi Quechua. Nella pianificazione degli anni 1977-82 questo era ancora uno dei suoi obiettivi principali, tanto dalla prospettiva pastorale quanto da quella sociale e anche linguistica. Vari gesuiti boliviani hanno seguito da vicino le innovazioni e i progressi che ci sono stati sui tre fronti e anche su quello politico, fino alla situazione attuale che ha avuto inizio nel 2006. Su di questa esiste oggi tra i gesuiti un ampio ventaglio di opinioni e opzioni; e restare al margine è impossibile. Mi auguro che si possa accompagnare creativamente questa sfida verso una società pluralista più inclusiva, in un clima di discernimento costante.

Xavier Albó SJ
Bolivia

*Originale in spagnolo
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

Un'esperienza di lavoro con le popolazioni indigene del sud della Bolivia

Fernando Alvarado¹ SJ

Introduzione

Nelle seguenti pagine, vorrei condividere alcune riflessioni sul lavoro (l'esperienza) e le problematiche che si trova a dover affrontare la Fundación Acción Cultural Loyola, ACLO, nel suo lavoro con le popolazioni indigene originarie campesinos/campesinas del sud della Bolivia, in un contesto di grandi cambiamenti, tanto a livello mondiale, quanto a livello sudamericano e, soprattutto, boliviano.

Nel presente documento poniamo maggior enfasi sulla problematica e sui rischi che si potrebbero correre e si corrono nelle relazioni tra la Società Civile (le popolazioni indigene) e lo Stato, e su quella che è la nostra posizione di fronte a questi fatti. Secondo noi, questa tematica sta diventando sempre più attuale e dibattuta, perché vi sono implicate le Agenzie per la cooperazione internazionale, pubbliche o private, gli attori sociali con i quali lavoriamo, o lo Stato che già si vuole occupare di "tutte le cose" che facevano o fanno le ONG o le Istituzioni private di sviluppo, come la ACLO.

Tuttavia, prima di entrare nel vivo del tema, desidererei rispondere in modo estremamente sintetico alle domande che ci vengono rivolte nell' e-mail con la quale ci viene chiesto di scrivere un articolo inerente le popolazioni indigene della nostra Provincia.

Da una parte, ritengo sia una buona iniziativa che vi siano, o si rafforzino, i gruppi di gesuiti che lavorano nell'apostolato indigeno, nelle Conferenze provinciali dove esiste questa sfida apostolica. Nel caso dell'America Latina (CPAL), e in particolare in Bolivia, questo tema è fondamentale.

D'altro canto, per quanto riguarda le nostre culture (36) e i nuovi processi sociali, economici e politici che stiamo vivendo, possiamo dire che in Bolivia, in questi ultimi 10 anni, stiamo attraversando processi di cambiamento sociali, politici, giuridici ed economici piuttosto rapidi, profondi e radicali. I debiti storici di giustizia, uguaglianza economica, inclusione sociale, solidarietà nei confronti delle popolazioni indigene, dei campesinos, dei salariati e dei settori popolari in generale trovano, pian piano, un proprio spazio da quando Evo Morales e il suo attuale governo, il Movimento verso il Socialismo, Strumento Politico per la Sovranità dei Popoli (MAS-IPSP), hanno assunto il potere. Tuttavia, come ogni processo di cambiamento, anche questo presenta difficoltà, problemi e ostacoli, tanto in seno al governo, quanto nella società civile,

¹Fernando Alvarado è direttore generale della Fundación Acción Cultural Loyola (ACLO) attiva a Sucre, in Bolivia, dal 1996.

soprattutto nei settori potenti e conservatori che non vogliono cambiamenti e vi si oppongono strenuamente. Ciò nonostante, si sta procedendo alla sua costruzione e al suo rafforzamento.

In definitiva, penso che in America Latina, e soprattutto in Bolivia, la Compagnia non accentui troppo il lavoro nel settore sociale e, in particolare, il lavoro diretto con i campesinos e gli indigeni. Vi sono poche risorse umane destinate a questo settore, anzi si dà maggior priorità, ed è in costante crescita, quello delle parrocchie popolari e il lavoro d'istruzione popolare nelle città.

Contesto: Società Civile - Stato

Prima della fondazione della ACLO (1966), sia la Società Civile, sia lo Stato esistevano senza campesinos e senza indigeni, che non avevano diritti umani, ma obblighi da rispettare. Questa era la realtà delle popolazioni indigene: anche se statisticamente costituivano la maggioranza della popolazione boliviana, la loro situazione nella società civile di allora era di schiavitù.

Con l'impulso della Rivoluzione del 1952, in Bolivia si sono fatti visibili gli "indios" diventati "campesinos", mentre gli indigeni della zona orientale (calda e tropicale) e del Chaco (zona secca e calda) sono rimasti nella Bolivia profonda.

Una delle conquiste della Rivoluzione del '52, sono stati il suffragio universale e il diritto all'istruzione e alla salute. Nonostante queste conquiste, i governi successivi hanno cercato di "assimilare e acculturare" i campesinos allo Stato monista: la Nazione boliviana. Ignorando ancora una volta la loro presenza maggioritaria in ambito nazionale.

A partire dalla marcia delle popolazioni indigene della zona orientale (negli anni novanta), lo Stato e la stessa società monoculturale hanno iniziato a prestare formale attenzione al tema indigeno: terra - territorio.

Il ciclo di inclusione "traumatica e formale" delle popolazioni indigene originarie campesinos² inizia nel dicembre del 2005, quando viene eletto il primo presidente indigeno della Bolivia. È a partire da questa data, che la Società Civile e lo stesso Stato si trovano in un processo di trasformazione verso un nuovo Stato e una società plurinazionale con autonomie territoriali.

ACLO: Parola, Impegno e Azione

I vecchi sogni della ACLO (1966) sono oggi tradotti in una "visione" istituzionale. In questa visione, i campesinos e gli indigeni organizzati sono i

²"Si considera nazione e popolazione indigena originaria campesina tutta la collettività umana che condivide identità culturale, lingua, tradizione storica, istituzioni, territorialità e cosmovisione, la cui esistenza è anteriore all'invasione coloniale spagnola". *Nueva Constitución Política de Bolivia*, capitolo quarto, articolo 30, punto 1.

principali soggetti delle loro azioni. Questo sogno si traduce nella costruzione di una “società inclusiva, democratica, giusta, solidale, e in uno stato multiculturalale”. Il sogno comune è procedere in “alleanza con i campesinos e con gli indigeni del sud della Bolivia (Dipartimenti di: Potosí, Chuquisaca, e Tarija), dove si concentrano elevate percentuali di povertà del paese, generando azioni di sviluppo rurale che possono incidere nei rapporti di potere in ambito locale, regionale e nazionale”.

A partire dal 2000, questo sogno inizia a prendere corpo con l’irruzione dei campesinos e degli indigeni nell’arena politica nazionale. Un sogno che porta con sé nuove sfide per la ACLO, ovvero l’assunzione responsabile dei rischi che comportano i cambiamenti che aveva sognato sin dal momento della sua creazione (1966) – rischi che derivano dal mettere in dubbio le organizzazioni di una società civile monoculturale e contraria ai campesinos, guardando al contempo, alle opportunità del momento storico che la Bolivia stava attraversando.

La ACLO è nata con “l’opzione per i poveri”, nel nostro caso per i campesinos e gli indigeni del sud della Bolivia; di fatto l’opzione è un rischio e al tempo stesso un’opportunità di portare a termine il vecchio sogno con il quale è nata 43 anni fa. Durante questi anni, la ACLO è stata “parte delle lotte, delle speranze e delle sfide dei campesinos e degli indigeni”.

L’alleanza e il lavoro a favore dei campesinos e degli indigeni, oltre ai rischi istituzionali, hanno dato frutti di credibilità e di riconoscimento al lavoro della ACLO, sia in ambito locale, che regionale e nazionale.

Nonostante i rischi e le minacce comportate dal Processo dell’Assemblea Costituente, iniziato formalmente nel 2006, la ACLO ha ratificato la sua Alleanza e la sua Fede con i campesinos e con gli indigeni del sud della Bolivia.

Questo impegno della ACLO, è diventato visibile attraverso la sua scommessa per L’Assemblea Costituente, l’appoggio alle commissioni di sviluppo rurale dell’ambiente, e la collaborazione nell’organizzazione dei fori territoriali. In questo stesso senso, la ACLO ha dato il proprio contributo anche alla costruzione degli Statuti delle c.d. “Bartolinas” (Federación de Mujeres de Chuquisaca, Bartolina Sisa) e dello Statuto autonomo dei campesinos di Chuquisaca.

Oggi, come sempre, il nostro impegno continuerà ad essere quello di Accompagnare le Organizzazioni di Campesinos e di Indigeni del sud della Bolivia, nel lungo cammino di costruzione di una “società inclusiva, democratica, giusta, solidale e di uno stato ‘plurinazionale con autonomie locali’”. Tuttavia, ciò non esclude che possiamo aprirci a nuove sfide e nuove realizzazioni, come ad esempio il lavoro con i migranti, i settori popolari dei quartieri periferici delle nostre città e il lavoro con la gioventù migrante.

Continueremo a collaborare, lavorare, creare sinergie insieme a molti attori sociali, istituzioni pubbliche e private. Continueremo “insieme ma in modo autonomo”, ognuno con il proprio Ruolo. Ciò nonostante, ci poniamo i seguenti quesiti:

Che distanza, dovrà esserci tra Società Civile e Stato, all'interno del nostro nuovo contesto sociale, politico ed economico? Poiché molte volte sono le stesse organizzazioni, e gli stessi campesinos leader formati dalla ACLO a chiederci di garantire per loro e appoggiarli nei loro nuovi ruoli e funzioni di sindaci, deputati e parlamentari.

Dall'altra parte, ci domandiamo anche: esiste una cooperazione sincera con i poveri?

Organizzazioni di campesinos: Partito e Stato

La Rivoluzione del 1952, ha trasformato gli “indios” in campesinos con diritto di voto per favorire gli “eletti di una società e di una partitocrazia istruita e facoltosa”. Mentre i voti erano utilizzati per gli scopi della classe governante, veniva dalla Bolivia profonda la speranza di uno Stato Plurinazionale.

Prima, hanno dovuto passare attraverso fasi importanti come il Patto Militare - Campesino con l'allora governo di René Barrientos, dove i contadini erano al servizio dello Stato militare. Tuttavia, stanchi di essere utilizzati come “scale” hanno cercato una loro indipendenza dai partiti tradizionali, riuscendo, alla fine, a formare un loro proprio Strumento Politico per la Sovranità dei Popoli - Movimento verso il Socialismo IPSP-MAS.

La creazione dell'IPSP - MAS a Santa Cruz, ha significato l'inizio della trasformazione dallo Stato Anti-Campesino a uno Stato Campesino e Indigeno. Questo processo si instaura a partire dall'elezione del 2005 fino alla nomina del primo presidente indigeno dello Stato Plurinazionale con Autonomie Locali (dicembre del 2009).

Uno sguardo al processo Governo - Organizzazioni:

- Per alcuni analisti esiste una confusione teorica all'interno delle organizzazioni dei campesinos rispetto al governo del MAS: la famosa indipendenza sindacale dai partiti di turno.
- Invece, per i dirigenti campesinos, come anche per gli indigeni, l'IPSP - MAS è lo strumento politico dei campesinos e degli indigeni, attraverso il quale sono parte del governo.
- La Costituzione del Nuovo Stato Plurinazionale (a partire dal febbraio del 2009) ha un grande impatto sulla società e sullo Stato repubblicano

monoculturale. Di conseguenza, il rapporto Società Civile - Stato, di cui sono parte importante le organizzazioni di campesinos e di indigeni, è un'altro, di mutua corrispondenza. Semplificando, si potrebbe dire che vi è un co-governo IPSP - MAS con le organizzazioni sociali (Movimenti Sociali). Pertanto, non ha senso che i movimenti sociali cerchino una loro indipendenza.

- Al momento, non è ancora ben chiaro il rapporto tra "Stato e Società Civile in transizione"; è una sfida per tutti cercare i contorni precisi di questi limiti e ruoli.
- I campesinos e gli indigeni, facendo parte del governo attuale, in futuro avranno difficoltà ad elaborare un'analisi critica dell'operato del governo. Si potrà rompere il paradigma: giudice e parte in causa?
- D'altra parte, nel discorso delle organizzazioni, nei raduni, congressi e riunioni, dichiarano: "Facciamo parte del governo".
- Al contempo, nascono delle idee: che far parte del governo non implica automaticamente un cambiamento delle strutture economiche, politiche, sociali e culturali.
- Vi sono settori dei movimenti sociali che sostengono che molte ONG appoggino il processo costituente dall'inizio. CIPCA, ACLO, CEJIS.
- In uno Stato in transizione, che significato ha essere dirigente e funzionario pubblico? Dirigente prossimo a diventare funzionario pubblico? Che ruolo giocano in questo contesto le ONG?
- Se siamo in una Società Civile e in uno Stato in transizione, con gli stessi soggetti, campesinos e indigeni con altri ruoli, qual è il nuovo ruolo delle ONG, della ACLO, in concreto, con gli stessi soggetti?

Realtà attuale: posizione della ACLO

Per non allontanarci dalla storia politica della Bolivia, dall'istituzione dell'Assemblea Costituente (agosto del 2006) a oggi, la ACLO è stata un'alleata dei campesinos e degli indigeni della Bolivia.

Come mai nella storia, la Società Civile nel suo insieme si è trasformata nell'attore principale della costruzione, o della manutenzione, di un certo tipo di Stato: vanno solo ricordati i momenti di conflitto attraverso i quali è passata la Bolivia. Chiaramente, per gli indigeni originari campesinos sarà uno Stato diverso da quello del '52.

Nonostante la situazione un po' confusa per il nuovo rapporto Stato - Società Civile, la ACLO non abbandonerà i soggetti storici della propria azione: i campesinos e gli indigeni. Il nostro impegno non è recente, siamo impegnati

nel cambiamento, siamo parte del cambiamento, cerchiamo una società più giusta e solidale.

D'altra parte, sappiamo di non essere funzionari di governo, di non poter essere utilizzati o strumentalizzati per questo o quel fine. In questo scenario poco chiaro, confermiamo il nostro impegno con i campesinos e con gli indigeni del sud della Bolivia.

La ACLO ritiene che sia il momento migliore per partecipare, attraverso le organizzazioni di campesinos, al "disegno di politiche nuove e alla costruzione del Nuovo Stato Plurinazionale e inclusivo e della stessa Società Civile".

Le ONG storiche come la ACLO, hanno iniziato ad assumere il ruolo dello Stato nelle comunità e/o nelle regioni abbandonate, poi le abbiamo accompagnate nella loro lunga lotta per la conquista dei diritti politici; ora che i campesinos e gli indigeni fanno parte del governo, le ONG, assumeranno un altro ruolo: facilitare e approfondire i cambiamenti nelle comunità (dal basso verso l'alto), perché i cambiamenti siano reali e non apparenti: sulla carta.

Riassumendo:

- Con la presenza delle organizzazioni sociali nel governo, la povertà, la marginalizzazione e l'esclusione fanno ora parte delle politiche pubbliche dello Stato, non resta che tradurle in fatti concreti. In questo senso, vi sono due possibilità d'azione per le ONG, come la ACLO: promuovere nuove politiche pubbliche (oltre a quelle sociali e politiche) e rendere maggiormente profondi i cambiamenti (renderli reali all'interno delle comunità).

- La ACLO continuerà ad appoggiare le organizzazioni di campesinos e di indigeni affinché i cambiamenti avvengano nelle comunità, affinché non sia solo un discorso a livello mediatico, qualcosa di simile a una campagna a favore del cambiamento. Tutto ciò vuol dire restare nel processo di cambiamento, nonostante le limitazioni e i rischi; la ACLO, come sempre, si manterrà nella sua azione distante dalle organizzazioni politiche schierate dei campesinos e degli indigeni; tuttavia, l'impegno ad approfondire la democrazia, la giustizia e l'uguaglianza, perché siano concrete, continuerà ad essere la preoccupazione principale della ACLO.

Fernando Alvarado SJ
Bolivia

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

Lettera aperta Jerónimo Hernández SJ

Caro Fernando,

Perdonami se inizio a scriverti così queste poche righe, che si suppone dovrebbero essere un articolo per la rivista *Promotio Iustitiae*. Certamente, non è questo il modo corretto per iniziare un articolo. Si dovrebbe scegliere un titolo; fare uno schema; rivolgersi a un pubblico ampio; avere ben chiaro il punto o il tema che si intende sviluppare; inserirlo nel contesto di un numero dedicato a un tema in particolare. E che so io, che altro! Mi indichi inoltre una quantità di parole, 2.500, da non superare. Ah! E una data: il 20 febbraio. Mi consigli, infine, di tener conto di alcune domande guida che delimitano il tema: le popolazioni indigene, le persone più emarginate e sfruttate del pianeta; fattori che le colpiscono; trasformazione delle loro culture; nuovi processi che le rafforzano; l'impegno della Compagnia a favore di questi soggetti, oggi.

Credo di capire bene ciò che mi chiedi, e ciò che intendi fare di queste riflessioni, se solo riuscissi a farle. Ma se domandassi direttamente ai fratelli indigeni la loro opinione, la prima cosa che farebbero, sarebbe quella di domandarmi – loro a me – chi sono questi signori, e per quale motivo vogliono conoscerci. E risponderebbero così alla mia domanda, non perché siano “ostili” o “chiusi”, come a volte siamo portati a ritenere, partendo dai nostri schemi mentali occidentali, ma per altri motivi. Due dei quali sarebbero i seguenti: un motivo, perché – fino a dove arriva la nostra conoscenza diretta delle loro culture, che noi chiamiamo “usi e costumi” – tra indigeni, quando desideriamo chiacchierare con qualcuno, dobbiamo prima salutarlo; sapere chi sia; domandare come sta il suo cuore; offrirgli, a volte, qualcosa da mangiare; o un caffè, anche se non sappiamo da dove venga, e dove vada, e come mai venga a piedi?! E se abbia fame?!; e solo dopo chiacchiereremo dell'argomento. È così, si tratta di una concezione dei rapporti umani, e della sua diplomazia, molto diversa da quella occidentale, che come ben sappiamo si interessa, in primis, dell'argomento o dell'affare in questione, e cerca di non perdere il suo tempo in banalità. L'altro motivo è perché ..., essendo successe tante cose nella loro storia, sia lontana, sia recente, hanno bisogno di sapere cosa vogliono fare con loro, quelli che si preoccupano della loro situazione. Molte volte sono stati così ingannati e spogliati dei loro beni, che è bene sapere con chi si ha a che fare. Certamente, può sembrare un atteggiamento di diffidenza. Ma non potrebbe essere diversamente. Ogni volta che hanno avuto rapporti con gente proveniente da altri mondi, ossia, con la cultura occidentale – per dirlo in un certo modo – sono stati così colpiti e ingannati che preferiscono procedere con prudenza.

È stato così sin dall'inizio di questa relazione - sostengono. Per prima cosa, quando sono arrivati i conquistatori, hanno strappato loro le terre, le ricchezze, le donne, gli anziani, i sacerdoti, i principi e le credenze. Li hanno trasformati nel cemento dei grandi edifici coloniali. Li hanno resi lavoratori delle tenute. Li hanno aggiogati ai carri della civilizzazione, e li hanno resi loro servi. Poi, ormai impoveriti e decimati, li hanno abbandonati al loro destino. Sopra le loro spalle, creoli e meticci hanno costruito città, industrie e miniere, e successivamente sono stati spinti verso le ultime colline e le ultime montagne del pianeta, sempre esclusi da ogni forma di progresso e di sviluppo. Lì, sono stati condannati all'oblio. Per molti anni la modernità non si è occupata di loro, o, se per caso lo ha fatto, è stato solo per considerarli come un saldo negativo, o come un residuo sociale necessario, il più delle volte invisibile per la società stessa. Sono stati considerati come minori, incapaci, pericolosi e superstiziosi. Quando arrivavano a tradire la fiducia che qualcuno diceva di aver avuto, li si giudicava apertamente: "non ha colpa l'indio, ma di chi lo rende padrino" - diceva il proverbio.

Tuttavia, ognuno di questi popoli ha saputo con gli anni conservare la propria cultura, la propria visione del cosmo, e la propria identità, molte volte dovendosi nascondere tra le strutture che sono state loro imposte. Per secoli hanno imparato a parlare altre lingue, conservando la propria; a pensare secondo gli schemi logici di altre culture, senza smettere di essere ciò che erano; a camminare, a vestirsi, e a lavorare, come il bianco, come il meticcio, come il creolo, portando nel cuore, e solo nel cuore, la propria identità protetta. Hanno imparato a parlare con Dio di nascosto; sapendo che lo stesso Dio può addentrarsi tra le resistenze indiane, tra danze, giochi, freddi, strade e cammini, sudore e fame, allegria e feste, espressioni proprie della fede indigena.

Sapendo inoltre che il Signore del vicino e dell'insieme si trovava per loro sulla terra così come nel cielo, hanno costruito una nuova maniera di parlare con il Signore, con quella naturalezza e con quell'umanità che li ha resi capaci di resistere fino ad oggi. Grazie a questo rapporto con la Terra, Madre di tutti gli esseri viventi, hanno saputo proteggere l'equilibrio ecologico delle loro colline e delle loro montagne, delle loro sorgenti e delle loro fonti, e hanno saputo conservare, prestare attenzione e proteggere il mondo, che è il motivo per cui il Signore ve li ha posti. E fino al giorno d'oggi, questo mondo sopravvive ancora grazie a questo sguardo responsabile e riconoscente dei popoli indios nei confronti della natura.

Nonostante tutto ciò, il mondo capitalista, al quale non importa uccidere il pianeta - abitanti compresi - se con ciò ottiene lauti guadagni, ha nuovamente scoperto che vi erano grandi ricchezze, minerali, idrocarburi, acqua dolce, biodiversità e una gran varietà di risorse naturali, proprio in quei territori abitati dalle popolazioni indigene. E ha deciso di intraprendere una nuova guerra di spoliamento e di sterminio contro questi popoli, per beneficiare delle

loro risorse. Adesso non vuole più spingerli verso quelle che, in un'altra epoca, considerava terre di cattiva qualità, come ha fatto ai tempi delle colonie. Adesso vuole uniformarli, globalizzarli e impiegarli come braccianti nelle proprie terre già riconvertite, oppure, se si oppongono, sterminarli. Perché oggi, ciò che cerca il capitale non sono solo terreni agricoli da sfruttare secondo sistemi medioevali, ma terreni ricchi di risorse naturali che possano essere utilizzati secondo le necessità proprie dell'accumulazione neoliberista del capitale stesso, che oggi è diventato così fortemente depredatorio e irrazionale. Per questo ha disegnato una strategia di sterminio, o di acculturazione e di ri-educazione degli indios, che trasforma oggi le nuove generazioni di giovani indigeni, desiderosi di vivere la modernità, in milioni di disoccupati, o al massimo in nuovi eserciti di riserva di mano d'opera cibernetica. Vale a dire, li prepara - se vogliono sopravvivere - perché possano maneggiare i nuovi strumenti della tecnologia digitale, al servizio del capitale. Coloro che non rientrano in questa nuova rifunzionalizzazione, sono destinati a morire di fame.

Cosa sta succedendo alle loro culture? Oggi tutto sta cambiando in questo mondo. Così come vi è un cambiamento climatico che in realtà colpisce il globo intero, anche coloro che si trovano negli angoli più remoti di questo pianeta, anche il cambiamento culturale prodotto dalla globalizzazione, sta colpendo tutti i popoli della terra. Il cambiamento del clima è prodotto dall'emissione di gas inquinanti. Non importa che questi gas siano emessi da un paese o da un altro, da un'impresa piuttosto che da un'altra, in qualche modo questi gas provocano un cambiamento climatico che colpisce ogni angolo del paese. E in modo particolare, colpisce quelle popolazioni che vivono di agricoltura, come sono le popolazioni indigene. Queste popolazioni sono abituate a seminare, coltivare e mietere le loro colture seguendo i cicli ordinari delle piogge. Così era in passato. Tuttavia, il cambiamento del clima ha provocato grandi trasformazioni del regime pluviale. Ossia, nel periodo delle piogge - quando in passato si sperava che l'acqua aiutasse le piante a crescere e a spigare - ora non piove più, o piove più del consueto. E in questo modo le colture si rovinano. Al contrario, quando non dovrebbe piovere, ora piove molto, o la siccità è più forte di prima, e anche tutto ciò colpisce sia le coltivazioni stagionali sia le vegetazioni permanenti dei boschi e delle selve.

La caccia e l'allevamento di animali per l'alimentazione delle popolazioni indigene sono colpite da questo cambiamento climatico.

Così, a causa del fenomeno della globalizzazione, anche la cultura di tutti i popoli sta cambiando. In epoche passate, le popolazioni indigene, anche se sfruttate, sottomesse o escluse dallo sviluppo sociale, economico, culturale, ecc., soprattutto a causa di questa emarginazione riuscivano a rifugiarsi in meccanismi culturali autonomi propri. La loro lingua, le loro danze, le loro feste, i loro riti, la loro visione del cosmo, erano tutti meccanismi propri di

resistenza e di sopravvivenza. Nonostante non facessero parte delle correnti economiche o sociali dei paesi in cui vivevano, gli indigeni potevano abitare le loro selve e le loro montagne. Lì seminavano, cacciavano, raccoglievano frutti o pescavano nei fiumi e nelle lagune, ottenendo così dal loro habitat - dal loro territorio - tutto ciò di cui avevano bisogno per sopravvivere. Questa realtà li legava ancor più alla terra che li alimentava, e alla concezione di figli della terra dalla quale dipendevano. Oggi, però, non è più così. Il cambiamento climatico li ha strappati con violenza da questa forma di sopravvivenza. In parte, perché ormai non possono raccogliere ciò che non si produce più naturalmente. Ma in parte anche perché il cambiamento climatico non viene da solo, bensì accompagnato anche da un cambiamento nell'assegnazione internazionale, o transnazionale, dei territori indigeni, in funzione delle nuove necessità del neoliberalismo. Il fatto è, che è proprio nei territori indigeni che si trovano le principali fonti di acqua dolce, le riserve energetiche (come il petrolio), i minerali di cui necessita l'industria e in generale il funzionamento del capitale, come l'oro, l'argento, il rame, l'uranio ... ; di conseguenza quei territori sono oggi i più appetibili e i più idonei alla produzione su larga scala di colture, come la soia, il riso e il sorgo; o per la produzione di sementi che verranno poi trasformate in biocombustibili, come l'etanolo e i suoi derivati. Ma perché le popolazioni indigene lascino le loro terre è necessario, oltre a una riassegnazione dei terreni e a un cambiamento radicale della loro destinazione d'uso, una modificazione legislativa e un cambiamento culturale. La modifica della normativa è stata portata avanti dai governi degli Stati. Ma il cambiamento culturale si va realizzando poco a poco, dall'alto e dal basso.

L'essenza del cambiamento culturale è nella recente introduzione del denaro nelle culture indigene, non solo come moneta di scambio, con la quale si compra e si vende nei mercati, e si scambiano prodotti agricoli, ma come fattore che assegna un nuovo valore a ogni cosa; che trasforma in denaro tutto ciò che tocca. Da quando il denaro è entrato nella vita delle popolazioni indigene, e ha toccato il loro cuore, tutte le cose che avevano davanti ai loro occhi hanno iniziato a cambiare, e ad assumere un nuovo significato. Da allora, non ha più importanza quali siano le cose che si trovano sulle loro terre e sui loro territori, o a cosa servano; non ha più importanza il motivo per il quale il Signore le abbia create, o come le utilizzavano i loro predecessori. Ciò che importa, ora, è solo quale sia il loro valore. È importante solo sapere se si possano comprare e vendere; se si possano scambiare con del denaro; se servano per guadagnare sempre più denaro. Per esempio, i campi, che prima erano il luogo dove le comunità potevano ottenere gli alimenti e i medicinali di cui avevano bisogno, oggi sono considerati solo come terreni indicati per investire in attività agricole, o per la produzione di biocarburanti. In passato, gli indigeni seminavano diverse varietà di semi, o raccoglievano erbe, frutta e piante sulla montagna, per poter mangiare, o per scambiare i prodotti alimentari con altre popolazioni. Oggi, invece, i loro terreni non sono che terre disponibili per monoculture

commerciali. I loro luoghi sacri, dove sono vissuti i loro antenati, così come i loro fiumi, e le loro sorgenti, dove offrivano i doni agli "spiriti della terra", sono ora solo luoghi per ecoturismo. La gran varietà di piante medicinali e spirituali viene vista solo come potenziale biopirateria. Le loro selve e montagne, il loro ambiente vitale, le loro terre e territori indigeni sono visti ora solo come serbatoi di CO₂, che le imprese transnazionali si contendono per poter rispettare le quote internazionali di servizi ambientali. Vogliono trasformare le colline e le grotte, che sono sempre stati luoghi spirituali, in miniere d'oro che le imprese calcolano di sfruttare, e guadagnare molti soldi. Oggi, i loro fiumi, le loro lagune, le loro sorgenti, che sono i doni che il Signore ha fatto loro, figli della Terra, vengono contesi dalle imprese che li vogliono privatizzare; per vendere l'acqua che la terra offre, in bottiglie di plastica. Altre imprese, o i governi, guardano ai propri fiumi per il loro potenziale idroelettrico, il che significa: affari, affari e affari solo per gli stranieri. La Terra, la Madre Terra, è in vendita: si sta vendendo al miglior offerente, sia in termini di soldi, sia in termini di tempi. Da quando è entrato il denaro, è in vendita anche la loro cultura, il loro sapere e la loro tradizione. Il denaro è tutto. Modifica i bisogni dei popoli e, pertanto, modifica anche l'appagamento dei nuovi bisogni. Anche i giovani cercano il denaro; scoprendo però, dolorosamente, che non è per loro. Così, il cambiamento climatico e il cambiamento culturale espellono la popolazione verso altre zone, dove saranno assorbiti o rifunzionalizzati, oppure formeranno le nuove cinture di miseria delle grandi città.

Di fronte a questa guerra di sterminio e di depredazione neoliberista che rade tutto al suolo, ecosistemi e culture comprese, le popolazioni indigene mantengono, tuttavia, i propri meccanismi di resistenza. Cercano di recuperare i propri spazi di autonomia attraverso i quali poter continuare a essere i popoli che desideravano essere. Mantenere le loro feste, le loro danze, le loro celebrazioni, quali meccanismi di resistenza e di ricreazione del soggetto collettivo, è una sfida ogni volta più difficile da affrontare, però le mantengono. Resistono ballando, fino a quando potranno. Hanno un concetto di sviluppo completamente differente dal concetto occidentale che sta uccidendo il pianeta. Sanno che il Signore li ha posti in questo mondo perché ne avessero cura; non per distruggerlo.

La Compagnia di Gesù è disposta a restare al loro fianco? A noi sembra di no. Anche la Compagnia di Gesù, come società universale, è stata interessata dal cambiamento culturale. I gesuiti, sia di lungo corso, sia giovani, seguono ora l'idea del successo. Alcuni diranno: quella delle popolazioni indigene è una "causa persa". Altri diranno: "Se, di per sé, il mondo deve cambiare, allora che cambi subito". Forse, si possono creare gruppi di lavoro perché riflettano, dall'esterno, su quale possa essere il nuovo "ruolo" delle popolazioni indigene nella globalizzazione; forse si possono analizzare le loro culture e il modo in cui vanno scomparendo; il modo in cui si producono flussi migratori, come quello

dell'oca del Canada o della farfalla monarca. Tutto ciò è possibile. Ciò che, però, le popolazioni indigene chiedono a noi gesuiti, è di restare con loro. Non per evangelizzarle, o per annunciare loro qualcosa che non succederà. Ma per essere, solo per essere, al loro fianco.

Jerónimo Hernández SJ
Messico

Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti

Il contesto dell'India

Le popolazioni tribali e indigene: le più emarginate del mondo

Christopher Lakra SJ¹

Lo scenario mondiale

In conseguenza di una molteplicità di processi socioeconomici e politici, le popolazioni indigene si trovano ad essere tra le fasce più emarginate del pianeta, e occupano una posizione di primissimo piano nella crisi dello sviluppo sostenibile. Le comunità che le compongono sono esempi concreti di società sostenibili che nel tempo si sono evolute in diversi ecosistemi; ecosistemi che sono stati, e sono tuttora, una parte inalienabile della loro vita sociale e culturale. Oggi si trovano di fronte alla drammatica alternativa di estinguersi o sopravvivere adeguandosi a forme di vita di un mondo globalizzato. La globalizzazione esercita un impatto enorme su queste popolazioni, forse maggiore che su qualsiasi altra realtà umana, in quanto le comunità indigene non hanno voce e possono essere facilmente cancellate dalla mano invisibile del mercato e dei suoi propugnatori. La globalizzazione va ben oltre l'emarginarle: aggredisce in maniera tentacolare la base stessa della loro esistenza e sopravvivenza.

La si chiami fortuna o provvidenza, le popolazioni tribali/indigene di tutto il mondo si trovano alle "frontiere" della dilagante globalizzazione, in quanto occupano gli ultimi angoli intatti del pianeta dove abbondano ricche risorse naturali, ovvero foreste, minerali, acqua, paesaggi e creature che prosperano in tutte le loro diversità genetiche. Tutte cose ambitissime da multinazionali senza scrupoli che mirano a cacciare queste popolazioni dai loro territori, appropriandosene. Esempi di questa tendenza ci giungono praticamente da ogni continente, con l'eccezione dell'Antartide: parliamo dei Bayakas della Repubblica Centrafricana, la cui comunità si va disgregando per effetto dell'eccessivo disboscamento; dei Dinka e Nuer del Sudan, le cui terre vengono loro sottratte perché il sottosuolo ospita le riserve petrolifere di domani; delle miniere d'oro nei territori miskito, nel Nicaragua; dell'ecoturismo nei territori kuna della Repubblica di Panama; dello sfruttamento minerario dei territori in cui vivono gli aborigeni australiani. E l'elenco non finisce qui: ricordiamo le colture intensive nelle foreste tropicali abitate dai Dayak in Indonesia; le piantagioni di caffè per l'esportazione che hanno determinato la cacciata dei Montagnard dalle loro terre, nel Vietnam; l'estrazione di uranio con relativa

¹Christopher Lakra, già Provinciale di Ranchi è attualmente Direttore dell'Indian Social Institute di Nuova Delhi.

produzione di scorie tossiche che stanno distruggendo gli ecosistemi delle regioni dei Dene e dei Cree in Canada; la pesca sconsigliata che mette a rischio la sopravvivenza delle comunità Chukchi ed Eschimesi, in Russia; l'estrazione di minerali nelle terre degli indiani del Nord America a danno degli Shoshoni occidentali, della nazione quechua, dei Mohawk, e della popolazione Zuni.

In India la situazione non è meno drammatica. In questo articolo parleremo dell'esproprio delle terre e del conseguente trasferimento delle comunità tribali all'interno degli stati indiani del Jharkhand, Chhattisgarh, Orissa, Bengala occidentale e Maharashtra a causa di sfruttamenti minerari e dell'insediamento di grosse realtà industriali. Compagnie multinazionali (in seguito indicate con la sigla MNC) - Tata, Mittal, Jindal, Essar, Posco, Vedanta, per citarne alcune - si sono appropriate dei territori agricoli e delle aree boschive già di appartenenza delle popolazioni tribali.

Lo scenario indiano

In base al censimento del 2001, l'India conta 84 milioni di appartenenti a gruppi tribali (pari all'8,10 per cento della popolazione totale), anche se stando ad alcuni demografi in realtà la cifra si aggirerebbe intorno ai 90 milioni. Essi popolano territori ricchi di risorse naturali, pur tuttavia sono poveri e sfruttati. I principali gruppi tribali sono i Santhal, i Munda, gli Oraon, i Kharia, gli Ho, i Gond, i Bhil, i Mena e i Lodha, che sono sparsi anche nei paesi confinanti come il Bangladesh, il Nepal e il Bhutan, dove erano migrati in cerca di lavoro agli albori del periodo coloniale.

Quando il processo di industrializzazione ha portato alla commercializzazione delle risorse naturali, le popolazioni tribali/indigene sono state vessate ed emarginate. Si sono tolte loro le terre e le foreste, privandole di fatto delle fonti di sostentamento. Le politiche economiche globali alla base del GATT, della Banca Mondiale e del WTO, adottate dalle principali agenzie mondiali, hanno avuto un effetto drastico sulle popolazioni tribali, provocandone una ancor più drammatica emarginazione. Oggi le tecnologie avanzate mirate a uno sviluppo fondato su un'esportazione tale da soddisfare i mercati mondiali minacciano di sterminare le comunità tribali autoctone che ostacolano in qualche modo il processo. L'estrazione delle risorse naturali dai territori un tempo inaccessibili ha costretto le popolazioni locali ad ergersi in difesa delle proprie terre. In India, centinaia di ettari di territori tribali sono stati acquisiti dal mercato nei distretti di Bastar nel Chhattisgarh, Lalgarh nel Bengala occidentale, Singbhum nello Jharkhand, nonché di Kalahandi, Lanjigarh e Belangir nell'Orissa. I terreni vengono destinati allo sfruttamento minerario, a insediamenti industriali, a progetti di sviluppo, alla costruzione di grandi dighe. Dall'Indipendenza del paese, nel 1947, ad oggi sono state trasferite forzatamente 5 milioni di persone, per il 50 per cento appartenenti a gruppi tribali, senza che si fosse provveduto a qualsivoglia forma di riqualificazione, per cui si tratta

di gente incapace di lottare per i propri diritti, sia pure per il diritto a un livello di vita decente.

Sorprendente è la quantità ed estensione delle terre tribali invase per realizzare dighe gigantesche, scavare miniere, costruire oleodotti, strade, centrali energetiche, realizzare parchi faunistici e riserve boschive, nonché da utilizzare per manovre militari. Colossali società multinazionali stanno sfruttando le risorse che di diritto appartengono alle popolazioni indigene, vale a dire il patrimonio boschivo, le risorse minerarie, il petrolio, il patrimonio ittico e faunistico. Le agenzie per lo sviluppo e i vari governi progettano e realizzano gigantesche infrastrutture - oleodotti, dighe, acquedotti, porti, strade - che non solo hanno effetti nefasti sui territori tribali e sull'ambiente in generale, ma determinano lo sfollamento dei legittimi titolari, insediando al loro posto una popolazione aliena. Questi progetti sono stati incoraggiati e finanziati da istituzioni finanziarie globali come la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale e altre importanti agenzie di credito.

L'appropriazione delle terre ha registrato un'accelerazione dopo la liberalizzazione. Uno studio condotto sul tema da Action Aid nei quattro stati dell' Andhra Pradesh, Jharkhand, Orissa e Chhattisgarh parla di terreni per un totale di 314.700,31 ettari al 2007; terreni destinati a ricerche idriche, insediamenti industriali, attività estrattive e impianti energetici non idroelettrici, senza contare le aree rilevate per fini difensivi o altre forme di sviluppo. In queste terre risiede l'80 per cento della popolazione tribale del paese. Le terre "acquisite" appartenevano di fatto alle popolazioni tribali e forestali (Fonte: State Gazettes-Gazzetta Ufficiale indiana). Vale notare che in queste regioni si trovano più del 60 per cento delle industrie e degli impianti minerari dell'India.

Delle terre si appropriano gruppi anti-tribali che mirano ad avere il controllo sulle risorse in modo da soddisfare la domanda del commercio globale e delle popolazioni urbane. Ben poca attenzione è stata fin qui riservata alla questione da parte dei media, delle ONG e, ancor più grave, dai governi nazionali. Inutile dire che tutti questi progetti incidono pesantemente sugli ecosistemi e sugli ambienti naturali riferibili alle varie popolazioni tribali. Carenza di risorse idriche, inquinamento, scarsità di terre coltivabili e deforestazione stanno devastando l'habitat delle popolazioni indigene, costrette di conseguenza a migrare verso i centri urbani alla ricerca di lavoro non qualificato e con la prospettiva di una vita miseranda. Attualmente nella sola Dehli sono oltre 300.000 le giovani donne occupate come lavoratrici domestiche oppure impegnate in lavori non qualificati senza alcuna tutela sociale. Più o meno altrettanti sono i giovani maschi di origine tribale che si sono trasferiti nel Punjab e nel Haryana, stati a vocazione agricola più modernizzati, per lavorarvi come braccianti agricoli. La realtà è che se non si interviene urgentemente con azioni immediate, queste popolazioni tribali si

disperderanno, scompariranno del tutto, cancellando un patrimonio di conoscenze, culture e tradizioni. E con esse verrà meno ogni speranza di salvare un mondo naturale e preservare un sistema di vita più semplice, olistico per le generazioni future.

Trasformazione culturale

La cultura può fiorire soltanto in una società connotata da un territorio, un sistema sociale e attività economiche tradizionali ben definiti, e una propria arte e letteratura. Nelle attuali circostanze, i tribali autoctoni vengono sradicati dal loro ambiente e sistema sociale, privati delle proprie terre e risorse, trasferiti dal loro habitat; e a causa del movimento migratorio, dei contatti con nuove culture, dell'industrializzazione, dell'inurbamento e delle nuove situazioni economiche – per non parlare dei processi di occidentalizzazione e globalizzazione – il loro patrimonio socioculturale ha subito una trasformazione immensa.

Un tempo confinati nelle zone collinari e forestali, i tribali cercano ora di integrarsi nelle nuove realtà regionali e nazionali, dove occupano gli strati più bassi della gerarchia sociale. Sono passati da un'economia tradizionale di sussistenza a un'economia di mercato che induce al consumismo. Gli effetti della liberalizzazione e dell'apertura dei mercati portata dalle riforme economiche degli anni '90 ha spinto i tribali a lavorare nelle periferie industriali e nei centri urbani come manodopera a basso costo, con conseguenze disastrose di disgregazione sociale e morale. P.C. Jain, che il 4 aprile 2009 ha visitato il distretto di Jharsugura, nell'Orissa, ha osservato come "la cultura comune e collettiva della tribù Kharia è stata pesantemente distorta dall'influenza di quella che può definirsi la 'diabolica cultura della globalizzazione' che non lascia spazio ai sentimenti, alle emozioni, aprendo invece ai conflitti e alla distruzione. Infine, la libera, schietta cultura della società tribale viene indotta, più o meno consapevolmente, con il beneplacito di autorità dello stato e della gente comune, a trasformarsi in una cultura di abusi sessuali su minori". Ecco l'amara riflessione su quanto sta accadendo in tutto il paese alla società tribale.

La cultura tribale è stata da tempi immemori fondata sull'agricoltura. La tradizione che voleva le risorse tenute in comune dalla comunità è stata sostituita dai principi della nuova economia che prevede la proprietà privata e la produzione a fini economici. La migrazione imposta dai progetti di sviluppo ha contribuito all'abbandono della produzione agricola e forestale. Gli inurbati di origine tribale non possono riprodurre le loro festività legate al mondo agricolo e forestale, sono costretti ad abbandonare i riti e i miti tradizionali; muore così il loro patrimonio culturale, linguistico, artistico, tradizionale. La stessa identità tribale è destinata a scomparire sotto la pressione della nuova liberalizzazione economica.

Il processo migratorio verso i centri urbani e industriali origina dalla perdita della loro base economica, la sottrazione delle terre lascia queste persone prive di un'occupazione: ecco allora che si spostano verso le grandi città e le aree industriali in cerca di un lavoro, perlopiù come manodopera a basso costo. L'emigrazione dei tribali, che si sono insediati nelle varie nuove realtà come manovalanza, è iniziata 200 anni fa dagli stati di Jharkhand, Orissa, Chhattisgarh e Bihar. L'andamento emigratorio prosegue tuttora, accelerato dalle nuove spinte della globalizzazione. I giovani non sposati, di ambo i sessi, che provengono dalle zone rurali sono praticamente tagliati fuori dal contesto familiare, e molti si perdono nel marasma delle grandi città come Delhi, Calcutta, Mumbai e Bangalore, costituendo gruppi vulnerabili di fronte alle espressioni malavitose - schiavitù, molestie sessuali, traffico di esseri umani, prostituzione, racket dei trapianti di organi, spaccio di droga.

Nei luoghi di origine, di impostazione prevalentemente rurale, ci sono per loro minori opportunità di lavoro, perché hanno per la maggior parte perso le proprie terre; e l'agricoltura tradizionale non ha spazi sufficienti per assorbirli tutti. L'abbandono scolastico da parte dei maschi non è motivato quindi da un impegno lavorativo nel settore agricolo, bensì dalla ricerca di lavoro in altri settori occupazionali offerti dalle industrie situate nelle città. Molti giovani, ragazzi e ragazze, sono attratti dal movimento estremista Naxalita di ispirazione maoista, incline a esprimersi con fatti di violenza in cui perdono spesso la vita i giovani adepti. Tutto ciò porta alla disgregazione sociale dei tribali che già di per sé hanno un'istruzione scarsa, se non addirittura nulla.

Degrado ecologico e ambientale

Il cambiamento climatico rappresenta una delle maggiori sfide del nostro tempo, e contrastarlo richiede una decisa volontà politica da parte dei leader mondiali. Questi, riunitisi a Copenhagen, hanno concluso il summit varando la seguente risoluzione: "Poniamo l'accento sulla nostra decisa volontà politica di contrastare urgentemente il cambiamento climatico secondo il principio delle responsabilità comuni, seppur differenziate, e delle rispettive capacità. Per raggiungere l'obiettivo ultimo di una Convenzione mirata a stabilizzare la concentrazione dei gas di serra nell'atmosfera a un livello tale da impedire una pericolosa interferenza antropogenica con il sistema climatico, riconoscendo la validità del parere scientifico per cui l'aumento della temperatura globale va mantenuto al di sotto dei 2 gradi Celsius, su una base di equità e nel contesto di uno sviluppo sostenibile, rafforzeremo la nostra azione comune a lungo termine intesa a combattere il cambiamento climatico. Riconosciamo il multiforme impatto del cambiamento climatico e [...] la necessità di istituire un programma di adattamento globale che preveda un sostegno internazionale" (Bozza di delibera -/COP 15, Accordo di Copenhagen, 18 dicembre 2009). Impressiona il solenne impegno conclusivo, ma soltanto il

tempo e la forza del potere politico dimostreranno in futuro quanto determinati sono i leader mondiali a tenervi fede.

Ai tempi in cui veniva decretata l'indipendenza dell'India, il suo territorio era per oltre il 40 per cento coperto da foreste; oggi, sempre stando ai dati del censimento 2001, il patrimonio forestale è crollato al 20,55 per cento. Sono dati che illustrano inequivocabilmente il cambiamento di natura ambientale inferto al paese. Due regioni dell'India, dal ricco patrimonio forestale e idrico, ma che hanno subito una devastante deforestazione e la costruzione di grandi dighe, sono le zone collinari e le valli fluviali dell'Arunachal Pradesh, nell'India orientale e dell'Uttaranchal nell'India nordoccidentale. In queste due regioni, ricchissime sotto il profilo della vegetazione e della biodiversità, è in progetto la costruzione di imponenti dighe idroelettriche. Lungo il bacino del Brahmaputra verranno costruite 168 dighe per una produzione di energia elettrica pari a 63.328 MW; di queste, ben 87 si troveranno in un unico stato, l'Arunachal Pradesh (Menon et al, 2003). Nel 2003, l'allora primo ministro A.B. Vajpayee aveva inaugurato centrali elettriche per un totale di 50.000 MW, intese ad alimentare l'intera regione nordorientale dell'India (*The Telegraph*, 24 maggio 2003). La maggior parte delle dighe in questione si trova in territori tribali, dove secondo il diritto consuetudinario locale le terre sono di proprietà comune. Non rientrando l'Arunachal Pradesh nella Sesta lista delle tribù inventariate di cui alla Costituzione indiana, a differenza di quanto avviene per gli altri Stati tribali elencativi non gode della tutela del diritto consuetudinario. I progetti in questione hanno determinato una grave deforestazione della zona collinare dell'Arunachal Pradesh, e la sua ricca biodiversità va scomparendo del tutto. Una volta eliminati i mezzi naturali di sostentamento dei tribali collinari, per la propria sopravvivenza questi sono stati costretti a ricorrere alla deforestazione. Questa drastica misura fu adottata dalle tribù delle colline Khasi di Megalaya, nel nordest del paese, avendo appreso che la legge vietava loro (sentenza della Corte Suprema del 1996) di trarre benefici economici delle foreste circostanti. Iniziarono così ad abbattere gli alberi prima che questi fossero venduti. Dopo tutto ne avevano avuto cura per secoli, al pari dei propri figli. È chiaro che le comunità locali difficilmente avranno fiducia in uno stato che consente siano deprivate dei propri mezzi di sostentamento, non prevedendo per contro alcuna alternativa in fatto di produzione alimentare e di utilizzo dei prodotti forestali.

Nello Stato dell'Uttaranchal, su proposta della National Hydro Project Commission (NHPC) stanno fiorendo numerosi progetti per la costruzione di dighe e centrali idroelettriche. In tutto l'Uttarakhand sono previste 558 grandi dighe idroelettriche i cui effetti ricadranno su 20-22 comunità lakh sparse in circa 5000 villaggi. I livelli idrici si stanno già abbassando, e gli effetti del riscaldamento globale sono concreti: si vanno sciogliendo i ghiacciai himalayani, e la prospettiva che in futuro si possano esaurire i fiumi non è affatto inverosimile. La costruzione di dighe inciderà inevitabilmente sulla

portata dei fiumi. I grandi fiumi che scendono alle pianure dell'India settentrionale - Gange e Yamuna - ne risulteranno impoveriti. La popolazione sarà inoltre privata delle terre e costretta a migrare altrove. Lo stato e il governo centrale hanno invitato grandi multinazionali a partecipare a questi progetti che promettono ingenti benefici economici (Jal-Yatra 2009/3). Una grande manifestazione di protesta, che ha visto la partecipazione di migliaia di persone colpite da questa scelta, ha mosso verso la capitale dello Stato camminando per un mese intero fino a raggiungere la capitale dove ha espresso a gran voce il proprio dissenso per la costruzione delle dighe e i conseguenti cambiamenti climatici che inciderebbero pesantemente sull'agricoltura e l'orticoltura.

L'attuale congiuntura

Le popolazioni tribali/indigene sono accerchiate da una rete di concorrenzialità economiche di portata globale, e i loro habitat ricchi di risorse sono a rischio. L'intero pianeta sembra essere diviso in due mondi distinti: un Nord costituito da nazioni sviluppate e un Sud composto da paesi in via di sviluppo (con l'eccezione dell'Australia). Nella sfera delle attività economiche, il Nord possiede tecnologie avanzate e la capacità di produrre beni e servizi, mentre il Sud è relativamente arretrato in fatto di tecnologia, però possiede tutte le risorse naturali sia di superficie che del sottosuolo, nonché abbondanza di manodopera a basso costo. Peraltro, le risorse più preziose sono quelle di più facile estrazione. I ricchi industriali del Sud non hanno nulla da invidiare a quelli del Nord, e sia gli uni che gli altri si avventano sulle risorse delle popolazioni indigene che hanno ben poca voce in capitolo tanto sul piano sociale che su quello politico, e sono quindi vulnerabili e indifese.

Tutto il pensiero economico moderno è loro avverso, nel senso che non le tutela dallo sfruttamento. È una lotta per la sopravvivenza delle popolazioni indigene riccamente dotate di risorse, contro i potenti giganti del mondo sviluppato. I governi socialisti, per esempio il governo indiano, si sarebbero assunti l'impegno di operare per il benessere di tutti, in particolare delle fasce più deboli. Nella realtà, però, ora i governi si accordano con i potenti del mondo della tecnologia e dell'economia; e proprio nei territori degli agricoltori tribali indigeni si privilegiano gli interessi delle grandi società rispetto al bene pubblico. Per fare un esempio, il gruppo Sterlite-Vedanta ha ottenuto mano libera nell'acquisizione di terre tribali nell'Orissa. In questo modo, la società ha di fatto violato le direttive del governo, contravvenendo a quanto prescrive il Forest Act - la legge a tutela del patrimonio forestale - e calpestando i diritti delle tribù primitive dei Dongriya Khond (*Times of India*, 13 marzo). Questo esempio non rappresenta che la punta dell'iceberg delle attività illegali. La stessa tendenza delle società internazionali a sottoscrivere Memorandum d'intesa (MoU) con lo Stato e con i governi centrali è allarmante. Non vi è

dubbio che gli interessi economici del settore privato hanno ormai la meglio sul bene comune.

L'impegno dei gesuiti

Tenuto conto dell'aggressivo processo di globalizzazione in corso, l'impegno dei gesuiti nell'ambito del ministero per la giustizia sociale presso le popolazioni tribali/indigene esige un serio rinnovamento. Si impone di comprendere fino in fondo le modalità con cui gli industriali nazionali e gli investitori esteri vanno creando deliberatamente una situazione che vede le fasce più povere e deboli farsi impotenti e incapaci di difendere le proprie risorse e persino i propri diritti costituzionali. Fasce che in effetti sono costrette ad accettare qualsiasi cosa venga loro offerta, sono sfrattate dalle proprie terre e scaraventate nelle bidonville cittadine dove attende loro ogni forma di sfruttamento, di abuso, di umiliazione - fino all'estinzione vera e propria.

Bisogna ad ogni costo che la Compagnia dell'Assistenza dell'Asia Meridionale individui i gesuiti che danno prova di un maggiore impegno, che abbiano una chiara visione della situazione e siano disposti a lavorare con entusiasmo, energia e capacità di battersi per la buona causa. I movimenti popolari che vedono uniti nella lotta tribali ed emarginati potrebbero fornire un'indicazione su come procedere sul piano sociopolitico perché le popolazioni tribali non vengano meno del tutto. Ai gesuiti, come compagne, andrebbe posta la sfida di fare proprio questo ministero da svolgere tra gli emarginati. I problemi dei Dalit e dei cristiani sono indubbiamente importanti, ma anche in certa misura settari, mentre quelli delle popolazioni tribali/indigene sono immediati e universali. Questo ministero si è posto in luce oggi con una nuova dimensione, ed esige un immediato impegno di lavoro presso i tribali che non soltanto si trovano di fronte a un costante impoverimento ed emarginazione, ma la cui stessa esistenza e sopravvivenza è a rischio. Abbiamo bisogno di gesuiti entusiasti nel vero senso del termine! Quale tragico capitolo affideremo alla storia se lasceremo che i tribali si tramutino in una "specie in via di estinzione" dinanzi ai nostri occhi! Una specie davvero in via di estinzione, perché se non interverremo con estrema sollecitudine, sarà destinata ad essere schiacciata e decimata dai giganti multinazionali con la complicità del potentato locale dei settori industriale e commerciale.

Lavoro di gruppo nel contesto di una conferenza

Saranno i paesi sottosviluppati e in via di sviluppo a beneficiare al massimo della rinnovata struttura dell'Apostolato per la Giustizia Sociale, che tanto favore ha incontrato. Prescindendo dalla mole di lavoro che si accinge a svolgere, sono certo che l'apostolato stesso vivrà un nuovo slancio grazie all'inserimento di persone motivate, e porterà grandi frutti. Una rete ben

consegnata in chiave internazionale può essere di immenso aiuto in questa impresa, tenuto conto che le problematiche attuali, così come descritte, hanno una eco a livello internazionale e ciò può influire concretamente sul destino delle popolazioni tribali/indigene. Non più isolate, esse si mostrano al mondo così come sono, vulnerabili ed esposte ai giochi di interesse internazionali di chi, nell'attuale corso della *world economy*, guarda con cupidigia alle loro risorse.

Da qui l'esigenza di scegliere persone qualificate, interessate e ricche di idee; e ovviamente dedite spiritualmente al lavoro che l'apostolato sociale richiede. Con la prima bozza mi è stata già presentata una lista di nomi, fatto questo incoraggiante. Si tratta di un lavoro che richiede energie giovani, grande slancio e dinamismo. Il decentramento del Segretariato per la Giustizia Sociale è un'iniziativa molto apprezzata nella forma come negli intenti, pur essendo ancora da definire i dettagli della riorganizzazione. Quando avrà raggiunto la sua capacità operativa, avremo gli elementi per esprimere le nostre osservazioni su basi più concrete e costruttive.

Christopher Lakra SJ
India

Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo

Gli Adivasi oggi e il loro mondo

Alfred Toppo SJ

Introduzione

I gesuiti, almeno alcuni di essi, hanno visto un segnale di speranza nell'avvento di uno sviluppo olistico delle popolazioni indigene in tutto il mondo. Questa speranza si è fatta più grande ed evidente durante la Congregazione Generale 35^a, quando essi hanno riconosciuto la rilevanza della questione delle popolazioni indigene. Hanno riflettuto su come potessero accompagnare questi gruppi di persone emarginate nella fase in cui iniziano a definire la propria identità, e accelerare il processo del loro sviluppo. Le mie conoscenze e la mia analisi sono limitate all'India Centrale, in modo specifico allo stato del Chhattisgarh.

Per cominciare, è importante avere una buona comprensione del concetto di "popolazioni indigene". Il termine ufficiale per definire le popolazioni indigene in India è "tribù inventariate". Nella maggior parte del paese esse sono conosciute come Adivasi, termine che significa "abitanti originari" e che uso di preferenza. In India esistono molti gruppi/comunità adivasi diversi, ma alcuni di essi sono definiti "tribù inventariate" poiché si trovano su una lista ufficiale del governo. Di tanto in tanto il Presidente indiano decide, sulla base di determinati criteri ritenuti elementi caratteristici degli Adivasi¹, che alcuni gruppi siano inclusi o esclusi dalla lista delle tribù inventariate.

Mentre per l'amministrazione e davanti alla legge possono essere considerati Adivasi solo quei gruppi che si trovano sulla lista ufficiale delle tribù inventariate, va tenuto presente che molti ne sono esclusi pur essendo effettivamente tali. Ciò è possibile perché sono considerati come "caste inventariate" e non come tribù o autentici Adivasi. Essere definiti dal governo come parte delle caste inventariate significa essere tenuti fuori dai provvedimenti costituzionali previsti per gli Adivasi o per le tribù. Il governo indiano spesso agisce in modo scorretto utilizzando una terminologia specifica ("casta" invece di "tribù") solo per impedire a queste popolazioni di usufruire dei vantaggi previsti per loro dalla Costituzione.

¹Un criterio consolidato da seguire è quello di basarsi su alcuni attributi come:

- **Isolamento geografico** - Gli *Adivasi* vivono in aree isolate, remote e inospitali come montagne o foreste.
- **Arretratezza** - Il sostentamento si basa su forme di agricoltura primitiva. Quella degli *Adivasi* è un'economia chiusa e a costo ridotto, basata su bassi livelli di tecnologia, alfabetizzazione e salute. Tutto ciò contribuisce alla loro povertà. La loro cultura, il linguaggio e la religione sono diversi da quelli tradizionali. Essi hanno sviluppato una cultura, un linguaggio e una religione distintivi, in relazione alla propria comunità.
- **Isolamento culturale** - Hanno pochissimi contatti con altre culture e popolazioni."¹
(http://labourbureau.gov.in/SE_GUJARAT%2006-07_CHAPTER%20I.pdf).

Gli Adivasi: i più sfruttati ed emarginati

Gli Adivasi una volta vivevano in armonia con il Divino, con la natura e i propri simili. Essi ritenevano sacri i loro *Jal-Jungle-Jamin* (acqua, foresta e terra) e avevano un'inscindibile relazione con questi elementi. L'acqua corrente dei fiumi e dei torrenti li dissetava e purificava i loro corpi. La foresta in cui vivevano era una fonte di sussistenza e un rifugio. La terra che coltivavano produceva cereali e caratterizzava la loro identità. La vita senza *jal-jungle-jamin* era inimmaginabile. Usavano la natura solo per provvedere ai propri bisogni, non per soddisfare la propria avidità. Le loro esperienze di vita nel corso degli anni hanno portato a una relazione triangolare, perché raggiungevano il Divino attraverso la natura e i propri simili.

Tuttavia, spesso erano costretti a ritirarsi all'interno delle foreste e sulle montagne perché i forestieri invadevano il loro habitat. La relazione armoniosa con la natura ha cominciato a deteriorarsi quando i non-Adivasi hanno invaso le loro terre. Gli Adivasi sono stati presi come "lavoratori forzati" e costretti a fare cose che erano in totale contrasto con il loro stile di vita e il loro ethos. Per esempio, sono stati costretti a sgombrare vaste aree delle loro amate foreste a beneficio di dominatori che venivano da fuori e di gretti affaristi. La terra che avevano coltivato per anni è stata loro sottratta. Re, imperatori, colonizzatori – e oggi il governo – hanno fatto irruzione per portare via ciò che era caro agli Adivasi, e nel far questo hanno distrutto il loro modo di vivere. Coloro che avevano vissuto con gioia e senza paura nelle foreste sono stati perseguitati e trattati con crudeltà, completamente sottomessi e resi vittime di ogni forma di sfruttamento; e tra loro si è instaurata la paura. C'è forse da stupirsi se i livelli di alfabetizzazione sono rimasti bassi mentre gli Adivasi si ritiravano sempre più lontano?

Il mondo esterno avanzava nella scienza e nell'informatica con una rapidità inimmaginabile; i mezzi di comunicazione digitale rivoluzionavano il mondo; le forze del mercato si rafforzavano tanto da influenzare le linee politiche tramite i capi di stato. Le forze della globalizzazione affascinano ora la maggior parte dell'umanità in tutto il mondo, e i governi scelgono di modificare le politiche per adeguarsi al ricco Nord, sottomettendosi al mercato. Gli Adivasi, esposti a questo mondo caotico come chiunque altro, hanno ceduto al suo incantesimo.

Per tradizione, la maggior parte degli Adivasi si occupava dell'agricoltura di sussistenza in piccoli appezzamenti di terreno, e dipendeva dai prodotti della foresta per il proprio sostentamento. Il "migliore dei mondi possibili" introdotto dalla globalizzazione e dalla rivoluzione digitale hanno colpito duramente gli Adivasi, rendendo obsoleti i loro tradizionali mezzi di produzione. Sono stati presi alla sprovvista; le nuove forze all'inizio sembravano positive, ma ben presto queste popolazioni si sono sentite

soffocate. Hanno sperimentato i rapidi cambiamenti, ma non sono stati capaci di verificare e controllare il loro impatto negativo. I giovani adivasi sono stati quelli più colpiti mentre le norme di vita degli Adivasi, ereditate attraverso i secoli, iniziavano a scomparire.

La globalizzazione ha portato nel mondo degli Adivasi una cultura dell'individualismo che minava l'essenza stessa della loro cultura comunitaria e umanitaria. La comunità, elemento aggregante dei singoli soggetti, ha cominciato a perdere terreno. Il risultato finale è stato un'alterazione nello sviluppo tra gli Adivasi. Pochi tra loro sono capaci di tenere testa alle esigenze del mondo di oggi; molti stanno perdendo il loro potere d'acquisto, e viene messa a dura prova la loro stessa sopravvivenza.

Le foreste che avevano abitato per secoli e che avevano coltivato con cura, rigenerandole ciclicamente, oggi sono depredate dai Dipartimenti Forestali del governo, dai trafficanti di legname, dalle mega-compagnie nazionali e internazionali, e dalle forze estremiste che traggono vantaggio dagli indigeni espropriati. Gli alberi sono abbattuti per attività minerarie e di vendita da affaristi che calpestanto con il potere e il denaro le politiche che dovrebbero favorire gli Adivasi. Tra questi, alcuni hanno persino cominciato ad abbattere da soli gli alberi per guadagnarsi da vivere.

Cosa sta succedendo alla loro cultura?

La cultura² è un processo dinamico, che cambia e si adatta continuamente attraverso forze che provengono dall'interno e dall'esterno. Il cambiamento, tuttavia, dovrebbe avvenire in modo che una comunità vi si adegui senza essere distrutta.

Gli Adivasi avevano culture affascinanti, ogni tribù aveva le sue diverse tradizioni e il proprio modo di vivere; ma il cambiamento nella cultura di queste popolazioni è arrivato a una velocità accelerata, con invasori che hanno occupato il loro ambiente e hanno portato un'educazione aliena. I bambini adivasi non studiano la storia, la geografia e la cultura del proprio popolo, ma imparano una storia e una cultura straniera che hanno poco a che fare con la loro esperienza di vita quotidiana. La loro preziosa eredità culturale è quasi scomparsa, nonostante si sia mantenuto un forte sistema di valori innato che gli Adivasi ereditano dalle proprie comunità. Mentre ci sono Adivasi che si sono allontanati dalle proprie radici per ragioni diverse, l'ethos fondamentale rimane; e molti ritornano alla comunità una volta compreso di essersi allontanati troppo.

²La cultura può essere definita come "la somma degli atteggiamenti, delle consuetudini e delle credenze che distingue un gruppo di persone da un altro. La cultura è trasmessa, attraverso il linguaggio, gli oggetti materiali, i rituali, le istituzioni e l'arte, da una generazione all'altra." (<http://dictionary.reference.com/browse/culture> 19 febbraio 2010).

L'habitat degli Adivasi è stato invaso ripetutamente, e le pratiche culturali dei potenti nuovi arrivati si sono imposte su di loro. Il risultato è che diventa difficile salvaguardare la loro identità culturale e il loro sistema di significati; il loro ethos, i loro rituali e le pratiche culturali vanno lentamente scomparendo, il loro significato profondo perso per sempre.

I mezzi di comunicazione digitali hanno portato una svolta rivoluzionaria nel mondo degli Adivasi. Prima sono arrivati la televisione e i compact disc; più recente è l'onnipresente telefono cellulare. I nuovi gadget informatici affascinano le menti e i cuori dei giovani adivasi, che hanno iniziato a vivere nel mondo dell'immaginazione. Il divario tra giovani e anziani si è ampliato a tal punto che è difficile portare le generazioni più giovani e quelle più vecchie a una piattaforma comune per elaborare azioni su base comunitaria.

La comunità adivasi sta vivendo una tensione dialettica tra ciò che è offerto dal mondo moderno e il proprio sistema di valori. Alcuni si sono arresi alle forze della globalizzazione e della rivoluzione digitale, ma molti sono costretti oggi a riflettere sul proprio stile di vita. Ci si rende conto che la comunità è stata un rifugio per tutti gli Adivasi indipendentemente dalla rispettiva ideologia e modo di vivere. Nella comunità ci sono molti esempi di giovani che sono ritornati, come il figliol prodigo, dai propri padri. Questo tipo di consapevolezza ha portato molte persone a prendere seriamente la vita e i valori della comunità. Dopotutto, sono la famiglia e la comunità che sostengono e mantengono la vita e i sistemi di valori.

Le nuove iniziative socio-politiche ed economiche che rafforzano gli Adivasi

Il dr. Ambedkar è stato Presidente del Constitution Drafting Committee, ovvero dell'Assemblea costituente indiana. Era un Dalit e aveva vissuto tutto il dolore e il travaglio dell'intoccabilità, dell'esclusione e dello sfruttamento cui sono soggetti i Dalit o gli Adivasi. Sotto la sua presidenza sono stati varati molti provvedimenti a tutela di questi ultimi. Purtroppo questi provvedimenti a favore degli Adivasi non sono stati mai applicati negli anni successivi. Oggi gli Adivasi iniziano a rendersi conto dell'esistenza di questi provvedimenti e a lottare per i loro diritti fondamentali e costituzionali; una consapevolezza che ha certamente rafforzato la loro posizione.

I sostenitori dell'ideologia bramini hanno esercitato continue pressioni perché il nome Adivasi fosse cambiato in Vanvasi (abitanti delle foreste). Hanno aperto numerosi Ashram Vanvasi per inculcare l'ideologia bramini nelle menti dei giovani - ashram riservati esclusivamente agli Adivasi. I leader politici che sostengono l'ideologia bramini cercano costantemente di avvelenare le menti innocenti degli Adivasi con discorsi e conferenze che contengono una connotazione di fondamentalismo indu. Una volta che gli Adivasi iniziano ad autodefinirsi Vanvasi, possono essere privati di tutti i

benefici costituzionali previsti per gli Adivasi perché la Costituzione indiana non riconosce il termine 'Vanvasi'. Ciò darebbe verosimilmente origine anche a divisioni tra i vari gruppi adivasi; ma soprattutto gli Adivasi si precluderebbero in tal modo ogni forma di sviluppo e autocoscienza. Gli Adivasi e altri gruppi che vogliono si realizzi uno sviluppo olistico di queste popolazioni si oppongono all'imposizione di queste ideologie.

Mentre gli Adivasi hanno il loro stile di vita caratteristico e la propria visione del Creatore e della religione, i missionari cristiani hanno introdotto l'educazione, l'assistenza sanitaria e alcune conoscenze assieme alla fede in Gesù Cristo. Gli Adivasi che hanno accettato il Cristianesimo sono certamente progrediti nella vita; hanno anche resistito alla supremazia dell'ideologia bramifica - un progresso che ha allarmato i non-Adivasi e i fondamentalisti indù, che vedono gli Adivasi sfuggire al loro potere. Ciò li ha portati a dividere le comunità adivasi in nome della religione, e in alcuni casi hanno avuto successo nel condurli dalla parte degli indù. Tuttavia, oggi sempre più Adivasi stanno realizzando di non essere indù, ma di avere un modo distinto di rapportarsi al Creatore. Questa comprensione per loro è diventata un punto di partenza per riesaminare il proprio stile di vita e il proprio ethos.

Gli Adivasi vivono in diretto contatto con foreste e montagne, si sentono sicuri nella foresta. Questa sicurezza è stata minacciata quando la terra coltivabile che avevano preparato nel corso degli anni è stata loro strappata dai non-Adivasi. Questa crescente minaccia ha costretto gli Adivasi a ritirarsi ancora più all'interno delle foreste. Oggi queste popolazioni debbono affrontare una situazione assurda: sono poveri nelle loro ricche terre. Il meccanismo governativo e le mega compagnie hanno scoperto che un'immensa ricchezza mineraria giace sotto la terra degli Adivasi, e su questa ricchezza hanno posato il loro avido sguardo. Vanno avanti con l'attività mineraria a scapito degli Adivasi, mentre ogni anno si firmano Protocolli d'Intesa tra il governo e le compagnie private per estrarre minerali. Gli Adivasi, una volta compresi gli effetti avversi del dislocamento e della perdita della propria identità, hanno cominciato a riunirsi per protestare contro queste azioni del governo e delle compagnie private; proteste che si sono trasformate in movimenti guidati dagli stessi Adivasi per salvaguardare la propria vita e la propria identità.

Molti Adivasi fanno parte dei gruppi di auto-aiuto avviati da programmi governativi o di sviluppo di organizzazioni non governative. Il processo di formazione dei gruppi di auto-aiuto li ha portati a riunirsi nei rispettivi gruppi per riflettere ed elaborare progetti finalizzati al proprio sviluppo olistico. Questa circostanza li ha fatti pensare, accrescendo le loro facoltà intellettive. Di conseguenza gli Adivasi hanno iniziato a considerare il loro stile di vita, la propria cultura e le loro condizioni socio-economiche in modo più critico. I gruppi di auto-aiuto sono creati con lo scopo di insegnare il piccolo risparmio

nei gruppi mettendo in comune risorse finanziarie per affrontare eventualità impreviste e intraprendere attività economiche intese ad accrescere i propri mezzi di sostentamento. I gruppi di auto-aiuto hanno portato un grande cambiamento nelle vite degli Adivasi.

Aumentare l'impegno dei gesuiti e moltiplicare i loro "gruppi di lavoro"

La Compagnia di Gesù lavora con e per i poveri e gli emarginati. Il suo impegno con gli Adivasi non è nuovo, ma di recente essa si è fatta più consapevole che gli Adivasi si collocano al livello più infimo persino tra gli emarginati. Questa consapevolezza è un grande passo per lo sviluppo degli Adivasi: ora i gesuiti li terranno sicuramente presenti nel decidere le priorità per le missioni, e spero che questo condurrà ad azioni più concertate per lo sviluppo olistico di queste popolazioni. L'idea di avere un "gruppo di lavoro" in ciascuna Conferenza per lavorare per e con gli Adivasi è molto importante se si prevede un maggior lavoro presso di loro in futuro. Gli sforzi compiuti in passato da parte di singole Province e di singoli gesuiti per lo sviluppo di questa fascia di popolazione possono essere consolidati e ampliati con l'aiuto dei gruppi di lavoro. L'unico avvertimento che vorrei dare è questo: lasciamo che questo gruppo di lavoro sia attivo e faccia sul serio. Non facciamolo diventare un'unità operativa solo a livello ideologico. È molto importante che gli Adivasi sentano che la Compagnia è al loro fianco per accompagnarli nei giorni a venire.

Alfredo Toppo SJ
India

*Originale in inglese
Traduzione di Valeria Maltese*

Le popolazioni indigene: un punto di vista dal Gujarat

Xavier Manjooran SJ¹

Introduzione

Per definizione, le popolazioni indigene sono i primi abitanti di un paese e pertanto i proprietari originali delle terre e delle relative risorse. Nella dichiarazione ONU sulle popolazioni indigene si legge:

Le popolazioni indigene hanno il diritto alle terre, ai territori e alle risorse che hanno tradizionalmente posseduto, occupato o altrimenti utilizzato o acquisito. Le popolazioni indigene hanno il diritto di possedere, utilizzare, sviluppare e controllare le terre, i territori e le risorse da essi posseduti in ragione del loro tradizionale possesso o di altra occupazione o uso tradizionale, e hanno parimenti il diritto a quelli altrimenti acquisiti. (Articoli 26-1, 2)

I fattori che portano all'emarginazione

A dispetto di questa dichiarazione dell'ONU, le popolazioni indigene sono quelle che, nel mondo, hanno subito le forme di sfruttamento più gravi e le espropriazioni più vaste delle terre. Questo è vero tanto in India quanto in altri luoghi del pianeta. Le ingiustizie storiche inflitte a questi popoli sono conseguenza, tra le altre cose, della colonizzazione e della confisca delle loro terre e delle derivanti risorse, tutti elementi che hanno impedito loro di esercitare i propri diritti, in particolare il diritto allo sviluppo in accordo con i propri bisogni e interessi.²

Persone venute da altri paesi, con sistemi di valori e visioni del mondo differenti, hanno costretto gli abitanti originali verso l'interno delle foreste e delle zone montuose, cacciandoli dalle proprie terre ed escludendoli dai diritti sulle risorse. Con il passare del tempo e con l'arrivo di altre popolazioni, in India i britannici hanno conquistato il controllo delle foreste e delle risorse in esse contenute, utilizzandole per ottenerne profitti. Tale approccio è completamente diverso da quello delle popolazioni indigene, che vivevano della foresta, della

¹Xavier Manjooran è attualmente Direttore di Rajpipla Social Service Society, a Seva mandal Marg, (Poicha Rd), Dt. Narmada, Rajpipla, Gujarat, INDIA. Ph:2640-220176 / 220476 email: <rsss.rajpipla@gmail.com> <jai.adivasi@gmail.com>.

²La dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti delle popolazioni indigene afferma: "Dal punto di vista di molte popolazioni indigene, hanno fallito quei paradigmi e pratiche di sviluppo 'dominanti', caratterizzati da una 'incisiva attenzione a quel progresso economico che non prende in considerazione l'integrazione dello sviluppo culturale, della giustizia sociale e della sostenibilità ambientale', poiché hanno sottovalutato le culture e le visioni del mondo delle popolazioni indigene, considerandole a volte un ostacolo. Gli indigeni continuano oggi a dover affrontare gravi discriminazioni in termini di accesso ai servizi sociali di base e sono rappresentati in maniera non adeguata tra i poveri del mondo. Molte popolazioni hanno subito nel corso della storia trasferimenti forzati e resta tuttora particolarmente elevata la loro vulnerabilità agli impatti della globalizzazione e dei cambiamenti climatici". (*Indigenous Peoples Development With Culture And Identity*, dal sito web "Indigenous people's Issues and resources").

terra e delle risorse naturali da tempo immemore. In più, le leggi e le norme imposte dai britannici, e rimaste in vigore anche dopo l'indipendenza dell'India, hanno praticamente reso "abusivo" e illegali le popolazioni indigene all'interno della foresta e delle terre che spettano loro di diritto. Oggi quegli abitanti originali sono oggetto di critiche e attacchi.³ È un dato di fatto che la maggior parte degli Adivasi o delle tribù continuano a vivere al di sotto della soglia di povertà, abbiano bassi tassi di alfabetizzazione, soffrano di malnutrizione e malattie e siano costretti a migrazioni e a spostamenti stagionali, oltre a subire abusi fisici, psicologici e sessuali. Nel frattempo, il paese cresce rapidamente tanto in termini di PIL quanto di infrastrutture, mentre i poveri sono sempre più poveri e sempre più sfruttati. Il numero maggiore di indigenti e di sfollati proviene dalle comunità indigene.

La globalizzazione estende i suoi tentacoli ovunque, e il sistema di valori originario non è d'aiuto, anzi viene influenzato negativamente dall'economia di mercato. Le popolazioni indigene, con la loro visione del mondo del "vivi e lascia vivere" e della "natura come terra madre e donatrice di vita" sono le vittime predestinate della nuova politica economica. In nome dello sviluppo, imprese private e governi si impossessano delle loro terre; essi vengono ridotti a meri lavoratori e vittime della liberalizzazione, della privatizzazione e della globalizzazione. In un paese come l'India, le popolazioni indigene rappresentano oggi soltanto il bacino di voto per i politici e la manodopera a basso costo per le grandi industrie e le imprese edili.

Effetti sulla cultura e sull'identità

Oltre agli effetti di liberalizzazione, privatizzazione e globalizzazione, agiscono su queste popolazioni anche le forze del fondamentalismo religioso, che contribuiscono ad alienarli dalla loro cultura e ne distruggono l'identità.⁴ Le forze di mercato e i valori del profitto economico influenzano le identità tribali, modificandone stili di vita e valori tradizionali.⁵ Il processo di sanscritizzazione porta gli Adivasi a sostituire la propria identità culturale e ad adottare pratiche che appartengono alle caste di livello più elevato. Così, nell'intera fascia tribale indiana si assiste oggi alla diffusione dei metodi bramini di celebrazione dei

³Come già sottolineato da altri autori in questa sezione, le condizioni delle popolazioni indigene non fanno che peggiorare. La loro dipendenza dalle piogge per l'irrigazione e il fatto di avere risorse limitate, obbliga molti di loro a migrare verso città grandi e piccole alla ricerca di lavoro. Istruzione, strutture sanitarie, sistemi di trasporto e infrastrutture sociali - delle quali si dovrebbe occupare il governo - non sono disponibili nella maggior parte dei villaggi nei quali vivono le comunità indigene.

⁴"La globalizzazione ha creato una cultura mondiale che influenza tutte le altre culture; spesso provoca un processo di omologazione e politiche di assimilazione che negano il diritto degli individui e dei gruppi a vivere e crescere in base alle proprie culture di appartenenza." (CG 5,3).

⁵L'idea della proprietà privata, dell'esposizione alle opportunità di mercato e della riduzione delle risorse comunitarie va lentamente sostituendo quella della gestione congiunta delle risorse. Tutto ciò causa disparità nella composizione tradizionale delle comunità tribali e provoca competizione per la conquista di livelli sociali più elevati.

rituali, all'osservazione delle feste e alle visite ai luoghi religiosi indù. In alcune aree questo processo è così scrupoloso che alcune popolazioni tribali hanno abbandonato completamente modi di vita e culture tradizionali, accettando integralmente quelli della casta indù superiore.

La lingua, la cultura e lo stile di vita adivasi vengono considerati di livello inferiore e non civilizzato e molte organizzazioni non governative competono una con l'altra per riportarli verso la "corrente tradizionale" e per garantirne lo "sviluppo". Valori quali lo spirito comunitario, il rispetto per la natura, l'ecologia e gli anziani, la sincerità e il rifiuto all'accumulo delle ricchezze sono in larga misura scomparsi; i giovani subiscono gli effetti del consumismo e il desiderio di fare soldi ad ogni costo. Violenza, bambini orfani e furti, aspetti mai osservati nelle comunità tribali, sono diventati ormai comuni. Al contrario, dalle loro vite vanno scomparendo la cultura e i nobili valori umani che gli appartenevano.

Nuove iniziative sociopolitiche ed economiche

Desidero ora mettere in evidenza alcune iniziative governative che hanno tentato di porre rimedio alle situazioni di disagio in cui si trovano queste comunità.

- (1) **Disposizioni costituzionali.** La Costituzione indiana, come la dichiarazione delle Nazioni Unite, ha riconosciuto e conferito alle popolazioni indigene dell'India molti diritti.⁶ Nella Costituzione indiana il termine "etnie riconosciute" viene inteso come "Adivasi", che significa letteralmente primi abitanti o abitanti originali (popolazioni indigene). Stranamente però nel 1989 il governo indiano dichiarava a Ginevra che in India non erano presenti popolazioni indigene e pertanto non firmava la Convenzione ILO 169, che conferisce il diritto all'autodeterminazione dei popoli e all'utilizzo e al controllo delle risorse naturali. Per lungo tempo i diritti costituzionali sono rimasti solo sulla carta.⁷ Le leggi destinate alla protezione delle terre

⁶Negli articoli 244 (1) e 244 (2) della Costituzione indiana le regioni delle tribù adivasi godono di uno statuto speciale e di diritti particolari. Riconoscendo i diritti tradizionali delle tribù sulla terra, il governo ha elaborato leggi che li proteggono, limitando la distribuzione dei territori ai non appartenenti alle tribù. Il principio dell'autodeterminazione delle tribù è stato inserito nella costituzione indiana nel 73° emendamento, sulla base della norma quadro redatta dal Bhuria Committee Report. Tale rapporto è stato legittimato con la Legge PESA del 1996, che contiene normative specifiche per conferire poteri ad ampio raggio alle popolazioni tribali sulle questioni relative ai processi decisionali e allo sviluppo delle proprie comunità. La legge afferma specificamente che la comunità tribale, mediante il proprio Parlamento (Gram shaba) è "**Competente per la gestione autonoma dei propri affari**". La legge pertanto non solo accetta la validità di "leggi consuetudinarie, pratiche sociali, religiose e di gestione tradizionali delle risorse comunitarie", ma impone anche ai governi federali di non promulgare leggi che possano entrare in conflitto con queste.

⁷In base alle disposizioni V e VI, i governatori degli Stati hanno poteri legislativi che consentono di sospendere o modificare qualsiasi legge rechi danno agli Adivasi. Hanno inoltre il diritto di sovrintendere al benessere, alla pace e al buon governo nelle aree tribali. Fino ad oggi tuttavia nessun governatore ha esercitato tale potere, benché alcune leggi, quali quella dell'acquisizione dei territori o del demanio forestale, siano entrate in vigore anche nelle aree tribali.

tribali sono state superate da altre che favoriscono il governo e le società private. Come risultato, le tribù sono state allontanate dalle loro terre e la loro cultura disgregata in conseguenza di tale allontanamento. Dopo l'indipendenza, oltre 10 milioni di persone sono state costrette ad allontanarsi dalle proprie terre, e di queste oltre il 40% sono popoli tribali. Uno studio recente sull'"alienazione della terra" mostra che ogni dieci anni oltre il 7% delle tribù viene cacciato a causa di nuovi progetti di sviluppo, industrie e mancata salvaguardia legale, ovvero di leggi che proteggano i territori tribali.

- (2) La **Legge PESA**⁸, che conferisce poteri speciali al Gram sabha (Parlamento del villaggio) e che avrebbe dovuto portare all'autodeterminazione delle tribù, non è stata considerata seriamente in nessuno degli Stati indiani.⁹ Fino ad oggi non sono state ratificate neanche le linee guida, pertanto l'autonomia delle tribù è soltanto una promessa sulla carta. Le zone tribali sono regolamentate anche dalla Legge generale Panchayati Raj del 1993.
- (3) **La Legge per i diritti sulle foreste**.¹⁰ Come citato nel preambolo, la legge ha la finalità di rimuovere l'ingiustizia storica e di riconoscere, ristabilire e conferire i diritti negati degli Adivasi, ingiustamente colpiti dalle leggi create dai britannici e consolidate anche dal governo indiano dopo l'Indipendenza. Oltre ad assegnare fino a 4 ettari a qualsiasi famiglia che avesse coltivato la foresta prima del 2005, la legge per i diritti sulle foreste garantisce inoltre alle tribù diritti comunitari sulle foreste e sui prodotti che ne derivano. Questa normativa ristabilisce in qualche modo il diritto degli Adivasi sulle risorse forestali. La legge autorizza inoltre il Gram sabha del villaggio ad avviare ed esaminare eventuali cause per il rispetto di tali diritti. Sebbene sia una delle più orientate in favore delle popolazioni adivasi e riconosca a questi popoli il diritto di pretenderne l'attuazione, la legge assegna tuttavia la decisione finale a un comitato di burocrati e di rappresentanti eletti, che sottostanno all'influenza del Dipartimento forestale, da sempre antitribale e non cooperativo. Come risultato, l'applicazione della legge è molto rallentata e non è completamente in grado di soddisfare le finalità per le quali è stata approvata. Si teme che anche dopo aver fornito agli Adivasi la terra da coltivare, il Dipartimento forestale

⁸La Panchayats (Extension to the Scheduled Areas) Act, 1996 (PESA 1996).

⁹Come citato prima la società tribale è competente d'autorità per la gestione dei propri affari. In molte tribù è presente una formula organizzativa chiamata "panch" (consiglio), come sistema di amministrazione della giustizia. Il sistema Panchayati Raj, che rappresenta la forma locale di amministrazione, non è in realtà consono alle modalità di vita tribali.

¹⁰Nel suo preambolo, la Legge per i diritti sulle foreste (Forest Rights Act) delle tribù riconosciute e degli altri abitanti tradizionali, riconosce che "I diritti forestali sulle terre ancestrali e sui relativi habitat non sono stati adeguatamente riconosciuti nell'acquisizione delle foreste da parte dello Stato tanto durante il periodo coloniale quanto durante l'indipendenza dell'India, con conseguenti ingiustizie per gli abitanti della foresta che risultano oggi fondamentali per la sopravvivenza e la sostenibilità dell'ecosistema foresta stesso".

manterrà comunque il controllo dell'utilizzo e pertanto perpetrerà le atrocità e le ingiustizie commesse sulle tribù sin dall'avvento dei britannici.

- (4) **Programmi governativi e delle ONG.** Nel Gujarat operano varie agenzie, incluso lo Stato, il mercato e le imprese, le organizzazioni non governative (ONG) e i gandhiani, dedicandosi al cosiddetto avanzamento delle popolazioni tribali. In linea di massima il loro approccio allo sviluppo tribale è paternale e accondiscendente ed esprime l'esplicito desiderio di assimilarli alla linea di pensiero più tradizionale. Malgrado alcuni programmi di sviluppo e di salvaguardia, come ad esempio le quote nelle istituzioni educative e politiche, gli elevati tassi di analfabetismo e l'aumento del numero dei migranti e degli sfollati indicano che tali programmi non hanno raggiunto gli obiettivi desiderati.
- (5) **Gestione congiunta delle foreste.** La politica forestale del 1988 prevedeva una partnership tra le comunità residenti nella foresta e i governi, destinata alla protezione delle foreste. Su questa si fonda il nuovo progetto chiamato JFM (Joint Forest Management) e concepito per la gestione congiunta delle foreste. Malgrado le dichiarazioni di "promozione della partnership", non hanno sosta l'autorità e il controllo esercitati da parte del Dipartimento forestale. In molti casi non sono stati versati neanche i salari minimi prescritti dal governo. Questo tipo di partnership rappresenta inoltre una profonda modifica dell'atteggiamento e dei valori tribali rispetto alla foresta. Quella che infatti per le tribù era una "madre" diventa ora una "fonte di profitto".
- (6) **Gruppi di mutuo-aiuto.** I gruppi di mutuo-aiuto, introdotti con programmi governativi supportati dalle ONG, hanno portato tra le tribù l'abitudine al risparmio e al credito, incoraggiandone la crescita individuale mediante le opportunità di mercato. Al contempo, questi gruppi sono spesso causa di divisioni nella comunità; si concentrano sul profitto e incoraggiano il consumismo, spacciato come "sviluppo". Ma di fatto sono la causa dell'erosione dei valori tribali.

L'impegno della Compagnia di Gesù

"In questo nostro mondo globalizzato, il numero degli esclusi è in costante aumento. Non dimentichiamo i poveri, perché hanno bisogno del messaggio profetico di Dio". Queste parole di padre Adolfo invitano noi gesuiti ad acquisire sempre maggiore consapevolezza della nostra missione di lavoro per la giustizia e lo sviluppo della comunità indigena e delle altre comunità emarginate. A tal fine non bastano solo la buona volontà e l'impegno ma sono necessari anche ricerca, studi approfonditi sulla cultura e i problemi delle comunità e sulle rispettive situazioni socioeconomiche. Ci è richiesta inoltre un'analisi critica della situazione. I problemi di cui soffrono le comunità indigene e le altre comunità

emarginate sono talmente vasti e le cause così complicate che la soluzione non può essere trovata a livello locale o da noi soltanto. Dobbiamo unire le forze con altri gruppi e organizzazioni che seguono questa stessa linea di pensiero. Tentativi di questo tipo sono oggi visibili in diversi luoghi, ma spesso quando si tratta di andare oltre le nostre cerchia, diventiamo timidi e riluttanti e preferiamo fare “il poco che possiamo” evitando così il “tanto che potremmo”. Oggi il nostro impegno verso gli emarginati e gli sfruttati deve evolversi alla collaborazione con gli altri, attraverso la creazione di reti con gruppi locali, nazionali e internazionali. Nel 2002 gli Adivasi che coltivavano le terre forestali furono minacciati di espulsione dal Dipartimento forestale. In quell’occasione diversi gruppi unirono le proprie forze costituendo un fronte nazionale e reti a livello statale, obbligando il governo ad applicare la legge sulle foreste. Eppure la presenza dei gesuiti in quella lotta così unitaria non fu quasi notata. Anche le Province dove c’è una presenza tribale predominante non si sono apertamente mostrate solidali, benché molte di esse avessero espresso la loro vicinanza. In una situazione come quella avremmo avuto bisogno non soltanto della vicinanza ma di un’effettiva azione congiunta e di sostegno alla causa.

Come suggerito nella CG 35^a, le Conferenze dei gesuiti devono predisporre “gruppi di lavoro” dedicati alla ricerca, allo studio, alla riflessione e all’azione nelle situazioni che richiedono il nostro coinvolgimento, “per accelerare il ministero dell’illuminazione e del conferimento di autorità alle popolazioni indigene, al fine di promuoverne la liberazione integrale”. Volgendoci all’esterno e unendo le forze possiamo non solo acquisire maggiore efficacia, ma anche apportare un valido contributo grazie al nostro impegno, dedizione, studio e leadership.

Xavier Manjooran SJ
India

Originale in inglese
Traduzione di Elisabetta Luchetti

Il contesto dell'Asia del Pacifico

Alcuni commenti dalla Malaysia

Joseph Fung SJ¹

Fattori che fanno oggi delle popolazioni indigene le più emarginate e sfruttate del mondo

Senza dubbio la globalizzazione economica e culturale ha indotto il governo a esercitare pressione per ottenere uno "sviluppo" economico dei cosiddetti "territori di Stato designati". Si tratta di terre ancestrali delle popolazioni indigene che godono dello status di Terre Originarie Tradizionali. È in corso una lotta tra le popolazioni indigene che rivendicano le loro terre ancestrali e il governo che "annette" territori per costruire dighe, strade, colture a fini commerciali, e persino parchi nazionali.

Cosa sta accadendo alla loro cultura?

Nel contempo, lo sviluppo esige di "omologare culturalmente" le popolazioni indigene al fine di "modernizzarle". Le forze della globalizzazione hanno dato un valore economico alle loro terre e culture, e monetizzato il loro stile di vita. Non è solo l'attuale modello di "sviluppo" ad aver intaccato la loro cultura; il sistema educativo e un'economia, nonché uno stile di vita monetizzati hanno contribuito a sgretolare ulteriormente le loro tradizioni. Le generazioni più giovani e istruite sono indotte a vergognarsi della propria cultura, in quanto classificata come "non civilizzata", "arretrata", o "primitiva". Non stupisce quindi, che essi preferiscano entrare nel circuito globale e integrarsi, piuttosto che tornare alle loro terre di origine.

Quali iniziative socio-politiche ed economiche li stanno rafforzando?

I seminari condotti dalle ONG in collaborazione con la Chiesa li hanno sicuramente resi più forti; per non parlare dei Vangeli vivificanti che sostengono la loro fede nella lotta. I loro metodi di resistenza all'occupazione delle terre includono processi giudiziari, blocchi stradali e incontri di preghiera. Credo che le ONG, la società civile e i leader religiosi dovrebbero

¹Alla richiesta di questo articolo, l'Autore ci ha così risposto: "Essendo mio padre ricoverato (nel Sabah) dapprima con una polmonite nel reparto di terapia intensiva, quindi in quello di medicina generale con un'infezione virale, non ho potuto occuparmi della mia posta elettronica, in quanto non vi ho accesso da casa dei miei genitori. Sono riuscito poi a registrarmi presso il Convento del Buon Pastore. Tenuto conto della difficile situazione in cui mi trovo, vi invio comunque le mie risposte, per quanto poco soddisfacenti esse possano essere". (N.d.R.)

esprimere un senso di solidarietà nei confronti delle popolazioni indigene, e fare in modo che tali iniziative possano conferire loro empowerment.

La Compagnia sta “accrescendo il proprio impegno verso di loro”? Qual è la vostra opinione sui “gruppi di lavoro” da formare in ogni Conferenza?

Alla JCEAO abbiamo un gruppo di pari noto come JCIM (Compagni gesuiti nei ministeri con gli indigeni) fondato nel 1999, e così battezzato a Chiang Mai nel 2001. Il JCIM ha intenzione di riunirsi nel settembre di quest'anno 2010 (vedi allegato) con i rappresentanti delle altre reti di gesuiti che lavorano con le popolazioni indigene nel mondo. Abbiamo in programma di discutere la possibilità di un incontro internazionale di queste reti gesuite, nel corso dei prossimi tre o cinque anni.

Joseph Fung SJ
Malaysia

Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella

Popolazioni indigene: una prospettiva australiana

Brian F. McCoy SJ¹

Per chiarezza rispetto alle osservazioni che seguiranno, va tenuto presente fin dall'inizio, che chi scrive non è un indigeno. Nonostante abbia trascorso quattro decenni vivendo e lavorando presso diverse comunità indigene e con gli indigeni, non posso parlare come uno di loro, né per loro. Tuttavia, nel presentare via via le mie riflessioni terrò a mente i miei amici e colleghi indigeni, di cui conosco opinioni e saggezza. Sono peraltro consapevole che altri parleranno e porranno enfasi su alcune cose in modo diverso.

Introduzione

Le popolazioni indigene dell'Australia si suddividono in due grandi gruppi: gli Aborigeni e i Torres Strait Islander. All'interno dei gruppi ci sono importanti differenze linguistiche e culturali, e generalizzare può rivelarsi sia rischioso sia difficile dal momento che alcuni di essi condividono valori e pratiche culturali, mentre la stessa cosa non accade con altri.

Quando nel 1788 in Australia ebbe inizio la colonizzazione, non tutte le comunità e i gruppi linguistici ne risentirono allo stesso modo. Alcuni hanno sofferto fin da subito per la violenza dei primi contatti e la mortalità indotta da gravi malattie; altri invece sono rimasti relativamente esenti per decenni dal contatto con i bianchi. Ecco perché, mentre sono molte le similitudini che accomunano la schiera di comunità indigene remote, rurali e urbane dell'Australia di oggi, variegati sono gli effetti storici causati dalla colonizzazione sulle popolazioni indigene di questa terra.

Paragoni con altre popolazioni indigene

Poste a confronto con altre popolazioni indigene, si possono riscontrare somiglianze importanti tra le popolazioni indigene australiane e quelle della Nuova Zelanda e del Nord America, oltre che dei luoghi in cui l'inglese permane la lingua dominante. In questi paesi, la colonizzazione è stata portata dalle popolazioni europee insieme con l'imposizione di valori culturali occidentali e particolari espressioni di Cristianesimo. C'è tuttavia una differenza molto significativa che separa l'Australia da questi paesi: tra le popolazioni indigene australiane e i loro colonizzatori non è stato mai firmato alcun trattato.

Nonostante questa differenza significativa, ci sono somiglianze che negli ultimi anni hanno stimolato una più ampia comunicazione e collaborazione tra le popolazioni indigene di questo paese. Australia, Nuova Zelanda, Canada e Stati

¹Direttore di ricerca, Centro studi sulla salute degli aborigeni e degli abitanti delle Isole dello Stretto di Torres, La Trobe University. Assistente del Provinciale dei gesuiti per i ministeri presso le popolazioni indigene.

Uniti sono ora tra i paesi più sviluppati, ricchi di risorse e di ricchezza, del mondo. E tutti hanno tra di loro popolazioni indigene sulle quali, al confronto con la popolazione dominante, gli effetti della colonizzazione si manifestano con modalità molto simili. Condividono esperienze comuni in termini di aspettativa di vita più bassa, con tassi più elevati di carcerazione, suicidio e disoccupazione, abuso di alcolici, dipendenza dal welfare e segni di diffuso e precoce instaurarsi di malattie croniche. Gli indigeni di questi paesi hanno in comune forme molto particolari di povertà che si esprimono in grandi disparità sociali. Disparità che in Australia sono chiaramente manifeste.

L'Australia, come anche altri paesi in cui sono presenti popolazioni indigene, ha la sua particolare storia di discriminazione e razzismo. La legislazione nazionale vieta la discriminazione su base razziale. Pur tuttavia, il razzismo continua a manifestarsi e a operare in molti modi diversi. Può infatti trovare espressione negli atteggiamenti delle persone, nelle politiche di governo, nelle modalità con cui sono erogati servizi ordinari quali l'istruzione, l'assistenza sanitaria e il welfare. Al fondo in questo tipo di razzismo ci sono atteggiamenti che cercano di dominare e assimilare coloro che sono diversi. Ciò che i coloni australiani hanno cercato in tutti i modi di ottenere dalle popolazioni indigene è un rapporto basato sui diritti derivanti dall'essere originari di quella terra, e che questi diritti fossero da esse riconosciuti e rispettati.

Quali fattori fanno oggi degli indigeni gli esseri umani "più sfruttati ed emarginati del mondo?"

Il fatto che gli indigeni siano i più poveri di tutta la popolazione australiana è un'eredità della loro storia coloniale. Indigeni e non-indigeni sono entrambi impegnati a comprendere e accettare tutte le implicazioni di questa eredità; e, come per qualsiasi eredità, anche in questo caso la si possa riconoscere, aggirandone gli ostacoli. Non esistendo un trattato, né godendo di diritti e di un riconoscimento costituzionale, gli indigeni non hanno voce in politica, né in economia, né come entità sociale in sé. Per quanto il loro tasso di crescita sia più veloce rispetto al resto della società australiana - sono attualmente oltre mezzo milione - costituiscono pur sempre ancora meno del 3% della popolazione totale.

Ciò che ha reso la popolazione indigena vulnerabile, come del resto in altre parti del mondo, è il fatto che gli invasori e i colonizzatori hanno cercato di impossessarsi delle loro terre e delle loro risorse. In Australia numerosi sono stati i casi di esproprio in cui potere giuridico e polizia hanno lavorato insieme per tenere sotto controllo e pacificare la popolazione indigena. Le terre e i mari più remunerativi, in particolare quelli in cui fiorivano l'agricoltura, l'allevamento, la pesca e le attività estrattive, sono stati prontamente confiscati. L'Australia è il più arido dei continenti. Coloro che ne controllano le estremità orientali e sud-orientali controllano anche le risorse del paese, ed è proprio lì che vive la maggior parte della popolazione non-indigene.

Come avviene comunemente, anche in Australia l'effetto della colonizzazione si è concretizzato in un danno generazionale inflitto allo spirito di una popolazione. Le comunità non soltanto hanno subito decenni di violenze e di controllo da parte della società bianca, non hanno nemmeno dato vita a rapporti sani e sostenibili con i membri di quella società dominante. Gli indigeni non sono stati rispettati per le conoscenze e la saggezza che possedevano, per le loro cerimonie, le lingue e o le loro credenze. L'eredità della colonizzazione è terribile – la distruzione della consapevolezza di sé, dell'autostima di un popolo antico in cui il dolore, la perdita e il lutto hanno finito con lo spingere le persone all'alcool, nel giro delle scommesse, alla sregolatezza sessuale, alla violenza.

Una delle manifestazioni particolari di questo danno generazionale è quella che ha visto coinvolte le cosiddette "Generazioni rubate": bambini sottratti con la forza alle loro famiglie, per parecchi decenni prima degli anni '70, perché fossero assimilati alla cultura "bianca" dominante. Molti di essi avevano un genitore non indigeno, ciò nonostante la loro separazione dalle famiglie avveniva spesso in modo violento e senza il consenso dei genitori. Due anni fa, il Primo Ministro australiano ha chiesto scusa per queste indebite sottrazioni. Resta però il fatto che la separazione dei bambini dalle loro famiglie, nonché dalla loro cultura e dai territori di origine, continua a incidere sulla salute e il benessere delle generazioni successive. Il trauma è un'eredità che si trasmette di figlio in figlio.

Uno degli ostacoli maggiori alle iniziative socio-politiche ed economiche in Australia risiede nel fatto che gli indigeni, se da un lato in proporzione sono più giovani della società dominante, dall'altro sono comunque relativamente pochi. Sui più anziani della comunità, in cui il numero di giovani è comunque in crescita, grava quindi un peso considerevole. Dal momento che si esercitano pressioni su queste comunità perché sia migliorata l'istruzione, accresciuta l'occupazione e "colmato il gap" in termini di disparità nell'ambito della salute, il gruppo di indigeni più anziani che dovrebbe sostenere questi cambiamenti, svolgere opera di negoziazione e di comprensione nei confronti dei non indigeni e delle pressioni cui sono sottoposti resta criticamente limitato e scarsamente dotato di risorse.

Cosa sta succedendo alla loro cultura?

Nonostante il danno arrecato agli indigeni di questa terra e una storica mancanza di rispetto nei confronti della loro eredità, molti continuano a fare uno sforzo per rafforzare e sostenere la propria cultura in un'ampia gamma di modi. In molti parlano ancora le lingue tradizionali, danno vita a cerimonie ed esprimono valori culturali chiave in termini di rapporti e responsabilità familiari.

Si registra inoltre un uso diffuso di forme artistiche, musicali e coreiche in comunità urbane e remote. Queste espressioni incorporano, in gradazioni variabili, nuove espressioni all'interno di memorie e tradizioni antiche. La

cultura è mutevole e dinamica, e numerosi sono gli indigeni che stanno esplorando cosa significhi essere "Aborigeni" o "Torres Strait Islander" nell'Australia di oggi e in un più vasto mondo globale. Stabilire contatti con altri gruppi indigeni - per conferenze, scambi culturali ed educativi e così via - favorisce le espressioni di cultura locali, stimola nuove idee e sviluppa reti in Australia e attraverso i mari. Molti indigeni si servono dei vantaggi offerti dal vivere in un mondo "globale" per accrescere i contatti e i rapporti con altri gruppi indigeni, molti dei quali condividono le medesime esperienze coloniali.

Facendo ciò, può succedere che si ritrovino a lottare contro la pressione esercitata dalla società dominante. Nell'accedere al mondo del lavoro o all'istruzione di terzo livello, trovare il modo di affrontare la società dominante rimanendo fedeli alle rispettive famiglie può continuare a essere fonte di tensioni e difficoltà non indifferenti. Ciononostante, rimane un numero crescente di indigeni che sono sempre più consapevoli di cosa significhi essere tali in un mondo contemporaneo in costante cambiamento e pieno di sfide.

Come avviene con altri gruppi indigeni nel mondo, quelli australiani possono sentirsi costretti a rinnegare la propria cultura, a utilizzare la moderna tecnologia e approfittare dei benefici materiali della società occidentale contemporanea. Uscire dalla povertà, insieme alla famiglia e alla comunità, non è impresa facile. Si fa molta pressione sui leader perché trovino soluzioni a decenni di discriminazione e povertà. Soluzioni che non arrivano prontamente, né con facilità. Le passate politiche del governo e l'indifferenza non possono essere superate in un batter d'occhio. Esiste una certa tensione, per esempio, tra il desiderio di possedere una propria abitazione rispetto al fruire di un'abitazione di proprietà pubblica; oppure tra il vedere con favore l'avvio di attività estrattive a fronte dell'inviolabilità della terra e del mare; o ancora, tra il trasferirsi nelle città e nei centri urbani in cerca di lavoro piuttosto che rimanere nelle terre ancestrali dove le possibilità di trovare un'occupazione remunerata sono scarse. Il capitalismo occidentale offre numerosi benefici e opportunità che spesso però hanno un costo.

Quali sono le nuove iniziative socio-politiche ed economiche intese al loro rafforzamento?

In anni recenti sono stati compiuti passi per accrescere l'economia delle comunità indigene, molte delle quali permangono in aree isolate del continente, lontane dalle risorse che vengono riversate di continuo nelle città più importanti e nelle loro infrastrutture in costante sviluppo che non cessano di richiederne. Tuttavia, la voce degli indigeni si va rafforzando e chiede sia maggiori opportunità economiche sia la possibilità di condividere la ricchezza del paese fondata sull'esproprio dei territori delle popolazioni originarie.

Per tale ragione, un numero crescente di gruppi e comunità indigene sta

cercando il modo di negoziare l'uso delle proprie terre in forme che assicurino futura occupazione e benessere economico alla propria gente. Non si dovrà più essere necessariamente "indigeni" o "poveri", pur tuttavia pervenire a nuove intese richiede tempo, energia e risorse.

La Compagnia sta "aumentando il proprio impegno"? "Gruppi di lavoro in ogni Conferenza?"

La Provincia australiana ha avuto una storia di associazione con le popolazioni indigene lunga e movimentata, che ha avuto inizio con la popolazione del Daly River (Northern Territory) negli anni '80 del diciannovesimo secolo, per chiudersi poi nel 1899. L'opera è stata ripresa negli anni '70 del secolo scorso, e da quel momento in poi sono stati pochi i gesuiti coinvolti. Tuttavia, in alcune opere della Provincia sono impegnati degli indigeni, e queste stesse opere stanno cercando in modi diversi di instaurare nuove forme di partnership con gli indigeni e le loro comunità.

Ecco ciò di cui ha bisogno la Provincia:

a) Maggiore consapevolezza da parte del gesuiti e dei loro colleghi laici del grande rilievo della nostra storia locale e nazionale e dei suoi rapporti con le popolazioni indigene. La maggior parte degli australiani non conosce personalmente alcun indigeno. Le loro necessità e le loro aspirazioni possono restare molto lontane dall'attenzione e dalle priorità dei gesuiti e dei loro ministeri.

b) Una maggiore capacità di rapporto con gli indigeni in seno ai nostri ministeri. Il che può essere realizzato in molti modi. Dobbiamo sostenere con forza i pochi indigeni che già operano nei nostri ministeri. La partnership con le comunità indigene rimane possibile. Al contempo, dobbiamo sviluppare la capacità di tutti coloro che lavorano nei nostri diversi ministeri e svilupparne gli atteggiamenti e i comportamenti nei confronti degli indigeni.

Nota: È importante notare che mentre il nostro lavoro con il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati sembrerebbe molto diverso dal ministero con le popolazioni indigene, ciò che entrambi hanno in comune è la loro dimensione di sfida per i gesuiti e i colleghi laici, che consente loro di sperimentare la vita "dai margini" della società dominante. Entrambi cercano di mettere in discussione il "comfort" crescente delle società occidentali e le occasioni in cui forme di resistenza hanno impedito ad altri di condividere ricchezze e vantaggi. Al cuore di questa sfida c'è la comprensione di essere dei "privilegiati" e le possibilità di vivere in un mondo più globale in cui il privilegio è smascherato e contestato.

c) Un gruppo di lavoro in ogni regione o provincia per sostenere i due scopi ricordati sopra. La formazione di "gruppi di lavoro" in ogni Conferenza

dipenderebbe dalle necessità e dalla storia di quella Conferenza specifica. Ciò di cui c'è bisogno è un'attenzione più incentrata sulla storia locale e sulle necessità delle comunità locali. Mentre reti più ampie possono fornire informazioni e fungere da incoraggiamento, e si possono stabilire connessioni che attraversino diversità linguistiche e culturali, resta la sfida di collegare le opere dei gesuiti con le comunità indigene locali. Il principio di sussidiarietà suggerisce di aumentare le risorse a livello locale. Gli indigeni stanno però già formando per proprio conto nuove reti e rafforzando quelle che già hanno in tutta l'Australia e insieme ad altri gruppi indigeni. Come potranno i gesuiti e i loro ministeri sostenere oltre quelle reti resta una sfida importante.

Conclusione

Il recente film *Avatar* mette in connessione problematiche tipiche del nostro mondo globale con temi chiave degli indigeni, i loro legami ancestrali e spirituali con la terra in opposizione agli interessi economici e di competizione. Rimane una tensione globale tra società occidentali e indigene e i loro diversi valori in fatto di terra, spiritualità e rapporti umani.

Come il film coglie un desiderio della cultura occidentale come quello del possesso della terra e delle sue risorse, coglie anche valori molto diversi, addirittura polarizzati, comuni a entrambi i gruppi. La sfida per i non-indigeni non è né quella di romanticizzare gli indigeni e il loro rapporto con la terra e con l'altro, né di rappresentarli come inferiori a causa dei loro diversi valori e stili di vita. Una vecchia tensione che permane oggi è quella di come i non-indigeni possano coinvolgere in modo più efficace gli indigeni, e viceversa, in rapporti che arricchiscano entrambi.

Rimangono aperte questioni chiave. Come possono raggiungere gli indigeni uno stato di salute e di benessere sociale migliori, rimanendo al contempo fedeli alle loro tradizioni ancestrali e vivendo in un mondo in rapido cambiamento materiale, dominante e consumistico? Come possiamo noi non-indigeni riconoscere che tutti trarrebbero giovamento da un miglior rapporto con gli indigeni? Come riconoscere la necessità che abbiamo di cambiare?

Brian F. McCoy SJ
Australia

Originale in inglese
Traduzione di Simonetta Russo

Il contesto del Canada

Popolazioni indigene ed emarginazione Appunti dall'Ontario, Canada Michael Murray e collaboratori¹ SJ

Alcuni la definiscono la sindrome dei "Contanti per la vita", altri semplicemente un eccessivo affidamento all'assistenza pubblica, che produce una subordinazione cronica alle Riserve, una scarsa coscienza del valore, e un perturbante senso di vergogna. Aspetti tipici della vita nelle Riserve sono non di rado modelli radicati di dipendenza, una percezione non ben delineata di cosa è giusto o sbagliato, momenti di generalizzata illegalità. Sin dal primo contatto con gli europei, è stato umiliato lo stile di vita tradizionale, tanto più semplice rispetto a quello dei visitatori stranieri, con la loro abbondanza di beni materiali - vale a dire attrezzi, utensili, armi, metalli e medicine.

Le Riserve sono realtà artificiali per popolazioni fondamentalmente nomadi, abituate a viaggiare in piccoli gruppi di famiglie saldamente legate tra loro, per collocare trappole d'inverno, cacciare in autunno, pescare e raccogliere bacche l'estate. Il commercio di pellicce ha portato un certo benessere a questi abili mercanti indigeni, ma anche un allontanamento dalle realtà tradizionali, e spesso una nuova vita nelle vicinanze di stazioni commerciali, dove via via aumentava il desiderio di quei beni europei da scambiare con le pelli. Un sistema creditizio ha mantenuto le popolazioni native indebitate con le compagnie di pellami, accelerando così il passaggio a una vita in insediamenti situati nei pressi delle stazioni commerciali. Con il crollo del mercato delle pelli, lo stile di vita è mutato completamente, sia in termini di terra che di abbigliamento, armi, utensili da cucina, coperte, abitazioni, trasmissione di tradizioni e storie popolari, purezza della razza e linguaggio.

Presto è seguito il sistema delle Riserve in cambio delle terre, e ciò ha accresciuto ulteriormente l'affidarsi ai governi praticamente per qualsiasi tipo di necessità. Le Riserve si stanno attrezzando sempre meglio con scuole moderne, centri di assistenza sanitaria, centri collettivi, e uffici per la comunità che offrono numerosi servizi e opportunità d'impiego. Tuttavia, nonostante l'istruzione sia pienamente disponibile, la realtà dei senz'altro sia stata debellata, la povertà virtualmente non esista, e ci sia persino ricchezza, la realtà sociale è in condizioni deplorevoli.

Nella più grande Riserva dell'area (3000 persone), secondo stime degli assistenti sociali l'80 per cento delle ragazze entro i 16 anni di età hanno già una

¹Larry Kroker, Doug McCarthy, Jim Kelly, Gerry Forest, gesuiti che lavorano tra Ojibway, Odawas e Pottowatomi, nell'Ontario settentrionale.

gravidanza. Alcolismo e dipendenza da farmaci sono diffusi, e sfociano in ogni tipo di percorso distruttivo: violenza, furti, perdita di occupazione, assenze scolastiche e dal lavoro, inabilitazione.

Sebbene le Riserve mostrino i segni di un progresso materiale, questi aspetti esteriori sono più un miraggio che l'indice di un reale cambiamento. In un nuovo Ufficio per la comunità per esempio, con operatori sanitari, consulenti per le dipendenze e responsabili per lo sviluppo della comunità, è facile trovare la maggior parte del personale occupato a giocare al solitario oppure su internet, a qualsiasi ora del giorno. La spiegazione a questo fenomeno è che i programmi sono confusi, non monitorati ed elaborati in maniera inadeguata; non ne sono state configurate correttamente le prospettive. Questo è soprattutto vero nelle comunità più settentrionali e sottosviluppate, che si trovano in stadi prematuri di adattamento alle nuove realtà introdotte nelle loro comunità.

Ci sono persone abili e di grande capacità, ma non c'è niente di organizzato cui si possano dedicare. Tuttavia, la programmazione di raduni come il *pow-wows* annuale, tornei, derby di pesca, giornate per gli anziani e feste di ogni tipo, sono eventi sociali che si svolgono in maniera piuttosto organica.

Il gioco d'azzardo costituisce una delle principali preoccupazioni, soprattutto il Bingo, seguito a breve da alcolismo e dipendenza da farmaci. I casi di diabete (tipo 2, adulti) sono molto al di sopra della media nazionale, e probabilmente costituiscono la principale causa di morti premature, e della mancanza di anziani attivi e vitali nella comunità.

Dal punto di vista politico, il nepotismo è all'ordine del giorno: ogni beneficio va a chi viene eletto e alla sua famiglia, soprattutto in termini di alloggi popolari, indennità di disoccupazione, sovvenzioni, pagamento delle bollette dell'acqua, affitti, riscaldamento, e altri comfort. Questa politica basata sul sistema delle tribù è profondamente radicata nella cultura. Famiglie, legami di sangue e arte della sopravvivenza ne sono elementi fondamentali, e non ha avuto ancora luogo nessuna transizione verso un sistema di potere più rappresentativo. Si viene eletti capi o consiglieri quando si promette di pagare conti, concedere sovvenzioni per la casa, per attività ricreative, viaggi, a volte per veicoli, e di provvedere alle bollette dell'acqua accumulate o agli affitti arretrati. Più potente è la famiglia, più successo politico essa ottiene.

In ogni comunità quindi c'è chi *ha* e chi *non ha*. Nessuna attività creditizia ha mai avuto fortuna. Si vive alla giornata; gli anziani invece sapevano di dover cacciare o pescare o vendere pellicce per procurarsi da mangiare giorno dopo giorno. Non è più così. Chiunque può sopravvivere senza lavorare. Semplicemente incassando il sussidio. E poiché le persone si spostano gradualmente verso le città, molti semplicemente si iscrivono alla previdenza sociale delle aree urbane, e ottengono così assistenza. La migrazione verso le città sta aumentando rapidamente, e si stima che entro 20 anni la popolazione

nelle città di circa 100.000 abitanti registrerà un aumento di amerindi dal 15% fino al 50%.

L'essere assistiti, essere vittime, ha avuto oggi la meglio sulla coscienza di molti membri delle popolazioni native. Dalla *débaçle* delle scuole residenziali è nato l'uso del termine *superstite* per definire chi le ha frequentate. L'Assemblea delle Prime Nazioni e i suoi leader ne hanno fatto il punto centrale della loro amministrazione, ricavando miliardi di dollari dal governo e dalle chiese come risarcimento per gli abusi perpetrati e la deculturazione indotta da tali scuole. I politici, spaventati dalle ripercussioni internazionali delle violazioni dei diritti umani, erano pronti a elargire scuse e risarcimenti. Ora è stata fondata una commissione per la riconciliazione, per dare libero sfogo alle storie di abuso in tutto il paese.

Le chiese hanno fondato scuole finanziate dai governi, per offrire un'istruzione che promuovesse una maggiore integrazione degli indigeni con la società dominante, nell'ottica di una transizione verso nuove economie. In molti sono diventati educatori, e in alcuni casi persino medici e avvocati; ma l'abuso sessuale in alcune scuole, la separazione dalla famiglia e dalla vita tribale hanno lasciato cicatrici profonde. Gli abusi ci sono stati, e resta ancora da stabilire quali siano stati in concreto i benefici di queste scuole; credo tuttavia che la vittimizzazione collettiva abbia generato un mostro di proporzioni molto più ampie di ciò che è stata la realtà dei fatti.

La classe politica teme così tanto le proteste dei Nativi e il giudizio internazionale, che è poco incline a promuovere cambiamenti riguardo alle autonomie locali; cambiamenti che richiederebbero molta più responsabilità e trasparenza da parte dei leader nativi, che usano gli abusi come asso nella manica per opporsi a ogni modifica all'Indian Act.

I governi, quindi, si rapportano alle popolazioni native come genitori indulgenti che acconsentono a ogni desiderio pur di mantenere la pace. Gandhi ha definito alcuni peccati strutturali e collettivi mortali quanto i sette che conosciamo nella Chiesa. Parla di politici senza principi, ricchezza senza lavoro, piacere senza coscienza, commercio senza moralità e culto senza sacrificio. Gli indigeni hanno probabilmente appreso da noi tali pratiche; tuttavia, esse costituiscono una realtà che paralizza la vita nelle Riserve e nei centri urbani verso i quali essi si stanno spostando.

Qualcosa resta della cultura tradizionale. Trovo tuttavia difficile definire l'impatto di questa ricchezza sulla loro vita e sui valori quotidiani. La cerimonia di apertura dei Giochi Olimpici di Vancouver, nel febbraio 2010, ha offerto una celebrazione straordinaria delle quattro nazioni indigene, con i costumi e l'equipaggiamento tipici delle varie culture, e ha conferito bellezza e ricchezza all'evento, beneficiando della tecnologia per mostrare al mondo una grande meraviglia.

Esiste un sottile rischio nelle domande che avete proposto per la discussione: vale a dire che esse siano tali da indurre ad accrescere la colpa dei “non nativi” nei confronti dei nostri fratelli e sorelle indigeni. Sebbene vi sia una responsabilità da assumersi, desidero far notare che una volta ottenuta risposta alle vostre domande, nessuno dei problemi interni sarà risolto.

Forse i gruppi di lavoro proposti per ogni Assistenza potrebbero almeno aiutare a dare un nome alle singole realtà di cui ci occupiamo nelle nostre aree regionali. Una collaborazione e un dialogo internazionale potrebbero darci una voce diversa e più forte, nell'affrontare la sfida del nostro ministero e servizio con e tra le popolazioni indigene nel mondo. Al momento, non abbiamo un obiettivo ben definito.

Michael Murray SJ
Canada

Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella

CAMBIO DI PARADIGMA E FEDE

Aggiornarsi: una sfida continua¹

Giacomo Costa SJ

L'“aggiornamento” è stato un termine programmatico per il Concilio Vaticano II, che lo ha inteso come **un'esigenza intrinseca al rapporto che la Chiesa è chiamata a instaurare con il mondo**. Il rinnovamento ecclesiale voluto e realizzato dal Concilio lo presuppone: «è tutta la Chiesa che deve adattarsi ai nuovi bisogni del mondo: la Chiesa, celebrato il Concilio, è tutta impegnata a questo rinnovamento spirituale ed organizzativo» (Paolo VI, *Messaggio a tutti i sacerdoti della Chiesa cattolica*, 30 giugno 1968; il testo è disponibile, come tutti i documenti pontifici e conciliari citati, in <www.vatican.va>).

Molto è stato scritto per capire come questo «aggiornamento» sia un rinnovamento e non una rivoluzione, un gesto nuovo che però non mette in ombra la continuità e il legame con la tradizione, in quella che a poco a poco sarebbe stata definita una «**fedeltà creativa**», in una chiave di lettura più volte proposta da Benedetto XVI. Forse le preoccupazioni di sottolineare da una parte le novità e dall'altra la continuità hanno messo in secondo piano la dinamica **profonda** cui invitava il Concilio e che Paolo VI evidenziava nell'udienza generale del 7 maggio 1969: «Ma che cosa è avvenuto? Che nel momento stesso in cui la visione della Chiesa è apparsa ai nostri giorni nella sua verità ideale, ed anche reale, si è tanto di più acuito il senso e il disagio delle sue imperfezioni concrete ed umane. **La Chiesa** [...] è inserita nel fiume della storia che passa, e perciò è **soggetta nelle sue esplicazioni contingenti ai cambiamenti propri del tempo**. E allora si è pronunciato un grande e autorevole desiderio di “aggiornamento”, di riforma, di autenticità, di “ringiovanimento nella Chiesa” (cfr Siri G., *Il ringiovanimento nella Chiesa*, Paoline, Roma 1965); ma insieme si è diffusa in tanti ambienti un'inquietudine, che ha turbato, dopo il Concilio, la conversazione all'interno stesso della Chiesa, e d'intorno a lei il clamore dei pubblicisti». Paolo VI, senza nascondere le difficoltà di questo aggiornamento, concludeva così: «pensiamo che sia “un segno dei tempi”, una grazia del Signore, la possibilità che oggi è offerta alla Chiesa di attendere alla sua propria riforma. [...] inteso nel suo senso genuino, possiamo far nostro il programma d'una continua riforma della Chiesa: *Ecclesia semper reformanda*».

Portatore di un dinamismo, l'«aggiornamento» è quindi un programma, un modo di essere, non qualcosa di compiuto una volta per tutte. **La Chiesa si scopre sempre in un processo di riforma**, deve continuamente affrontare le tensioni tra la sua dimensione storica e la fedeltà alla missione ricevuta, tensioni tutt'oggi forti, come mostrano quotidianamente le cronache. Questo

¹Si ringrazia la rivista *Aggiornamenti Sociali* per aver autorizzato la pubblicazione del presente testo, frutto di una rielaborazione dell'Editoriale del mese di gennaio 2010 (pp 9-14). L'insistenza sull'“aggiornamento” è legata, nel testo originale, al titolo della rivista, che profeticamente aveva messo in rilievo il termine già all'inizio degli anni '50.

processo comporta un discernimento continuo, la cui anima più profonda è legata all'imparare a leggere i segni dei tempi, sulla scorta dell'invito dello stesso Concilio: «Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche».²

1. Fede e società oggi

Accingersi a tale compito, secondo il mandato conciliare, oggi pone immediatamente il problema dell'**interazione fra gli strumenti diagnostici, in particolare quelli delle scienze sociali, e la prospettiva di fede** da cui muove la lettura dei «segni dei tempi». La necessità di tale articolazione è ben espressa dall'enciclica *Caritas in Veritate* (2009) di Benedetto XVI: «Nei confronti dei fenomeni che abbiamo davanti, la carità nella verità richiede prima di tutto di conoscere e di capire, nella consapevolezza e nel rispetto della competenza specifica di ogni livello del sapere. La carità non è un'aggiunta posteriore, quasi un'appendice a lavoro ormai concluso delle varie discipline, bensì dialoga con esse fin dall'inizio» (n. 30).

Non si può ignorare che, nonostante il cosiddetto «ritorno del religioso», la società si è progressivamente allontanata dall'umanesimo cristiano, da quella visione dell'uomo e del mondo che funzionava come fondamento razionale condiviso e su cui si innestava «naturalmente» la fede cristiana. Dall'altra parte, per molte ragioni, bisogna rendersi conto che **l'obiettivo di ricostruire una «nuova cristianità» non ha presa reale**. In questo contesto il rapporto delle comunità cristiane con la realtà in cui vivono si è trasformato profondamente, in particolare per quanto riguarda la presenza nel sociale e il modo di far sentire la propria voce nel dibattito pubblico.

L'impegno sociale, nelle sue espressioni collettive, fatica a individuare ciò che l'identità cristiana ha di più proprio e quindi ciò che ha da offrire. Spesso a chi si impegna quotidianamente essa sembra lontana, quasi sconnessa dalle realtà sociali e politiche, mentre ai credenti non è più evidente come rendere conto della propria fede, né a se stessi né agli altri. Coloro che sanno parlare della fede che li anima, lo fanno per lo più in termini personali e comunitari, e non sono ugualmente in grado di articolarla con le questioni che emergono dal confronto all'interno della società. Questa è la **difficoltà a capire e vivere la dimensione sociale e politica della fede**.

Sarebbe grave tuttavia rassegnarsi a una società senza fede, così come a una fede senza società: ne va del futuro stesso di entrambe se, come diceva già il Concilio, «si può pensare legittimamente che il futuro dell'umanità sia riposto

²CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 1965, n. 4.

nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e speranza» (*Gaudium et Spes*, n. 31). La vera sfida della lettura dei segni dei tempi pare essere oggi quella di **rintracciare, anche nelle pratiche sociali, la fede**. Ma di che «fede» si tratta? Per rispondere, lasciamoci provocare dal teologo Christoph Theobald: «Senza dubbio una fede elementare, che non bisogna comprendere immediatamente come fede in Dio o una fede esplicita in Cristo, anche se nei racconti evangelici essa sorge a contatto con il Cristo, pur essendo già operante nei suoi interlocutori: “Donna, la tua fede ti ha salvata” (*Marco* 5, 34)».³ E spiega: «Si può interpretare questo “credito” fatto alla vita come un atto necessario per vivere senza che sia mai immediatamente scontato, un atto ogni volta miracoloso, che nessuno può fare al posto di un altro, ma che solo l’incontro con altri, all’interno di un tessuto sociale dato, può rendere possibile. Può trattarsi di un atto coraggioso di resistenza nei confronti di una malattia individuale o di un malessere collettivo, [...] in ogni caso ciò mostra che questa “fede” è la manifestazione di una vittoria che risuona ancora nella parola “con-vinzione”» (*ivi*). Il «segno dei tempi» da cercare è quindi questo **atto di fiducia nel «mistero» della vita**, quando la paura cede il passo alla fiducia e al «coraggio di essere»; un atto per il quale non si mette in gioco soltanto qualcosa, ma la propria esistenza, senza alcuna garanzia.

Questa «fede», intesa come coraggio di affrontare il futuro, si caratterizza per la sua forza di irraggiamento e per la sua capacità di essere «contagiosa». Allo stesso tempo essa non si dà mai allo stato puro e resta mescolata ad avvenimenti di altro tipo, prodotti o amplificati dall’opinione pubblica ed ecclesiale. **Discernerla non è facile** e richiede di situarsi in una prospettiva a medio-lungo termine, per non lasciarsi prendere da facili entusiasmi, e di misurarsi con la concretezza delle questioni che l’attualità politica e sociale continuamente propone. È un compito a cui una rivista mensile può dare il proprio contributo grazie alla sua periodicità. In questa sede, sempre con l’aiuto di Ch. Theobald, ci limitiamo a tratteggiare alcune prospettive di fondo, nel cui orizzonte affrontare il discernimento dei problemi concreti.

2 Impegnarsi per lo sviluppo della democrazia

Oggi siamo ben consapevoli di quanto siano **fragili le istituzioni democratiche**: basta leggere i titoli dei principali quotidiani. Molteplici sono le minacce: dalla trasformazione dei cittadini della nostra società del benessere in individui spinti solo da interessi privati, allo sviluppo smisurato di un’economia mondiale difficilmente governabile sul piano nazionale, da politici che fanno proprie dinamiche e strategie populiste a un progressivo venir meno della solidarietà in tutte le fasce della popolazione.

³Christoph Theobald, «Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi», in *Etudes*, 2 [2006] 204, a cui è profondamente debitore tutto questo testo.

Più radicalmente, emerge una difficoltà propria di tutte le società secolarizzate: l'incapacità strutturale a rappresentarsi come corpo unico, sorta nel momento in cui esse hanno perso un'istanza in cui proiettarsi simbolicamente per riconoscersi uno oltre le molteplicità individuali, che si tratti della religione, del re, della patria o del popolo. In queste condizioni **il fondamento del legame sociale diventa invisibile** e spesso se ne cercano sostituti. La democrazia fatica proprio perché è priva di un punto di appoggio – la base stessa su cui si costituisce il *demos*, il popolo – e lo ricerca in territorio prepolitico, se non predemocratico, e anche religioso. Il recupero alla sfera pubblica di tali territori e delle risorse simboliche che essi offrono, certamente di capitale importanza, non può tuttavia diventare una scorciatoia per evitare il **lavoro paziente**, attraversato da tentativi di mediazione e da conflitti, **di inventare e costruire tutti insieme il futuro della nostra società**. Come aveva sostenuto l'allora card. Ratzinger: «Di fatto la garanzia della cooperazione comune allo strutturarsi del diritto e all'amministrazione giusta del potere è il motivo essenziale [per] definire la democrazia come forma più adeguata di ordinamento politico».⁴

In questa situazione di fragilità democratica, la distinzione sopra introdotta grazie a Christoph Theobald tra fede elementare e fede esplicitamente cristiana assume un valore politico e sociale. Come immaginare, in effetti, una autoistituzione della società senza una fede «antropologica» che «faccia credito» al futuro senza oscurarlo con visioni ideologiche o interessi puramente particolari? Indubbiamente, compito dei cristiani è di **discernere i segni di questa «fede»** ovunque essi si manifestino nella società, di **apprezzarli e incoraggiarli**, ma anche di «farli crescere». Questo significa soprattutto identificare le persone «significative» in cui questa fede si incarna, di qualunque appartenenza esse siano, come pure di formarne di nuove.

Non è azzardato affermare che oggi anche la democrazia è questione di fede. Di fronte alle molte «tentazioni», tecnocratiche o populiste che siano (in Italia ne sappiamo bene qualcosa), la pratica politica come discussione sulle priorità tra beni sociali primari e sugli obiettivi di medio e lungo periodo di un buon governo non ha bisogno solamente di persone esperte nell'uso delle risorse che la democrazia mette a disposizione per la costruzione di una società più giusta – compito peraltro fondamentale –, ma necessita anche di testimoni che sappiano convincere, con le parole e con l'impegno, che vale la pena **portare avanti il dibattito democratico e parteciparvi attivamente**, qualunque sia la propria posizione nella società.

3. Fare crescere una cultura laica

L'arrivo di **nuovi interlocutori nello spazio pubblico** – cittadini e non, di altre religioni o posizioni ideologiche – è un dato di fatto. Chi partecipa al

⁴Habermas J. – Ratzinger J., *Etica, ragione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004, 43 s.

dibattito sulla società dovrebbe poterlo fare a partire dalla propria identità e dalle proprie risorse, accettando per converso le regole elementari della comunicazione. Ciò richiede tempi di apprendimento e capacità di un ritorno riflessivo su se stessi e sulle proprie posizioni da parte di tutti gli interlocutori.

Difficoltà e resistenze possono così emergere a diversi livelli, anche da parte di chi vuole **mettere sullo stesso piano tutte le credenze**, evidenziandone solo il più piccolo denominatore comune (relativismo): è un'opinione molto diffusa, che sembra di buon senso. Le religioni sono così considerate intercambiabili, ma la società si rivela insensibile e perde la capacità di dire qualcosa rispetto alle diverse manifestazioni religiose, intimamente legate, d'altronde, alle espressioni culturali e artistiche e al patrimonio etico dell'umanità.

Sembra più promettente per le nostre società europee **scommettere sulla capacità delle religioni di interrogarsi a vicenda** e di operare un ritorno critico su se stesse, sulla base della fiducia nell'uso della ragione. È quanto propone anche la *Caritas in Veritate*: «L'esclusione della religione dall'ambito pubblico come, per altro verso, il fondamentalismo religioso, impediscono l'incontro tra le persone e la loro collaborazione per il progresso dell'umanità. La vita pubblica si impoverisce di motivazioni e la politica assume un volto opprimente e aggressivo. [...] Nel laicismo e nel fondamentalismo si perde la possibilità di un dialogo fecondo e di una proficua collaborazione tra la ragione e la fede religiosa. La ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede, e questo vale anche per la ragione politica, che non deve credersi onnipotente. A sua volta, la religione ha sempre bisogno di venire purificata dalla ragione per mostrare il suo autentico volto umano» (n. 56).

La sfida per i cristiani è di **entrare in questa prospettiva a partire dalle proprie risorse teologiche, spirituali ed etiche**, invitando altri a fare lo stesso. Il risultato non è garantito. La violenza, anche religiosa, attraversa la nostra società; ma proprio per questo è vitale l'apporto di coloro che, attraverso ogni frontiera, sanno mettere in gioco la propria esistenza e fare il primo passo, avvicinando gli altri con compassione e accettando il rischio di portare e prendere su di sé l'eventuale violenza o fallimento dell'incontro.

La Chiesa, assumendosi questo rischio, potrebbe così mostrare che è possibile **dare vita a un processo comune per decifrare i paradossi del vivere insieme** senza rinunciare alle proprie risorse, ma scoprendole ancora di più e mettendole in gioco nel rispetto di una comunicabilità i cui limiti si scoprono progressivamente. Proprio perché sconta la continua minaccia della violenza, la società ha bisogno di essere pacificata attraverso la riscoperta e, se è il caso, l'invenzione di regole condivise e attraverso l'esperienza concreta di pratiche comuni che configurino un percorso di educazione al vivere insieme.

Giacomo Costa
Milano, Italia

La fede cristiana esige giustizia e riconciliazione

Gabino Uríbarri SJ

Il credente è una persona che si distingue per la sua fede. Nel caso della fede cristiana, se ci lasciamo guidare dal credo, possiamo affermare che si tratta di una fede esplicitamente trinitaria, pur tuttavia monoteista. Esaminiamo brevemente ciascuno degli articoli del credo¹, per vedere cosa essi ci suggeriscono a proposito di questo tema.

Credo in Dio Padre

Il credo ha inizio con Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. La formulazione del credo coglie una convinzione biblica presente in tutta la Scrittura. L'essenziale è quanto segue: innanzitutto, Dio è il creatore di tutte le cose (Gen 1-2), e pertanto non c'è altro principio che vi si possa paragonare. Nessuna realtà di alcun tipo può consentire che dal nulla sorga l'essere (2Mac 7,28), né che i morti tornino alla vita (Rm 4,17). Così Dio si distingue da ogni altra realtà esistente manifestando il suo potere, la sua maestà, la sua sovranità e la sua provvidenza.

In secondo luogo, nel solco di questa scia, la Scrittura afferma che tutto quello che si manifesta dalle mani di Dio è buono (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31). La creazione culmina con l'essere umano, al quale viene assegnato un posto e un luogo preminente perché è stato creato a *immagine e somiglianza* (Gen 1,27) dello stesso Dio. Questa affermazione non viene espressa per alcuna delle altre creature, pertanto si afferma qui con pieno convincimento la dignità senza uguali di tutte le persone. Secondo la fede cristiana ogni essere umano proviene dal disegno creatore e al tempo stesso amoroso di Dio Padre. La creazione comprende una chiamata all'amicizia con Dio, alla comunione con lui, che viene espressa specificamente con il comando in Gen 2,16-17. Non si tratta di un'imposizione arbitraria né fastidiosa, semmai è l'espressione del rapporto tra il creatore e la creatura che si articola nel libero riconoscimento del dominio di Dio. Per questo obbedire significa porsi come creatura dinanzi a Dio, senza pretendere di stare alla medesima altezza. La seduzione della tentazione espressa per bocca del serpente "diventereste come Dio" di Gen 3,5 specula esattamente sull'attrazione che esercita il porsi allo stesso livello di Dio, rompendo quindi quella distanza che l'ordine della creazione segna tra Dio e le sue creature. Secondo questa linea, il serpente si ingegna per tentare e sedurre Eva con un inganno evidente (cfr. Es. 329).

Infine, conviene riaffermarlo perché a volte non è ben compreso, nella creazione intesa in base alla fede cristiana non solo tutte le persone hanno la dignità di essere create a immagine e somiglianza di Dio, ma il testo non

¹Prendo come riferimento il credo chiamato niceno-costantinopolitano (DH 150).

introduce differenze teologiche di livello tra l'uomo e la donna. Vale a dire che il racconto creazionista che stiamo commentando pone l'uomo e la donna sullo stesso piano, e lo fa nei due racconti della creazione. Certamente Gen 1 è più chiaro: "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,27). Non c'è alcuna differenza esplicita tra l'uomo e la donna. Lo stesso vale per Gen 2, ma in modo lievemente più complesso. Al vedere Eva formata a partire da una sua costola, Adamo esclama: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa" (Gen 2,23). Adamo quindi mette in risalto l'identità e l'eguaglianza. Inoltre, come ribadisce Teofilo di Antiochia,² ciò che era in gioco era esattamente il monoteismo: non c'è un dio maschile per gli uomini da cui essi provengono, e un altro femminile per le donne loro creatore. C'è un unico Dio, in un unico processo creatore unitario, che ha creato uguali l'uomo e la donna. Il monoteismo creatore cristiano è la migliore garanzia della comune uguaglianza e dignità tra uomini e donne.

Credo in un solo signore, Gesù Cristo

Il secondo articolo del credo è anche il più complesso. Si incentra su nostro Signore Gesù Cristo, sulle sue origini eterne, sulla sua incarnazione, morte e resurrezione, e la sua futura venuta per giudicare. Il credo non elenca i misteri della vita di Cristo facendo solo una rapida allusione all'incarnazione, alla nascita, alla morte e alla resurrezione, bensì ci pone direttamente davanti al Signore Gesù.

Sul ministero di Gesù ho scelto tre semplici aspetti ben conosciuti. Primo, il ministero di Gesù si è incentrato nella predica dell'avvento del regno di Dio (Mc 1,14-15), per il tramite della sua persona (Lc 11,20), come buona novella per tutti, ma in modo speciale per i poveri (Lc 4,18; cfr. Is 61,1), gli infermi e i peccatori (Mc 2,17). Gesù è venuto in primo luogo per recuperare i perduti, proprio come si legge in modo eccellente in Lu 15: di fronte a chi mormora sul perché Gesù accolga i peccatori e mangi con loro, il Signore Gesù, buon pastore, risponde con tre parabole: la pecora smarrita, la dramma persa e il figlio perduto. La spiegazione del comportamento di Gesù fa riferimento alla gioia che si diffonde nel cielo quando un peccatore, un perduto, viene ritrovato (Lc 15,7.10). Nel caso del figlio perduto, l'allusione al Padre (Dio) appare abbastanza evidente. Questo comportamento di Gesù è pertanto espressione della sua unione con il Padre: mostra che Gesù nel suo ministero viene guidato dalla relazione con il Padre e rivela il volto misericordioso di Dio.

Seguendo questa linea, una delle caratteristiche evidenti del ministero di Gesù è che non esclude nessuno dal suo messaggio del Regno e dalla possibilità di entrarci se ci si converte. Non ci sono motivazioni legate né alla razza (Mt 8,11-12 e simili), né di genere, di stato sociale o di purezza, che di per

²Ad Autholicum, II, 28.

sé e in quanto tali impediscano l'entrata del regno di Dio. Nel gruppo di Gesù c'erano donne (Lc 23,49), e diverse delle sue guarigioni hanno come beneficiarie le donne.³ Gesù ha curato i lebbrosi, che in Israele erano considerati impuri e portatori di impurità; egli invece li avvicina e li tocca (Lc 5,12-13). Il ministero di Gesù contiene, come tratto unico, un carattere chiaramente inclusivo in funzione del quale egli restituisce la dignità a coloro che l'hanno perduta.⁴ Egli cura totalmente, aggiungendo anche il perdono dei peccati (Mc 2,1-12): curando le malattie, cacciando i demoni, reintegrando nel gruppo sociale e teologico quanti hanno fiducia in Lui. Si può ritenere con fondamento che Gesù nel suo ministero reinterpreti la santità come misericordia, ma anziché "santificatevi, perché io sono santo" del Levitico (11,44), il suo invito recita: "siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6,36). Questa misericordia ridefinisce le frontiere del popolo di Dio e include tutti, in special modo coloro che per qualsiasi ragione si trovano in una situazione di indigenza e di esclusione.

Terzo, il Signore Gesù si identifica in modo speciale con i bambini e con i poveri. Il testo più conosciuto è certamente la parabola del giudizio finale in Mt 25,31 e seguenti, ma non è l'unica occasione. Gesù ha un atteggiamento assolutamente nuovo per l'epoca rispetto ai bambini (Mt 10,42; 18,10).

Credo nello Spirito Santo

Il terzo articolo del credo rischia di ricevere un'attenzione minore. Vi si professa la nostra fede nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita. La fede cristiana riconosce, da un lato, momenti di grande concentrazione dell'azione dello Spirito, per esempio nei sacramenti; ma anche una grande libertà dello Spirito stesso, che soffia dove vuole (Gv 3,8). Gli apostoli si meravigliano che alcune persone abbiano ricevuto lo Spirito prima del battesimo (cfr. At 10,47). Riconoscendo allo Spirito una concentrazione ecclesiale e sacramentale, se ne avverte anche l'universalità. Attraverso lo Spirito, Dio abita nelle creature, che procedono dalla mano di Dio e vengono ricondotte dolcemente verso di Lui, se non si ostinano a impedire quel dinamismo dello Spirito di Dio che in esse è presente. La meditazione della contemplazione per il raggiungimento dell'amore riassume con nitidezza questa convinzione della presenza di Dio nelle creature.

La fede

Per noi cristiani la fede non è un'opinione, bensì una modalità che offre varie opzioni ed esprime inoltre la convinzione più intima che dà senso e consistenza alla realtà nel suo complesso; segna il modello di azione morale

³Cfr. E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, U.P. Comillas - San Pablo, Madrid, 2008.

⁴Cfr. R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994.

conseguente al nostro sentire rispetto a ciò che sono le cose, cominciando dalle persone e seguendo poi con tutta la realtà nel suo complesso. Perciò, anche se nel panorama sociale di un contesto multiculturale e multireligioso non possa che apparire come un'opinione tra le tante, per noi non è così. Il panorama multiculturale non ha una connotazione negativa per la fede cristiana, poiché in Pentecoste si profetizza che tutte le persone ascolteranno la meraviglia di Dio nella propria lingua. Nel Cristianesimo non c'è una lingua consacrata che occorra imporre a tutti coloro che si convertono, ognuno vive la fede nella propria lingua, nella propria cultura. Così si mostra la ricchezza della fede cristiana e la sua capacità di essere espressa nelle diverse lingue e culture.⁵

Nel Cristianesimo non c'è spazio per il fondamentalismo, tuttavia noi cristiani siamo convinti che la fede cristiana, riflettendo autenticamente la verità di Dio, dell'uomo e del mondo, sia un dono e una grazia di Dio che non limita la libertà. Imporre la fede coattivamente è un controsenso. Si può offrire con gioia, con convinzione e con la testimonianza della vita vera che in essa germoglia, ma senza imposizioni. La fede cristiana d'altronde, non solo dai padri apostolici del II secolo ma sin da 1Pt 3,15 ribadisce il dovere di noi cristiani di motivare la nostra speranza a chi ne fa richiesta e di farlo, inoltre, con "con dolcezza e rispetto" (1Pt 3,15). E poi, il fondamentalismo come atteggiamento religioso non rientra nei parametri della fede cristiana.

Il Concilio Vaticano II ha riaffermato il dialogo come atteggiamento dinanzi al mondo e alle altre religioni (cfr. NA), senza implicare né il restringimento delle proprie convinzioni né l'abbandono della missione;⁶ ma intendendolo anzi come mezzo privilegiato per l'incontro con gli altri, i differenti, quelli che pensano in un'altra maniera.

Va però anche detto che la fede cristiana possiede un'intrinseca dimensione pubblica e politica. Dalla stessa fede, infatti, si generano realtà sociali e pubbliche. La Chiesa è una realtà di carattere storico e sociale; i sacramenti portano in sé effetti giuridici per la propria stessa dinamica. La fede cristiana non si riduce a qualche convinzione intimista, soggettiva o a qualche emozione interiore. Per il Cristianesimo lo Spirito, la fede, cercano di incarnarsi, di farsi storia. Per questo la fede non si esprime solamente e si proclama pubblicamente, ma genera anche realtà sociali, politiche, culturali, come sono state per tutto il corso della storia le scuole, gli ospedali, gli alberghi, le cooperative e così via. Una fede che non generasse cultura e non si plasmasse in istituzioni sociali e pubbliche sarebbe una fede mozzata nella sua dinamica di incarnazione. Pertanto, sebbene la fede non possa soppiantare la politica né impiegare le sue armi, non può tuttavia evitare di interessarsi dell'ambito

⁵Cfr. G. URIBARRI, "Multiculturalidad. Una perspectiva teológica", in *Razón y Fe*, 253, (febbraio 2006), pp. 131-142.

⁶CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Istruzione "Diálogo y anuncio" (19.05.1991), in *Acta Apostolicae Sedis*, 84, 1992, pp. 414-446.

pubblico e della convivenza sociale, poiché su questo terreno si gioca ciò che può plasmare la dinamica rispetto a quello che sono la persona umana, la convivenza riuscita tra gli esseri umani e il piano di Dio, ed evitare che la stessa fede resti zoppa. Non è un caso che all'interno della teologia si sia sviluppato tutto un vasto corpus dottrinale su temi economici, sociali e politici, come ad esempio la dottrina sociale della Chiesa.

Fede cristiana, giustizia e riconciliazione

Da quanto mostrato finora appare indubbio che la fede cristiana includa nella propria dinamica l'impulso a lavorare coraggiosamente per la giustizia e la riconciliazione.⁷ Ciò non implica che la fede si consumi in questa dinamica, bensì che la carità vada sempre più in là della giustizia, e che l'amore verso i nemici presupponga un surplus di generosità in fatto di riconciliazione, sebbene vadano nella medesima direzione. Non c'è dubbio che tanto il lavoro per la giustizia quanto la riconciliazione siano aspetti inerenti e sostanziali della fede. Perché?

Perché se tutte le persone hanno la pari dignità di essere state create da Dio, considerarle con questa dignità che Dio ha conferito loro, indipendentemente dal genere, dalla razza, dalla cultura, dalla religione, dalla condizione sociale, è parte degli elementi intrinseci della fede in un Dio creatore di tutti. Perché se tutti abbiamo uno stesso Dio, che è il Padre, tutti noi siamo radicalmente fratelli. Ne consegue che la discriminazione, l'ingiustizia o l'inimicizia si contrappongono alla nostra realtà più precipua.

Perché se il Signore Gesù nella sua predicazione si è rivolto a tutti, ha ridefinito le frontiere del nuovo popolo di Dio, del nuovo Israele, includendo i pubblicani e le prostitute, i malati e i peccatori, gli ebrei e i gentili, un'umanità che non riesca a riconciliarsi con Dio e con se stessa non ha compiuto ancora il disegno di Dio che si esplica attraverso Gesù Cristo. Egli ha abbattuto il muro di separazione tra ebrei e gentili (Ef 2,14) che creava inimicizie e ci ha incaricati, secondo le parole di Paolo, del ministero della riconciliazione (2Cor 5,18), come prosieguo della sua stessa opera redentrice di riconciliazione. Il Signore Gesù si è inoltre dedicato soprattutto ai poveri, ai socialmente esclusi e ai bambini, identificandosi con loro. Per questo, seguire Gesù include nella sua stessa dinamica il lavoro verso gli esclusi, per riconciliarli con la comunità e reintegrarli nella società. L'opzione preferenziale per i poveri è una componente implicita della fede cristologica della Chiesa, come ci ha ricordato recentemente Benedetto XVI.⁸

⁷Questi aspetti vengono elaborati in modo più concreto in CG32^a, d.4; CG34^a, d.3; CG35^a, d.3,12-36 (riconciliazione).

⁸Allocuzione alla CG35^a, § 8.

Lo Spirito è presente in tutte le creature e in tutte le persone, dato che Dio vuole abitare in esse e portarle alla pienezza della vita in Cristo (Ef 4,13). Quando incontriamo altre persone, perciò, ci troviamo di fronte a creature del Padre, per le quali Cristo ha versato il suo sangue e nelle quali lo Spirito desidera abitare pienamente.

Questa convinzione cristiana ha funzionato come leva di massa della cultura occidentale, e ha generato la convinzione dell'esistenza di diritti umani universali e inalienabili.⁹ Si tratta di un grande contributo del Cristianesimo alla convivenza più umana e alla civiltà. Una delle linee di lavoro deve essere senza dubbio la salvaguardia, pienamente consona alla fede, dei diritti umani che possono essere condivisi da molte altre persone, religiose o meno.

Indubbiamente esistono altri luoghi di incontro tra le religioni, come ad esempio nel lavoro per la pace, per la conservazione del creato, per il rispetto del senso trascendente della vita dal principio alla fine, per un ordine economico mondiale più giusto, per regole commerciali che vadano a vantaggio dei più poveri, per il diritto degli aborigeni e delle popolazioni indigene, per la dignità e l'eguaglianza della donna, per i rifugiati e gli sfollati con la forza, per i lavoratori con contratti precari, e così via. In tutti questi settori noi cristiani siamo chiamati ad apportare il nostro granello di sabbia e le nostre convinzioni. La nostra fede trinitaria ci spinge a riflettere nell'ordine sociale e pubblico le nostre fondamentali convinzioni. Ciò non ci impedisce di arricchirci, imparare, collaborare e lasciarci interrogare dalle altre tradizioni religiose e dalle persone di buona volontà.

Gabino Uríbarri Bilbao SJ
Spagna

*Originale in spagnolo
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

⁹L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.

La fede che porta alla giustizia e alla riconciliazione in un mondo multiculturale e multireligioso

Alfredo Ferro M SJ

Anche se temo di poter essere semplicistico, credo che la fede che viene dall'esperienza meriti un approccio più vitale e meno teorico. Oggi vincoliamo la ragione, il dogma e la sua formulazione con la pratica o l'azione e in definitiva con la vita, ed è questo che cercherò di dimostrare. Giacomo affermava già nella sua lettera pastorale che una fede senza opere è una fede morta (Gc 2,17). In questo saggio tenterò di avvicinarmi al titolo dell'articolo senza certo pretendere di approfondire il tema della fede, semmai come un modesto tentativo di rispondere all'interrogativo *"Che tipo di fede può portare alla giustizia e alla riconciliazione in un mondo multiculturale e multireligioso?"*.

A partire da un'esperienza di fede e da una fede personale e collettiva (dovremmo tuttavia chiederci a che tipo di fede ci stiamo riferendo), siamo chiamati a lottare per la giustizia e la riconciliazione. Si tratta di parole grezze che esigono da parte nostra di essere chiarite o considerate attentamente, ma prima appare più conveniente domandarci quale sia la fede che si fa riconciliazione e giustizia.

Per avviare queste considerazioni, è bene innanzitutto trovare la giusta collocazione nel mondo in cui ci è toccato di vivere, partendo dalla situazione attuale che abbiamo denominato pluriculturale e plurireligiosa, e che appare sempre più affermata e riconosciuta, anche se certamente ancora poco metabolizzata. Viviamo in un contesto nel quale il diverso si esplicita con forza sempre maggiore; emerge ed esce da sé per manifestarsi nell'essere "altro", affermandosi e cercando la propria identità proprio perché è stato nascosto, oppresso o ignorato. È una diversità sempre più vasta, in alcune circostanze negata in modo conscio o inconscio, e può trasformarsi in una minaccia alla mia sicurezza, alla mia verità e di conseguenza alla mia tranquillità; diventa sempre più evidente anche grazie alla globalizzazione.

Apro una parentesi, perché intendo abbracciare una realtà più esistenziale nel tentativo di partire dall'esperienza personale, come diceva saggiamente il nostro benemerito padre Alonso Rodriguez SJ, in un classico della spiritualità: *"si confermi con alcuni esempi"*, e passo a esemplificare. Voglio ricordare la mia esperienza personale: quando ero già nel noviziato della Compagnia di Gesù sognavo di andare in "missione", offrendomi in un "sacrificio di maggiore stima" e predisponendomi a seguire Gesù secondo gli insegnamenti di nostro Padre Ignazio, come cerco di fare ancora oggi tutti i giorni. Quando ero studente chiesi di essere inviato a fare un'esperienza apostolica in Africa, e tale esperienza si è trasformata per me in una grazia speciale. Ha avuto un forte

impatto, non solo per la povertà che ho incontrato nell'ex Zaire, oggi Repubblica Democratica del Congo, ma anche per ciò che ha significato per me, come frutto di un incontro o di un mancato incontro - o di entrambi - con una realtà e una cultura così differente dalla mia. Mi ha consentito di prendere coscienza che l'Occidente e la Chiesa cattolica, e pertanto la nostra fede, basata su una storia, una tradizione e una cultura per quanto ricche, è una tra le tante altre esperienze di fede e di cultura. E soprattutto, e forse ancor più rilevante, mi ha portato a concludere, in maniera dolorosa e al contempo meravigliosa, che non siamo i detentori della VERITÀ; come invece, detto per inciso, è stata nostra convinzione e tanti danni ha provocato. Ma non si creda che sia solo un problema della Chiesa cattolica o della Chiesa in generale, perché è anche il problema delle nostre società e della stessa economia neoliberista o del capitalismo in senso lato - è la fine della storia del famoso libro di Francis Fukuyama pubblicato nel 1992. Uno degli aspetti più tristi di tutto ciò è che la cosiddetta VERITÀ, che ci opprime, ci chiude, ci isola e pertanto impedisce qualsiasi dialogo, riconciliazione o giustizia, è anche una porta aperta, tra le altre cose, al fondamentalismo. In breve, con quell'esperienza avevo capito che era importante non solo relativizzare molte cose, ma anche comprendere che l'unica maniera di "evangelizzare" - parola che non suona bene in contesti diversi dai nostri - era avviare un dialogo vero con le altre culture, senza imposizioni e verità rivelate, apprendendo dall'"altro": più che evangelizzare, lasciarsi evangelizzare.

Posti come siamo nel nostro continente latinoamericano, tradizionalmente cattolico e occidentale, il solo pensare che nel mondo esistono un miliardo e 200 milioni di musulmani, che a loro volta, nella loro diversità, sono differenti da me e da noi, mi spinge a mettermi in discussione. Se così non fosse, significherebbe negare l'evidenza, disconoscere gli altri o considerare che, siccome sono differenti sono anche miei nemici; che è poi ciò che in un modo o nell'altro viene veicolato nella società occidentale, alimentata in larga parte dall'ideologia nordamericana.

Ho idea che un cammino privilegiato, anche se non sempre attuabile, vada cercato nel contatto ravvicinato con l'"altro"; o, detto in altri termini, nel tentativo di farsi "prossimi" come nel caso del Buon Samaritano, e intendo con questo l'incontro con culture o religioni altre. Andando un po' oltre la multiculturalità, che può rivelarsi una constatazione anche passiva, possiamo metterci di fronte a una potenziale sfida: l'interculturalità o l'interreligiosità. Le altre culture, le altre religioni non sono solo a sé stanti, ma anche piene di contenuti, ricchezza spirituale, visioni, logiche, costumi, punti di vista, tradizioni, musiche, danze, cibi, divertimento, rituali, credenze e pratiche religiose.

Sono convinto che partendo da una profonda esperienza spirituale di fede nella vita, negli esseri umani e, nel nostro caso, se vogliamo, a partire da una

fede come quella cristiana, che crede nel Dio della vita che si è fatto carne - non solo uomo, ma anche natura - e che si incarna nell' "altro", non sia possibile capire il proprio io senza l' "altro". Penso che non ci sia nulla di tanto evangelico quanto l'incontro con il diverso, e ho l'impressione che più di ogni altra cosa sia questa l'esperienza profonda di Gesù; e che in definitiva sia ciò che gli ha dato la sua grande libertà e lo ha portato a praticare la "misericordia" intesa come la capacità di lacerarsi dal profondo del cuore, per sentire l'altro nelle viscere. E non qualsiasi altro, bensì in primo luogo colui che soffre e la cui vita è minacciata.

Mi appare sempre più chiaro che la missione di Gesù non era, né mai è stata, quella di fondare una Chiesa; non credo che fosse questo il suo sogno, né quello di definire una fede, una legge, dei principi, una dottrina o dei riti; anzi, al contrario, voleva fare della fede la sua vita, e ci è riuscito intessendola con la sua gente e i suoi vicini. Era la fede che aveva in Dio Padre, in quell' *Abba* che assiste, aiuta e compatisce, fattosi Dio della promessa e della speranza, che annuncia una terra dove scorre latte e miele; un Dio della vita e non della morte, del rinnovamento e della fecondità permanente, perché ci sia vita e ce ne sia in abbondanza, come afferma il Vangelo di Giovanni.

La vita di Gesù è un impegno incontestabile verso i diseredati, gli esclusi e gli emarginati della storia, che per ragioni economiche, sociali o culturali sono stati, sono e continueranno a essere considerati inferiori: perché sono poveri, perché hanno altre tradizioni, altri costumi, altre verità, altri pensieri, altri rituali o altre religioni. Questa è la fede, la fede che professiamo in Gesù Cristo. Egli è il nostro referente, e a partire da Lui vorremmo vivere la nostra esperienza di fede: limitata, fragile e sempre nuova, ma anche condivisa; senza fare a meno di riconoscere che c'è una tensione permanente che porta sfiducia, dubbi, inquietudini, incertezze, ma che si afferma nella fiducia che sarà questa FEDE a dare una risposta a chi anela alla giustizia e alla riconciliazione.

La pratica di Gesù che si riflette in tutto il Vangelo è quella dell'inclusione, senza lasciar luogo a dubbio alcuno; questa inclusione si manifesta nella sua relazione e nell'incontro con il lebbroso che non può entrare nella città, con l'esattore delle tasse che viene contestato perché giudicato un alleato dell'Impero, con la prostituta che viene lapidata o respinta, con il militare che è un traditore, con lo straniero che non è ben visto perché non segue i riti e i costumi della religione tradizionale, con il ricco timoroso della sua fortuna che si vuole convertire e con tanti altri e altre che escono a incontrarlo.

Analizzando la nostra attuale società occidentale, potremmo dire che l'esclusione è uno dei risultati dell'attuale modello socioculturale ed economico egemonico che ci viene imposto e che tende sempre più all'omologazione. A volte ci domandiamo quali siano le radici e le cause delle guerre ideologiche, di quelle religiose o di quelle di opinione che producono violenza e divisione. Riflettiamo per esempio sui paesi dell'America Latina. Possiamo facilmente

rispondere a questa domanda prendendo spunto dal contesto in cui ci siamo formati e nel quale siamo cresciuti. Ci hanno convinto che esiste il pensiero unico, la ragione infallibile, il criterio indiscutibile, la religione della verità, la cultura dei più civilizzati e così via. È lo stesso sistema - sostenuto dai grandi monopoli dei mezzi di comunicazione di massa, in mano a potenti che difendono i propri interessi - che incarna una determinata cultura della fede intesa come l'aggrapparsi a verità, principi o tradizioni, alimentando così possibilità reali di sottomissione, dominio, scontro e confronto, che a loro volta producono come risultato ogni tipo di dogmatismo e fondamentalismo. Ci inganniamo quando crediamo che i fondamentalisti sono i musulmani o gli Ayatollah, perché questo è quello che ci hanno fatto credere. Già dentro di noi si alimenta il conflitto e il confronto, e ci costa molto riconoscere chi è diverso da noi: siamo ormai abituati a fabbricarci i nemici. Pochi giorni fa, durante uno dei miei viaggi in metropolitana, ho incontrato un gruppo di persone che andavano a festeggiare il carnevale. Sulle loro magliette c'era uno slogan molto interessante: *"il diverso è normale"*.

Parliamo di riconciliazione in questi contesti perché ne abbiamo davvero bisogno; per lo stesso motivo servono processi di presa di coscienza e di contrizione del cuore, per fare un'immersione in un rituale prolungato di purificazione o una sorta di esorcismo, nel quale vengono considerate le forze del male che ci hanno assoggettato e ci hanno impedito di vedere le altre sponde, gli altri letti di fiume, gli altri sentieri e le altre direzioni, poiché siamo fuggiti dagli incroci posti lungo i nostri percorsi.

L'ultima Congregazione Generale 35^a ratifica la nostra missione di servire la fede, promuovere la giustizia e il dialogo con altre culture e religioni alla luce del mandato apostolico, in una prospettiva di riconciliazione con noi stessi, con la natura e con Dio (CG35^a 3,12). Si tratta anche di una riconciliazione con una storia che è diversa e non unica; con le culture dimenticate e sottomesse come sono le comunità africane e indigene del continente sudamericano, verso le quali abbiamo un debito storico; con le religioni di quelli che credono in un Dio che non è il mio ma è comunque Dio; con le Chiese e con la nostra Chiesa, dove anche al di fuori di essa c'è salvezza; e - forse questa è la novità più grande e faticosa - con la natura, che ci deve aiutare a integrare tutto, ma che sfortunatamente abbiamo dominato e non rispettato. Siamo chiamati a tornare a una sorta di animismo, dove il Dio della vita si incontra in ogni luogo e in ogni essere vivente: questa natura deve essere la nicchia privilegiata per imparare.

Riconciliarsi e chiedere perdono significa scusarsi di tanto orrore, mancanza di rispetto, imposizione della verità, superbia, potere e ostentazione, e significa lanciarsi nell'avventura di una fede che si fa giustizia in un mondo multiculturale e multireligioso.

Nei miei studi specialistici ho analizzato il tema della religione popolare e delle sue pratiche, che ho sempre ammirato per la loro grande vitalità e ricchezza. Ho avuto molti apprendistati, e ho scoperto davvero tanto durante gli anni di contatto con le comunità contadine che ho seguito da vicino. L'incomprensione generale di questo mondo religioso è un ulteriore esempio della distanza che abbiamo posto tra noi e loro, e di quanto ci costi fatica avvicinarci a realtà che hanno altre logiche, altre pratiche e, in ultima analisi, altre cosmovisioni. Per me non si trattava esattamente di una "religiosità popolare" in contrapposizione alla "religione ufficiale"; che già questa definizione denotava una sorta di spregio. Era la manifestazione religiosa popolare, che difficilmente viene compresa come parte della storia, delle tradizioni e delle culture popolari e che è spesso considerata, sia da parte del potere accademico che di quello ecclesiastico, come qualcosa di seconda categoria o, peggio, come una serie di pratiche arretrate, magiche o superstiziose. Un motivo in più per constatare le difficoltà che incontriamo, sia da parte del potere costituito che della nostra stessa formazione, nello scoprire l'"altro" in tutta la sua ricchezza. Si tratta ora di imparare dall'"altro" e di permearsi dell'"altro". Ricordo che una volta invitai un mio fratello tedesco - antropologo specializzato in tematiche religiose, con il quale avevo discusso di tutti questi argomenti e grazie al quale mi ero arricchito tantissimo - alle mie lezioni nella facoltà di teologia dell'Universidad Javeriana, e uno dei miei alunni gli chiese se non pensava che le pratiche della "religiosità popolare" avessero troppo di magia e di superstizione. Gli rispose: "Quale più grande magia del credere o dell'essere convinto che un pezzo di pane e un poco di vino possano trasformarsi nel corpo e nel sangue di Cristo?" A volte riteniamo così normale quello che abbiamo intorno, che ci costa fatica capire e partecipare di ciò che non è nostro, o meglio di ciò di cui non ci siamo appropriati.

Per tornare al nostro tema, se vogliamo essere più radicali e riconoscere il valore di ogni religione o cultura dobbiamo smantellare ciò che abbiamo erroneamente chiamato lotta per l'identità culturale e religiosa. E non basta: io sono cattolico, luterano, evangelico, ortodosso, ebreo o musulmano, per quanto non sia affatto facile, perché così posso lasciarmi contagiare dalla spiritualità dell'altro, dalle sue modalità di credere, dalla sua idea di Dio, dalle sue pratiche. Ci ricorda la canzone di Ana Belén e Víctor Manuel:

"Raccontami la storia dell'albero dei datteri, dei deserti, delle moschee dei tuoi nonni; dammi il ritmo delle darabouka e i segreti che ci sono nei libri che non leggo. Contaminami, ma non con il fumo che asfissia l'aria. Vieni, però con i tuoi occhi e con i tuoi balli; vieni, però senza la rabbia e i sogni cattivi, vieni, però con le labbra che annunciano baci. Contaminami, mescolati a me e sotto i miei rami troverai riparo. Raccontami la storia delle catene che ti hanno costretto e dei viaggiatori; dammi i ritmi dei tamburi e le voci dei quartieri antichi e di quelli nuovi. Contaminami, raccontami la storia di quelli che non si accorsero mai del fiume verde e dei boleri; dammi il ritmo dei buzuki, gli occhi neri, la danza

inquieta dello stregone, contaminami". Anche se ci lasciamo contagiare o contaminare, resta però la grande paura nel riconoscere l'altro o nel riconoscerci nell'altro: di certo ci destabilizza, ci toglie sicurezza e ci fa perdere l'orientamento. È più facile rimanere in ciò che è mio, in ciò che è nostro.

Bisogna fare ritorno a un'esperienza religiosa che sia fuori dal rituale formale e di quello istituzionale prestabilito, per incontrare unicamente la fede del quotidiano; quella espressa nel dolore, nel godimento, nella festa, nella lotta per la sopravvivenza, nel gioco, nella conversazione per le strade, nell'uso del tempo e in tutto ciò che fa parte dell'esistenza di questa vita profonda e al tempo stesso semplice, dove la stessa fede non è distinta dalla vita, e per questa ragione non produce dicotomie.

Alfredo Ferro M. SJ
CPAL
Brasile

*Originale in spagnolo
Traduzione di Elisabetta Luchetti*

“Il concetto di giustizia al secondo sinodo per l’Africa”

Paul Béré SJ¹

Tre nozioni fondamentali richiederebbero l’attenzione della Chiesa al secondo sinodo per l’Africa: la riconciliazione, la giustizia e la pace. Sono queste che definiscono per la Chiesa in Africa le sfide dell’Evangelizzazione oggi. Se l’articolazione di queste tre nozioni non è stata sistematizzata nei documenti preparatori, ciascuna di esse è stata però oggetto di particolare attenzione. A seguito dell’*Instrumentum laboris, la Relatio ante-disceptationem* si è fatta carico e ha sviluppato ulteriormente il concetto di giustizia nella sua dimensione biblica. Uno sguardo retrospettivo mostra come questo concetto, in occasione del sinodo, avesse una duplice concettualizzazione: quella tradizionale della tradizione romana “*suum cuique tribuere*” (dare a ciascuno il suo) attribuita tra l’altro a Cicerone² (giustizia distributiva), e quella della Bibbia che viene intesa come rispetto delle clausole dell’alleanza che in realtà approda alla giustizia come giustificazione

La giustizia distributiva: “A ciascuno il suo”

Nell’*Instrumentum laboris*, il cui genere letterario è quello di una sintesi delle risposte pervenute da diverse comunità ecclesiali, la nozione di giustizia appare sotto la sua forma comune di “dare a ciascuno il suo”. Vi si legge che Giuseppe ha “ha offerto a Maria, sua sposa, e al bambino nel suo seno, quanto era loro dovuto: la protezione della vita”.³ Si ravvisa qui un’estensione della nozione di giustizia che attende di essere più articolata. Tuttavia, questa interpretazione della massima tradizionale si spiega alla luce delle realtà sociali africane, segnate da innegabili ingiustizie. In effetti, se in tutte le società del pianeta avviene che ci si lamenti del divario esistente tra ricchi e poveri, nel contesto africano è la coscienza umana a essere chiamata maggiormente in causa. Il suolo e il sottosuolo africani sovrabbondano infatti di risorse immense, sfruttate ed esportate a beneficio di altre società non africane o di un’oligarchia africana a detrimento delle popolazioni africane stesse. C’è dunque un grave problema di “distribuzione” delle ricchezze che assicuri a ciascuno il minimo richiesto, cosicché tutti possano vivere dignitosamente. È pur vero che alla luce delle discussioni suscitate da una tale comprensione della giustizia, questo “minimo” pone dei problemi.⁴ Chi dovrebbe assicurarne la distribuzione?

Negli interventi e documenti dei Padri sinodali, i governi, gli attori politici ed economici sono ritenuti responsabili della distribuzione iniqua dei beni

¹Professore di Sacre Scritture presso l’Istituto di Teologia della Compagnia di Gesù di Abidjan e Consultore della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi

²V. Cicerone, *De Officiis*

³Sinodo per l’Africa, *Instrumentum laboris*, n.44.

⁴Cfr. M. Ndomba, “De l’injustice comme violence à la justice comme contenu de l’éthique de la paix”, *Akwaba*, 2 (2009), pp. 55-63.

prodotti. Nel *Nuntius* si legge infatti: “Quale che sia il livello di responsabilità attribuibile agli interessi stranieri, non si può negare una vergognosa e tragica complicità dei leader locali: dei politici che tradiscono e mettono all’asta i propri paesi, degli uomini d’affari che senza pudore si coalizzano con le voraci multinazionali, degli africani che vendono e trafficano in armi speculando su quelle leggere causa di distruzione di vite umane, degli agenti locali di organizzazioni internazionali che si fanno pagare per diffondere ideologie negative cui neppure loro aderiscono”.⁵ Questo tono di denuncia delle ingiustizie si fonda sulla concezione della giustizia distributiva. Gettando uno sguardo positivo sugli sforzi esperiti dai governi africani, il sinodo dà prova di giustizia. A coloro che si impegnano con decisione spetta il giusto riconoscimento di ciò che compiono nel settore della politica e dell’economia.⁶ A titolo di esempio, il Meccanismo di controllo paritario africano (MAEP) come organo di autovalutazione della gestione economica e politica è oggetto di viva attenzione da parte del sinodo.

Nella lettura del fenomeno della mondializzazione, il sinodo si rifà al concetto di giustizia distributiva. Consta una situazione di ingiustizia nei confronti di un’Africa beffata e sottratta non soltanto della sua autonomia di gestione, ma anche e soprattutto della propria cultura, oltre che violentata nella sua anima religiosa; poiché, nonostante sia il “polmone spirituale del mondo di oggi”, “rischia di essere infettata dal doppio virus del materialismo e del fanatismo religioso”.⁷ Infatti, venditori di soluzioni “magiche” di sviluppo manipolano attraverso i media la gioventù, facendole credere che la cultura materialista è segno e prova di sviluppo. In un tale contesto, chi deve rendere alle generazioni africane attuali e future ciò che è loro dovuto?

Queste considerazioni dimostrano il bisogno e la necessità di un concetto operativo di giustizia a livello orizzontale. Tuttavia, una visione della giustizia come questa sarebbe insufficiente, non tanto nei risultati tangibili, quanto nell’intento profondo di una giustizia autentica. I Padri sinodali hanno allora sottolineato l’importanza di vedere la dimensione trascendente della nozione di giustizia che muova dalle Sacre Scritture servire da punto di partenza.

La giustizia-giustificazione nell’ordine dell’Alleanza

Facendo perno sull’Antico Testamento come sul Nuovo, il termine ‘giustizia’ sarà riconcettualizzato per indicare non più degli “oggetti” (fisici) da dare, ma dei rapporti da ristabilire. È l’Alleanza biblica che diviene il riferimento di questo modo di intendere la giustizia. È nella *Relatio ante-disceptationem* che si vede un lavoro di riconcettualizzazione della giustizia. Il documento respinge “alcune forme secolarizzate del concetto di giustizia”, come “la semplice ‘legge

⁵Sinodo per l’Africa, *Nuntius*, n. 36.

⁶Sinodo per l’Africa, *Instrumentum Laboris*, n. 8; *Nuntius* n. 34.

⁷Sinodo per l’Africa, *Nuntius* n. 38.

del più forte”, “un compromesso sociale che evita mali più grandi”, “e i vantaggi dell'imparzialità nell'applicazione generale di una legge particolare, senza considerazione per la legge naturale”.⁸ Successivamente, constata la “crescita dello ‘spirito del capitalismo’ unito all'alienazione del concetto di giustizia al di fuori di ogni radice trascendente. La morale nell'ambito economico, per esempio, era razionalista e individualista. Il suo principale interesse era il profitto ed essa prescindeva dalle richieste di solidarietà di un *ordo amoris e di qualsiasi legame morale religioso. Di conseguenza, era annullata del tutto la nozione di giustizia sociale; e la “giustizia” non era applicata che agli accordi stipulati in contratti negoziati nel quadro della legge della domanda e dell'offerta, senza alcuna restrizione nei confronti dell'impresa individuale. Lo Stato faceva semplicemente rispettare l'ordine pubblico e gli impegni contrattuali, ma rimaneva totalmente neutrale quanto al loro contenuto*”.⁹

Per correggere questa visione, il sinodo si rifà alla Parola di Dio. E fa notare che la narrazione della storia della salvezza nell'Antico Testamento ha reso manifesta l'incapacità dei figli di Israele di elevarsi all'altezza delle esigenze dell'Alleanza. Sono stati costantemente infedeli al loro compagno, il Signore Dio. Questi ha tuttavia dato testimonianza della propria fedeltà soccorrendo il suo popolo nella sua debolezza, ne ha reinstaurato la dignità, nonostante tutto. In altri termini, l'ha giustificato. Così, la giustizia di cui il sinodo si farà eco è quella delle Scritture che la concepisce come un dono di Dio, nel quale Dio si rivela in maniera significativa e accorda la grazia della salvezza agli immeritevoli.

Quando la “giustizia” diviene “giustificazione”, la persona umana non è più percepita come capace di adeguarsi da sé a Dio e agli altri. Ha bisogno che questa forza le giunga da un altrove, ovvero da Dio. “Poiché è Lui che rende il peccatore capace di entrare in rapporto di comunicazione e di Alleanza con Lui e lo rende capace di fare giustizia”.¹⁰ Una volta giustificati, gli uomini e le donne beneficiano della grazia che consente loro di fare a loro volta giustizia. Sembra che la dimensione trascendente della giustizia contenga una propria logica interna che vuole che la persona riammessa nel rapporto di Alleanza con Dio divenga parimenti reinstauratrice di rapporti e strutture giusti con gli altri.

Da quel momento in poi, la giustizia consiste nel ristabilire i rapporti originari di un'Alleanza in cui tutti gli africani vivrebbero come figli e figlie di una medesima famiglia. È questo tipo di giustizia più grande di quella degli uomini che la Chiesa come Famiglia di Dio si sente il dovere di promuovere. Questa concezione della giustizia trova allora il proprio scopo nella riconciliazione di cui la pace è segno: si radica nel rapporto con Dio, e si rivela in quello degli esseri umani tra di loro.

⁸*Ivi.*

⁹*Ivi.*

¹⁰Sinodo per l'Africa, Proposizione 14.

Dalla giustizia distributiva alla giustizia giustificazione

La rilettura molto rapida appena fatta ci mostra due concetti di giustizia all'opera nei documenti del sinodo. La questione che dobbiamo affrontare diventa questa: "Come possono incontrarsi giustizia distributiva e giustizia dell'Alleanza?". Secondo il sinodo, "la giustizia della diakonia cristiana è il giusto ordine delle cose e la soddisfazione di esigenze legittime dei rapporti. Si tratta della giustizia e della rettitudine di Dio e del suo Regno (cfr. Mt, 6,33)".¹¹ Implicitamente quindi, si direbbe che dare a ciascuno il suo, in cui il paradigma della distribuzione si amplia inscrivendosi "in un quadro relazionale più vasto [che] consente di rendere conto degli aspetti di ciò che è dovuto a una persona o a un gruppo di persone e (che) non corrisponderebbe alle strutture di distribuzione".¹²

Soddisfare le esigenze del rapporto mi sembra un punto nodale della nozione di giustizia, fin nella sua dimensione trascendente. Si legge per esempio che la vita di comunione tra l'umanità e Dio riveste un carattere di giustizia: "l'umanità che dà a Dio ciò che gli spetta. Nelle Scritture, l'umanità dà a Dio ciò che gli spetta quando l'uomo 'obbedisce alla voce di Dio', 'crede in Lui', 'lo teme' e 'lo venera'; e quando questo viene a mancare, l'umanità deve mostrarsi pentita (At 17,30)".¹³ La dimensione spirituale della giustizia diventa il modo in cui il sinodo pensa di formare l'artefice di giustizia: aiutandolo a relazionarsi con Dio; e ciò facendo potrà relazionarsi anche con gli altri. Perché "la giustizia non può realizzarsi con le sole forze dell'uomo. È un dono di Dio ... Quel Dio che giustifica attraverso il Cristo".

Conclusione

Questi brevi cenni sul concetto di 'giustizia' di cui ai documenti del secondo sinodo dei vescovi per l'Africa ha posto in luce che in realtà erano in gioco due concetti: da un lato la nozione tradizionale della giustizia, dall'altro la nozione biblica. L'articolazione delle due è stato un impegno di cui si ha evidenza nella *Relatio ante-disceptationem*; ad ogni modo il tema del sinodo spiega senza ombra di dubbio che ci si è diretti verso le questioni pratiche in cui tutte le forme di ingiustizia interpellavano la coscienza degli evangelizzatori. Tuttavia, dietro le varie prese di posizione si è potuto evidenziare che il concetto di giustizia dominante resta quello di "rendere a ciascuno il suo". Comunque, l'insistenza sulla dimensione trascendente ne fa la condizione che rende possibile ed effettiva la giustizia distributiva. Come ho evidenziato, anche il paradigma della distribuzione si amplia per integrare realtà non distribuibili, inserendole nella sfera del rapporto.

¹¹Card. Turkson, *Relatio ante-disceptationem*.

¹²M. Ndomba, "De l'injustice", 60.

¹³Card. Turkson, *Relatio ante-disceptationem*.

Per finire, vorrei notare che per dei pastori alle prese con situazioni così scottanti come quella africana, non deve stupire che la base concettuale della giustizia non sia stata elaborata a sufficienza perché il concetto sia operativo nell'ottica dell'analisi delle situazioni pastorali. Quando si afferma che: "Dio giustifica il peccatore con un atto di grazia, e l'uomo rende giustizia al suo offensore perdonandogli le sue colpe",¹⁴ resta da definire il posto riservato alle mediazioni necessarie nell'ordine umano. Come poter pensare il perdono nell'ordine umano delle cose come componente della giustizia a immagine di quella di Dio?¹⁵

Paul Béré SJ
Costa d'Avorio

Originale in francese
Traduzione di Simonetta Russo

¹⁴Sinodo per l'Africa, Proposizione 14.

¹⁵Concettualizzare la "Giustizia" per renderla operativa resta un cantiere aperto nella riflessione filosofica come in quella teologica.

La nostra fede come gesuiti oggi: una prospettiva indiana Veluswamy Jeyaraj SJ¹

Una fede che difende e promuove/rafforza i poveri e i Dalit,
una fede che combatte l'ingiustizia e l'ineguaglianza
ma una fede che cerca la riconciliazione, non la ritorsione o la vendetta!

Introduzione

C'è qualcosa di particolarmente incongruente e paradossale allo stesso tempo riguardo all'India: da una parte, essa è la culla e la patria di grandi religioni (Induismo, Buddhismo, Giainismo e Sikhismo) e di molti testi sacri (le Upanishad, i Veda e i Purana, la Gita e l'Adi Granth), è la patria di molti fiumi sacri e di templi e luoghi di pellegrinaggio innumerevoli, patria di nuovi guru e di nuove mata. D'altra parte, l'India è al tempo stesso un paese di ineguaglianze e ingiustizie indicibili, di superstizioni e pratiche empie, della cosiddetta gente pura e degli intoccabili impuri; su questa terra santa si compiono gli atti più nobili e quelli più perversi, i più cortesi e i più nefasti, invocando il nome di dei e dee; tanto i banditi e i criminali, quanto i sapienti e i sacerdoti frequentano i templi e i luoghi sacri e offrono le *puja* e i sacrifici alle divinità con la medesima pietà e devozione. Questo è ciò che sconcerta tutti riguardo all'India, l'indiano come lo straniero, il turista come il ricercatore, il missionario come il regista cinematografico.

In un tale contesto di incongruità e complessità, di fedi e religiosità straordinarie, noi gesuiti siamo inviati in missione per promuovere la giustizia, la riconciliazione, la pace e l'amore del regno di Dio annunciati da Gesù. In questo articolo provo a condividere con il lettore cosa significhi giustizia per milioni di persone in India, e vorrei suggerire alcuni modi e strumenti che io ritengo essenziali nel portare avanti la nostra missione, ovvero "il servizio della fede e la promozione della giustizia" nel contesto multiculturale e multireligioso dell'India e dell'Asia meridionale.

Disuguaglianza e ingiustizia sono intrinseche al sistema sociale delle caste.

In India la questione della giustizia e della parità di diritti e opportunità non è una questione che si presenta solo di tanto in tanto. Piuttosto, per milioni di Dalit, tribali e cosiddette caste inferiori in India, essa è una lotta quotidiana e sconcertante da affrontare, un'esperienza di vergogna e umiliazione da soffrire in silenzio e addirittura, molte volte, una questione di vita o di morte. Questa è la vita per circa il venti per cento della popolazione indiana - Dalit, tribali, e altre caste inferiori. Per queste persone sfortunate la giustizia rimane una

¹Padre Veluswamy Jeyaraj SJ è il maestro dei novizi della Provincia dell'Hazaribag.

promessa sempre vaga e vuota, l'ingiustizia invece la loro triste condizione quotidiana. Ciò è dovuto al fatto che il sistema indiano delle caste nega ai Dalit e agli intoccabili la giustizia, la dignità e i diritti umani dalla culla sino alla tomba. Per coloro che conoscono la dura verità riguardo al contesto sociale, politico e religioso indiano, l'India reale e rurale è dominata dal sistema delle caste, con le persone intrappolate in un intrico vizioso di vari strati sociali.

La storia ci dice che i sistemi della schiavitù e della tratta degli schiavi hanno avuto successo in passato. Anche l'apartheid ha avuto i suoi giorni di gloria; ma una volta fatto il loro tempo, la schiavitù e l'apartheid sono scomparse, ora sono solo pagine di storia. Al contrario, il sistema indiano delle caste non ne vuole sapere di scomparire, e continua a mietere nuove vittime giorno dopo giorno, mese dopo mese, senza alcun segno che si sia avviati verso una soluzione. In tal senso, è assai diverso dalla schiavitù e dall'apartheid.

Dio della giustizia: dove sei?

Anche una superficiale carrellata rivela alcune verità sull'India:

ogni 18 minuti viene commesso 1 crimine contro un Dalit
 ogni giorno vengono commesse 27 atrocità contro i Dalit
 ogni settimana vengono assassinati 13 Dalit
 ogni settimana vengono bruciate 5 case o proprietà di Dalit
 ogni settimana vengono rapiti o sequestrati 6 Dalit
 ogni giorno vengono violentate 3 donne dalit

Una raccolta casuale di titoli tratti dai principali quotidiani indiani illustra ulteriormente le loro storie: "Ragazzo dalit picchiato a morte per aver raccolto dei fiori"; "Bambina dalit di 7 anni arsa viva davanti a sua madre per aver camminato lungo una strada riservata a una casta superiore"; "Dalit torturato dai poliziotti per tre giorni"; " 'Strega' dalit fatta sfilare nuda a Bihar"; "Dalit ucciso in prigione a Kurnool"; "Sette Dalit bruciati vivi in uno scontro tra caste"; "Cinque Dalit linciati ad Haryana"; "Donna dalit violentata da una banda e fatta sfilare nuda"; "Polizia incitata dalla folla al linciaggio di alcuni Dalit".

Questi sono solo titoli di giornali, che la maggior parte della gente scorre velocemente e dimentica subito. Per i custodi della legge e dell'ordine questi non sono altro che casi da registrare o semplicemente da ignorare. Ma per i 250 milioni di Dalit, di tribali e di povera gente, questo è il loro Calvario quotidiano.

Lo stesso primo ministro Sri Manmohan Singh ha descritto il fenomeno degli intoccabili come una "macchia per l'umanità", aggiungendo che "persino dopo 60 anni di protezione legale e costituzionale e di sostegno da parte dello Stato, c'è ancora discriminazione sociale contro i Dalit in molte zone del nostro paese".

“Ai Dalit non è permesso bere alle stesse fontane, frequentare gli stessi templi, indossare scarpe alla presenza di una casta superiore, o prendere un tè al medesimo chiosco”, spiegava Smita Narula, ricercatore di Human Rights Watch e autore di *Broken People: caste Violence Against Indi's "Untouchables"*. Human Rights Watch è un'organizzazione attivista diffusa in tutto il mondo, con sede a New York.

Un sistema sociale (quello delle caste) ingiusto: le sue vittime e i suoi vincitori

Accadde nel 1970, proprio nel mio villaggio, nello stato del Tamil Nadu, sud dell'India. Frequentavo la quinta classe. Era una mattina estiva di maggio. Ero a casa per le vacanze dalla “St. Joseph’s Home for Boys”, un collegio cattolico ospitato nei locali della vicina chiesa di San Luigi, nella città di Dharapuram, a 6 km di distanza dal nostro villaggio tipicamente indù. Erano circa le 7 del mattino. Mentre stavo facendo colazione a casa, sentii alcuni rumori e passi molto rapidi lungo la strada, e vidi un sacco di gente - tra cui bambini - che correvano molto agitati, tutti in direzione di una casa. Percepivo che era successo qualcosa di terribile.

Corsi immediatamente fuori, lasciando a metà la mia colazione: non ebbi nemmeno il tempo di dire a mia madre dove stavo correndo! L'istante successivo facevo parte di una folla eccitata e irata che si stava radunando attorno a uno dei pozzi del villaggio, il cui uso era riservato solo agli indù di casta superiore. Un crimine terribile e audace era stato commesso nelle prime ore di quella mattina d'estate, da parte di un'anziana donna dalit, un'intoccabile. Aveva osato attingere acqua dal pozzo riservato esclusivamente alle caste indù superiori, vietato a tutte le caste inferiori del villaggio. Gli intoccabili potevano usare l'acqua di quel pozzo, ma solo se gli veniva attinta da un membro di una casta superiore che, tenendo il secchio abbastanza in alto perché non toccasse quello dei Dalit, la versasse nei secchi degli intoccabili.

La folla era furiosa e decisamente intenzionata a unirsi per punire la donna per questo crimine imperdonabile. C'era chi urlava “Legatela con la stessa corda che ha usato per attingere acqua”; altri dicevano “Mettiamole una ghirlanda di pantofole stracciate intorno al collo e facciamola sfilare per il villaggio in groppa a un asino”; altri gridavano “Come ha osato commettere un atto simile?”, altri ancora commentavano “Non è mai successa una cosa del genere nel nostro villaggio”. Qualcuno si preoccupava “Non possiamo bere da questo pozzo finché non sarà completamente svuotato e non si sarà svolto un rito di purificazione da parte dei pandit del villaggio - ironia della sorte, mio zio era uno dei sacerdoti del villaggio - quella vecchia disgraziata ha contaminato il nostro pozzo”.

Benché avessi solo 9 anni, ero allo stesso tempo felice di ciò che quella donna coraggiosa aveva fatto quella mattina, e addolorato per quello che stava per

accaderle. Ero troppo piccolo per poter dire qualcosa. Devo aver pregato in silenzio per quell'anziana donna.

Ben presto le voci irate e aggressive tacquero, e tutto si calmò. Alcune persone di buon senso erano arrivate al pozzo e l'atmosfera iniziò a cambiare. Delle persone istruite ammonirono la folla "È una cristiana ora, una protestante. Domani è domenica e alcuni cristiani verranno a pregare nella sua casa". Un altro aggiunse "La legge non starà a guardare in silenzio se facciamo del male a questa donna". La folla iniziò a ragionare e a capire che la legge era dalla parte di quella donna intoccabile che aveva sfidato una delle ingiuste pratiche secolari legate alle caste che regolavano la vita del villaggio.

Il Suo modello, il Suo messaggio e la Sua missione per la giustizia.

Il messaggio e la missione che Gesù affida a ogni suo discepolo è di agire per realizzare il Regno di Dio qui sulla terra. Gesù aveva chiamato i dodici apostoli e tanti altri discepoli che scelsero di seguirlo nel suo stile di vita nuovo e radicale, e persino gente comune che lo seguiva per ascoltarlo raccontare storie e parabole, con cui li istruiva per farli diventare soggetti attivi ed efficaci del Regno di Dio in contrapposizione ad altri regni terreni.

La missione di realizzare il Regno di Dio in mezzo a noi grava su ogni cristiano oggi, così come è nostra ferma convinzione che Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre (Eb 13,8). Per questo la missione di Gesù ci chiama e sprona continuamente:

Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi (Lc 4,18)

George Soares-Prabhu descrive in modo molto franco il processo dinamico attraverso il quale il Regno di Dio entra e mette radici nella società umana:

Quando la rivelazione dell'amore di Dio (il Regno) incontra la sua risposta più appropriata nell'accoglienza fiduciosa da parte degli uomini (del suo amore) pentimento), inizia un potente movimento di liberazione personale e sociale, che si dipana attraverso la storia umana. Tale movimento genera libertà in quanto libera ogni individuo dalle inadeguatezze e ossessioni che lo incatenano... ci chiama a una lotta incessante contro le strutture demoniache di schiavitù (psicologiche e sociali) erette da mammona; e a un'incessante creatività, che darà vita in ogni epoca a nuovi progetti per una società sempre più in sintonia con la visione evangelica dell'uomo².

Michaelraj Lourdu Ratinam della Provincia di Madurai nel suo racconto della vita in una comunità di inserimento tra i Dalit – il popolo "spezzato" –

²G. Soares-Prabhu, "The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society", D. S. Amalorpavadass (ed), in *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, NBCLC, Bangalore, 1981, p. 600 e segg.

nello stato del Tamil Nadu, nel sud dell'India, condivide con i lettori del suo articolo "Dalla parte dei poveri. Un'esperienza di inserimento comunitario nella Provincia di Madurai" questa semplice pedagogia di libertà:

Ritengo che la promozione della giustizia abbia inizio quando ci si mette dalla parte dei poveri, come ha fatto Gesù. Mettersi dalla loro parte significa per me una stretta vicinanza con i poveri, che si realizza solo nella disponibilità al povero. Noi abbiamo le nostre pianificazioni e le nostre tabelle di marcia. Il povero può avere bisogno di noi in qualsiasi momento, perché i suoi problemi saltano fuori in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo. Questa disponibilità è essenziale per creare rapporti di relazione, amicizia e fiducia, aspetti fondamentali di un ministero che vuole avere un significato profondo.³

Oggi la nostra missione *per gli altri* è la nostra missione *con gli altri*

I gesuiti sono uomini per gli altri e con gli altri: è sembrata forse una definizione troppo semplice, uno slogan, quando l'ex Generale della Compagnia di Gesù p. Kolvenbach utilizzò quest'espressione per definire l'identità e la missione dei gesuiti nell'attuale mondo multireligioso e globalizzato. Ma uno sguardo più attento ci suggerisce che è la più semplice e, allo stesso tempo, più perspicace definizione della nostra identità di gesuiti e della missione odierna. Essa concretizza cos'è per noi la nostra missione e come essa debba essere portata avanti, specialmente nell'attuale contesto multiculturale e religioso. La nostra missione perciò deve necessariamente essere pianificata e portata avanti in collaborazione con persone di altre fedi e ideologie; la giustizia, la riconciliazione e la pace sono infatti una causa comune che può unire tutti.

P. M. Amaladoss, riflettendo su cosa dovrebbe essere la missione dei gesuiti oggi nel contesto indiano e asiatico, afferma:

Il nostro compito in India si incentrerà sul nostro servizio per la liberazione dei Dalit, dei tribali, delle donne e della natura. Essendo una piccola minoranza (solo il 2,3 per cento), noi cristiani non possiamo portare alcuna trasformazione sociale fintantoché non collaboriamo con persone di buona volontà di tutte le religioni e le ideologie. La nostra esperienza contemporanea è infatti un'esperienza di conflitto interreligioso. Il fondamentalismo e l'autonomismo religiosi stanno viziando i rapporti tra le persone e conducendo alla violenza. Per questa ragione, ancora prima di promuovere la giustizia, dovremmo impegnarci nella risoluzione del conflitto e nella riconciliazione.⁴

Dove le fedi possono essere luogo d'incontro e non occasione di divisione

Un passo positivo e costruttivo per promuovere tra tutte le comunità religiose un approccio collaborativo per contrastare i sistemi e le pratiche

³M. Lourdu Ratinam, "Dalla parte dei poveri. Un'esperienza di comunità di inserimento nella Provincia del Madurai", *Promotio Iustitiae* 100 (2008/3), p. 110 e segg.

⁴M. Amaladoss, "Fede e giustizia in un mondo postmoderno" *Promotio Iustitiae* 100 (2008/3), p. 38 e segg.

sociali ingiuste dilaganti tra le varie comunità del contesto indiano, multireligioso e pluriculturale, potrebbe essere quello di selezionare e indicare ai credenti delle varie religioni quei testi sacri che sono comuni a tutte le tradizioni religiose. Ci sono infatti versetti sacri che affermano e sostengono universalmente e senza pregiudizi la dignità umana e i diritti di ogni persona. In particolare nel contesto indiano, possiamo ritrovare in diversi testi sacri la regola d'oro del vangelo - "Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" (Lc 6,31) - che può servire come critica e al tempo stesso come solida base su cui stabilire giustizia, riconciliazione e pace.

Testi religiosi indiani e dignità umana

INDUISMO: "Questa è la somma del Dharma (dovere): non fare nulla agli altri che potrebbe fare del male a te" **Mahabharata, 5:1517.**

ISLAM: "Nessuno di voi crede veramente finché non augura al suo fratello ciò che desidera per se stesso", numero 13 delle 40 sentenze dell'imam **Al-Nawawi.**

SUFISMO: "La base del Sufismo è la considerazione dei cuori e dei sentimenti degli altri. Se non vuoi rallegrare il cuore di qualcuno, allora almeno fai attenzione a non ferire il cuore di qualcuno, poiché nel nostro cammino non esiste altro peccato se non questo". **Dr. Javad Nurbakhsh, Maestro dell'Ordine Sufi del Nimatullahi.**

GIAINISMO: "Nella felicità e nella sofferenza, nella gioia e nel dolore, dobbiamo considerare tutte le creature come consideriamo noi stessi" **Lord Mahavira, 24° Tirthankara.**

"Un uomo deve trattare tutte le creature così come egli stesso vuole essere trattato" **Sutrakritanga 1.11.33.**

BUDDHISMO: "Una situazione che non mi piace e non mi rende contento, come potrei infliggerla ad un altro? **Samyutta Nikaya v. 353.**

"Non fare del male agli altri in modi con cui non vorresti tu stesso essere ferito." **Udana-Varga 5:18.**

SIKHISMO: "Non creare inimicizia con nessuno, perché Dio è dentro ciascuno" **Guru Arjan Devji 259.**

Conclusione

In conclusione, bisogna precisare che il più forte e sistematico antidoto a tutte le ingiustizie perpetrate e inflitte dal sistema delle caste è stato realizzato dalla Costituzione indiana, entrata in vigore il 26 novembre 1949. Essa

garantisce il diritto di tutti i cittadini alla giustizia, libertà, uguaglianza e dignità. Si è trattato di un percorso lungo e arduo partendo dalle distinzioni tra caste basate sulla filosofia indù e sulle tradizioni religiose, fino a giungere all'impegno costituzionale di un governo democratico connotato da uguaglianza, dignità e giustizia per tutti gli esseri umani.

È un dato di fatto, per assurdo, che il diritto o la Costituzione siano riusciti a garantire e assicurare giustizia e uguaglianza a migliaia di cittadini e a molti gruppi emarginati, lì dove le grandi religioni hanno miseramente fallito. Il fatto che l'India, come nazione democratica, repubblicana, socialista e laica, nei suoi 60 anni di esistenza abbia visto due dei suoi figli dalit giungere a due incarichi tra i più alti in questo paese - K.R.Narayan presidente della Repubblica indiana e K.G. Balakrishan presidente della Corte Suprema - riempie tutti di speranza che si realizzi tra di noi una società pienamente giusta ed egualitaria.⁵

Veluswamy Jeyaraj SJ
India

Originale in inglese
Traduzione di Roberto Piani

⁵K. Markandey, "Looking back on the Caste System", in *The Hindu*, 8 gennaio 2010.

CRISI ECONOMICA: L'INCONTRO DI DRONGEN

Drongen: convergenze e divergenze

Frank Turner¹ SJ

L'incontro tenutosi a Drongen nel novembre del 2009 ha visto la partecipazione di 19 persone, la maggior parte delle quali gesuiti, di diversa formazione culturale e provenienti da vari paesi europei ed extra-europei. Il nostro incontro faceva seguito a un seminario, destinato a un gruppo più ristretto, svoltosi a Bruxelles nell'aprile del 2009.² A Drongen abbiamo portato avanti la nostra riflessione sulla crisi finanziaria ed economica internazionale e sulla risposta della Chiesa al riguardo, inclusa l'enciclica di papa Benedetto XVI *Caritas in Veritate*. I risultati della discussione sull'enciclica li trovate pubblicati in questo numero di *Promotio*.

Una delle sfide più stimolanti degli incontri interdisciplinari è quella di uscire dai propri confini mentali "sicuri" e dare un serio ascolto alle opinioni diverse. Siamo stati d'accordo su alcuni punti e in disaccordo su altri; o, per essere più precisi, ci sono state convergenze e divergenze: differenze di opinioni e di importanza del peso relativo dei diversi fattori.

La crisi

Siamo stati almeno tutti concordi nel riconoscere l'enorme complessità della crisi. È stata, in parte, proprio la grande complessità dell'ordine economico e finanziario internazionale a provocarla. Se vogliamo ricordare ciò che ha innescato la crisi – senza esserne la sua causa ultima – ossia la disfatta del mercato americano dei mutui subprime, viene facile pensare che migliaia di proprietari di casa sono stati tragicamente imprudenti nel considerare il loro singolo bene più importante come un investimento il cui valore sarebbe stato sempre in crescita, ritenendolo quindi una solida garanzia all'utilizzo spropositato del prestito a consumo. Ma alle origini della crisi internazionale vi è stata anche l'errata comprensione da parte di alcuni dei maggiori esperti operatori economici del mondo – ad esempio le maggiori banche internazionali – ormai i padroni del mercato. Migliaia di quei mutui rischiosi sono stati impacchettati insieme e magicamente considerati sicuri. O il sistema veniva semplicemente preso per buono (in quanto operante su un piano che andava al di là della comprensione pratica della gente comune) o lo slancio euforico della crescita aveva intorpidito ogni capacità critica. Messa in questi termini, non è la

¹Frank Turner è direttore del Jesuit European Office (JEO), Brussels. L'incontro di Drongen è stato organizzato dal JEO (N.d.E.).

²Vedi *Promotio Iustitiae* 101 (2009/1): cfr. [link](#)

complessità a risultare impressionante, bensì la cecità. La complessità tuttavia deriva dalla velocità sconcertante dei movimenti di capitale, associata all'entità astronomica delle somme coinvolte, e dalla rete intricata dei sistemi macrofinanziari interagenti.

Un'illusione più ottimistica, scaturita da questa complessità, ci ha colpito. Se la situazione è così complicata da essere al di fuori di ogni calcolo, ne deriva che il pragmatismo - una valutazione serena delle conseguenze - non è attuabile proprio perché di rado si possono prevedere le conseguenze; perciò veniamo rimandati al principio. La domanda tuttavia rimane: quale principio? Un principio particolare che dagli anni Ottanta ha dominato la vita economica internazionale, notoriamente espresso dall'economista neolibertista Friedrich Hayek, è quello della "fiducia nel libero mercato". Una fiducia che deve tenere in poco conto i danni a breve termine chiaramente inflitti dagli andamenti del mercato (ad esempio a coloro che negli Stati Uniti d'America hanno perso la propria casa) se paragonati alla certezza dei benefici effetti a lungo termine. Ma perché si dovrebbe compiere questo atto di fiducia? Non vi è nulla di meglio su cui riporre la fiducia? Abbiamo con fermezza convenuto sul principio opposto: una accettazione chiara e non ambigua della responsabilità umana a governare il mercato in nome della giustizia sociale e del bene comune.

Abbiamo individuato due aspetti fondamentali della crisi: quello relativo al sistema e quello di natura psicologica, morale e sociale.

Il problema di fondo del sistema (la "causa primaria" della crisi) sembra associare due fattori:

- Il sistema economico spinto dalla dinamica di una crescita sempre più rapida, che non ammette alcun serio freno a quest'ultima. La crescita genera i propri problemi, ma allo stesso tempo la stagnazione causa nientemeno che una crisi.
- La separazione tra la natura globale del capitalismo di mercato e i meccanismi prevalentemente nazionali - come i sistemi di tassazione - per il suo controllo. Le regole di impostazione dei parametri di mercato cambiano da paese a paese, e gli organismi sovranazionali trovano difficile ottenere l'assenso dei governi nazionali alle loro proposte. Se non riusciamo a comprendere il sistema globale ritorniamo a ciò che siamo in grado di capire - a quel livello di governo cui è riconosciuta qualche autorità di intervento: lo stato nazionale. In questo modo però complichiamo il problema, poiché ignoriamo la necessità fondamentale di progettare un sistema di gestione in grado di accordare la scala della realtà economica con quella finanziaria. Inoltre ignoriamo opportunamente il fatto che spesso ai paesi che più duramente risentono dell'impatto della globalizzazione, manca la capacità di regolarla.

Abbiamo convenuto, pertanto, che i mercati internazionali non possono essere orientati al bene comune senza una qualche forma di autorità globale; il che non significa proporre un unico modello di "governo globale".

All'interno di questa visione comune ci sono state delle divergenze. I nostri partecipanti, dibattendo sui mercati, si sono schierati su due posizioni contrapposte: una ampiamente positiva, l'altra ampiamente sospettosa, benché in entrambi i casi, con qualche sfumatura. I mercati possono servire il bene comune? "Sì" afferma la posizione positiva, fino a quando sono in grado di garantire scambi equi, stabilità e rendimento impersonale. I mercati sono fondamentali perché la moneta è un modo pratico di attribuire valore. Essi, comunque, sono legati anche ad altri sistemi sociali e politici. In particolare questa virtù del mercato presuppone una cornice politica che possa garantire equità e provvedere in caso di fallimento. Questa posizione moderata in favore del mercato differisce quindi notevolmente dalla teoria sostenuta da Hayek, che attribuisce virtù al mercato in sé e considera la cornice politica l'inizio della "strada verso la tirannia". "Sì" afferma ancora la posizione positiva, perché storicamente la soppressione dei mercati si è dimostrata catastrofica, portando, in base a un qualche principio estraneo al mercato, a una allocazione centralizzata della produzione. Alla fine ci si ritrova con magazzini pieni di scarpe indesiderate, e con industrie divenute non competitive quando non addirittura fallite per l'incapacità di modernizzarsi. Anche quello del lavoro è un mercato, fino a un certo punto. Se si vuole cancellare la disoccupazione, inevitabilmente si deve trasformare lo stato in datore di lavoro.

Secondo il punto di vista più scettico, pur essendo entro certi limiti essenziali, i mercati sono impersonali nel senso peggiore dell'accezione. Non hanno alcun riguardo delle persone o dell'ecologia. Non fanno alcuna distinzione tra i beni di lusso dei ricchi e i bisogni urgenti dei poveri – se non secondo un indice astratto puramente monetario. I mercati funzionano bene per alcune merci, a certe condizioni e in alcuni paesi; ma i problemi sorgono quando la teoria del mercato viene applicata rigidamente ad elementi umani come la manodopera, alle necessità primarie dell'uomo (alimentazione, acqua, cure sanitarie), o a risorse intrinsecamente limitate come la terra. Il punto cruciale è che il principio che trascende la rigidità non può provenire dal mercato stesso.

Tutte queste differenti valutazioni sono giunte a una posizione che riecheggia, la cosa non stupisce, la dottrina sociale cattolica convenzionale. I mercati sono insostituibili, ma al loro giusto posto, subordinati all'ordine politico che non potrà mai essere impersonale se orientato al bene comune e alla giustizia sociale. I mercati danno per scontato che a essi sottenda una cultura dell'onestà e di reciproco interesse (come pensava lo stesso Adam Smith). Ma il neoliberalismo divide la funzione del mercato da questa garanzia indispensabile alla sua salute – un impegno responsabile per il bene comune,

pur riconoscendolo in taluni casi irrazionale in un'ottica economica. "I mercati devono riflettere su loro stessi" come abbiamo ribadito a Drogenen.

Su un piano di moralità e psicologia sociale è difficile ignorare nello sviluppo della crisi il fattore dell'avidità: la ricerca non solo del profitto ragionevole, come legittima ricompensa per la provvigione di beni e servizi, ma del massimo profitto. Consentire la diminuzione dei margini di profitto viene visto come un fallimento imprenditoriale. Nel 2009 l'obbrobrio sul piano morale è stato quello che ha visto una soverchia elargizione di bonus ai vertici aziendali; quel disgustoso fenomeno fa parte però della cultura capitalista, perché i significanti di valore sono appunto profitto e crescita. L'avidità, come uno dei classici sette vizi capitali, viene definita per eccesso. Ma il capitalismo liberista è in grado di accettare il concetto di eccesso?

Anche la paura (una forma avvilita di coscienza che stranamente non fa parte dei sette peccati capitali) ha giocato un suo ruolo. Se l'avidità spinge la fase di crescita di una bolla economica, la paura invece induce una reazione spropositata. La crescita eccessiva non può essere invertita da un indolore regime di restrizione o perfino da una moderata austerità. La bolla invece scoppia dando immediatamente l'idea di essere stata un'illusione. La vendita massiccia di azioni abbassa il prezzo così rapidamente da non riuscire a ristabilire l'equilibrio; anzi mette in pericolo la società precedentemente sopravvalutata. Il pessimismo è altrettanto contagioso e forse irrazionale quanto l'ottimismo: entrambe irrazionalità proiettano all'infinito il trend attuale, come se questo fosse irreversibile e determinato.

Risposte alla crisi

Nell'ambito di una risposta ecclesiastica abbiamo distinto tre diversi livelli. Procederò dal più ampio e generale al particolare:

Esiste naturalmente il bisogno di fornire una risposta di natura teologica. *Caritas in Veritate* è una delle risposte più autorevoli, in quanto espone una generale antropologia cristiana radicata nelle Sacre Scritture e nella dottrina, e propone i suoi punti centrali (interpersonalità, trascendenza, natura donativa della vita e pienezza della libertà umana) a tutti, non solo ai cristiani, come base necessaria per affrontare la crisi. Un'altra risposta è quella data dall'Arcivescovo di Canterbury, Roman Williams, nel discorso tenuto nel novembre 2009 al Congresso organizzato dai Sindacati inglesi su "Benessere umano e decisionalità economica". L'Arcivescovo ha adottato un metodo più indiretto rispetto a quello di Benedetto XVI: riflettendo innanzitutto sulle condizioni di una economia pienamente umana che "continuerebbe a nutrire gli esseri umani in ogni loro aspetto, vale a dire persone i cui legami famigliari, vite creative, empatia e solidarietà fossero considerati importanti tanto quanto la loro prosperità materiale"; e approfondendo quindi la sua riflessione

radicandola nella fede cristiana (come del resto - ha fatto notare - si sarebbe aspettato il pubblico laico!)

In secondo luogo abbiamo identificato un modo di rispondere attraverso la spiritualità ignaziana. Qui non è semplice essere precisi, perché ci eravamo imbarcati in quello che sarebbe stato un lungo viaggio di esplorazione. Uno dei partecipanti ci fece notare che l'Istituto di ricerca inglese "New Economics Foundation", organizzazione di carattere assolutamente non religioso, ha descritto la situazione attuale come una crisi ecologica e spirituale e non solo economica. Allora ci siamo chiesti quali risorse spirituali avrebbero potuto alimentare la nostra risposta. Ne abbiamo identificate due, una delle quali evoca la nostra precedente discussione sull'avidità.

Il discernimento ignaziano affonda le sue radici nella capacità guidata dallo Spirito di vagliare, riflettere e approfondire la qualità del nostro sentire (ad esempio attraverso le esperienze di "consolazione" e "desolazione"), cosicché non veniamo governati da desideri irrefrenabili o preferenze, ma da desideri autentici del cuore che possono essere lontani da ciò che è sotto i nostri occhi. Il compito non è quello di "risolvere la crisi", ma di trovare una via autentica per attraversarla, cercando di trasformare la nostra società e l'ambiente naturale solo quando i nostri desideri sono purificati - piuttosto che, ad esempio, ritenendo che noi stessi non abbiamo bisogno di cambiare, ma deleghiamo a degli esperti la scoperta di una qualche soluzione tecnica. In seconda battuta, quando i mezzi di sostentamento (e le intere economie) sono in gioco e si devono difendere gli interessi forti, le discussioni sono spesso lontane dall'essere costruttive e potrebbero essere totalmente sceve da autointerrogazioni. Il metodo ignaziano è (al suo meglio) un atteggiamento mentale piuttosto che una metodologia, perché cerca di evitare uno stile di dibattito che irrigidisce unicamente le persone nelle loro precedenti posizioni.

In terzo luogo abbiamo iniziato con l'interrogarci sullo scopo specifico del nostro incontro. Non c'era alcun chiaro "prodotto finale" - ad eccezione di qualche articolo come questo e di una continua ricerca che confluirà nel 2010, per alcuni di noi, in una conferenza delle Università gesuitiche in Messico, mentre per la maggior parte di noi in un successivo dibattito con altri interlocutori. Probabilmente una sostenuta riflessione collettiva è di fatto la sua giustificazione - poiché la crisi è emersa quantomeno a causa di modelli economici accettati senza alcuna riflessione o giudizio critico. I gesuiti, qualcuno ha notato, amministrano tutt'oggi 200 università e 165 dipartimenti di economia - alcuni dei quali potrebbero ancora insegnare teorie che ora sono messe profondamente in discussione - e contemporaneamente sono impegnati in molte forme di servizio diretto. Un'attenta riflessione non è né un lusso né una distrazione se siamo disposti ad ammettere che la riflessione possa avere un qualche impatto nelle nostre vite.

Dall'altro lato c'è stato un buon grado di consenso su certe caute o fondamentali misure politiche:

- Al mercato dovrebbe essere consentito il funzionamento – ma in qualsiasi momento possibile, dovremmo migliorare i termini di questo funzionamento. Spesso i problemi sono riconducibili all'asimmetria dell'informazione (come quando il fruttivendolo, ma non il consumatore, sa quali sono le mele di cattiva qualità) – una forma di ingiustizia che può e deve essere affrontata;
- Il rischio sistemico cui sono soggetti i mercati potrebbe essere limitato da una maggiore trasparenza. In termini di *governance* globale, dobbiamo incoraggiare una supervisione da parte di organismi come le Nazioni Unite dove tutti i paesi, per principio, hanno voce in capitolo, piuttosto che affidarci al G8 o persino al G20. Un'esigenza assoluta è di avere sotto controllo i paradisi fiscali. Abbiamo sempre di più deregolamentato, quando invece abbiamo bisogno di una migliore regolamentazione. Un migliore coordinamento delle imposte sul reddito delle società potrebbe generare molte risorse da impiegarsi per lo sviluppo.
- Se il "diritto allo sviluppo" è realmente tale, allora i paesi ricchi devono muoversi nella direzione della condivisione dei beni con i paesi in via di sviluppo. Qualche variante della Tobin Tax potrebbe sia aiutare i governi del nord a sanare alcuni dei grandi deficit in cui sono incorsi per salvare dalla bancarotta diverse istituzioni finanziarie, sia contribuire a finanziare lo sviluppo urgente del sud.³ Gli strumenti sono già a disposizione.

Infine, un punto cruciale che è stato poco discusso perché ci ha trovati tutti concordi, e quindi in questo articolo trova poco spazio. La crisi economica e finanziaria non si deve mai considerare slegata né dalla ancor più drammatica crisi ecologica del mondo, né dalle palesi realtà di povertà e disuguaglianza riscontrabili in tutto il pianeta. Noi pensiamo infatti che l'asse principale di ogni autentica risposta sia quello tra la difesa dell'ambiente e il benessere dei poveri del mondo. Se si persegue la crescita come rimedio alla presente crisi, questa deve essere sostenibile e deve privilegiare coloro i quali hanno più bisogno di crescere per uscire dalla grande povertà. La crescita incontrollata che procura solo lusso al ricco già sazio è una minaccia per l'umanità e la terra.

Frank Turner SJ
Belgio

Originale in inglese
Traduzione di Mauro Brunello

³La Tobin tax sulle transazioni in valuta estera frenerebbe l'eclatante e irresponsabile libertà della macrofinanza, scoraggiando in questo modo i flussi speculativi di valuta che hanno causato lo sconvolgimento dei mercati mondiali. Il suo ideatore è morto nel 2002, e da allora la tassa è stata riproposta sotto diverse forme.

Rapporto sulla discussione di Drongen¹

William Ryan SJ

Il mio punto di vista sull'enciclica *Caritas in Veritate*

La *Caritas in Veritate* di papa Benedetto rappresenta una nuova esperienza entro la dottrina sociale cattolica. È una specie di *summa* del "magistero sociale" della Chiesa. Come Tommaso d'Aquino mise insieme materiali provenienti da molti filoni del pensiero teologico a lui contemporaneo, comprese le fonti greche, arabe e giudaiche, così Benedetto ha conglobato temi tratti dal lavoro in favore della vita, di giustizia sociale, ecologia e altri ancora, e li ha collocati in un'unica cornice spirituale e teologica. Nella sua visione trascendente, il dinamismo dell'amore divino penetra tutte le interrelazioni entro la creazione, incluse quelle in cui sono immersi gli esseri umani. Una lettura contemplativa di questo insegnamento dischiude il suo valore più di quanto possa essere desunto da un'analisi meramente intellettuale. Benedetto stesso suggerisce che per entrare nella sua visione olistica è necessaria una conversione dalla nostra cultura attuale individualista e utilitarista.

Redatta nell'arco di quattro anni, la *Caritas in Veritate* è stata pensata per il 40° anniversario della *Populorum Progressio* (pubblicata nel 1967). Benedetto ha come principale riferimento quella lettera del 1967, che aggiorna e di cui adotta molte ispirazioni. Di fatto, egli vede la *Populorum Progressio* come una *Rerum Novarum* di oggi, degna di essere celebrata periodicamente.

Come altre recenti encicliche a carattere sociale, la *Caritas* è indirizzata ai cattolici, ma anche a tutte le persone di buona volontà. Un fatto insolito riguardo al testo: è stata pubblicata prima nelle lingue moderne – sebbene non sia stato utilizzato un linguaggio inclusivo. In italiano è intitolata allo Sviluppo umano integrale nella carità e nella verità. *Di fatto, la domanda di base che il Papa pone è: "Che cosa significa essere pienamente umano, e come le strutture della vita pubblica e comune possono aiutare le persone a raggiungere la loro pienezza umana?"*

Benedetto ritiene che il progresso verso uno sviluppo umano integrale oggi è messo in pericolo da alcuni aspetti della globalizzazione. Egli scrive:

Il rischio del nostro tempo è che all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, dalla quale possa emergere come risultato uno sviluppo veramente umano. Solo con la carità, illuminata dalla luce della ragione e della fede, è possibile conseguire obiettivi di sviluppo dotati di una valenza più umana e umanizzante.

¹L'articolo è una sintesi della mia presentazione sulla *Caritas in Veritate* all'incontro di Drongen. Contiene anche i punti principali della presentazione di Frank Turner, sempre sullo stesso tema, e un breve riassunto di altri due testi presentati all'incontro. Concludo con alcuni commenti sulla discussione in gruppo.

E ancora:

Senza verità, senza fiducia e amore per il vero, non c'è coscienza e responsabilità sociale, e l'agire sociale cade in balia di privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali.

Personalmente, sono attratto dalla teologia di Benedetto perché fa eco alla profonda sintesi di Gerard Gilleman SJ, che ho assorbito come studente a Lovanio negli anni Cinquanta, quando tradussi in inglese il suo classico *Le Primat de la Charité en Théologie Morale*. Seguendo Tommaso, Gilleman vede la carità (l'amore) come la forma, il nucleo, l'anima, la forza dinamica di base dell'azione umana. L'amore è mediato da altre virtù, ed è inseparabile dalla giustizia. Recentemente, si è molto discusso sull'inseparabilità tra giustizia e fede. Benedetto ritiene questi collegamenti fondativi: l'amore è inseparabile dalla giustizia, e viceversa, ed entrambi crescono alla luce della fede, in dialogo con la ragione.

Il fulcro teologico di Benedetto qui riguarda le possibilità dell'amore divino di aprire attraverso la conversione umana percorsi per uno sviluppo umano integrale per tutti - incontrando continue resistenze da parte della pulsione umana di autodistruzione radicata nel peccato originale. Ecco la frase centrale di Benedetto:

La carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera. L'amore - "caritas" - è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace. È una forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta.

Tutte le persone, secondo la sua visione, sono chiamate a perseguire uno sviluppo umano integrale per se stessi e per tutti gli altri, in tutte le loro relazioni, sia private, sia pubbliche, sia personali, sia istituzionali e strutturali. L'immagine e il motore trinitario sono proiettati sull'intera creazione, inclusa ogni società umana. Vedo due idee o forze centrali all'opera qui, che segnano l'intero documento.

La prima è una visione di fede: l'Amore Divino - cioè Dio - sostiene tutta la creazione. Ogni cuore umano è capace di ricevere la fiamma dell'amore divino. Una persona toccata da questa fiamma e illuminata dalla conoscenza che deriva da fede e ragione in dialogo, è pronta ad agire con sapienza nel mondo, casa della famiglia umana. L'azione d'amore è mediata attraverso le virtù, così come attraverso le culture, le istituzioni e le strutture umane: in tal modo l'Amore Divino è all'opera, modellando e realizzando una civiltà dell'amore attraverso il processo dello sviluppo umano integrale. Sebbene in modo imperfetto, questo movimento prefigura già da ora i cieli nuovi e la nuova terra promessi.

Benedetto non dà solo una lista di suggerimenti per rendere migliore il mondo. La sua comprensione teologica dello sviluppo umano integrale fonde la predicazione del Vangelo con la realizzazione della giustizia sociale. Egli rompe la polarità tra destra e sinistra, tra spiritualità e giustizia, tra ecologie umane e naturali. Respinge ogni pensiero riduzionista che porta al relativismo. La carità divina o amore è la forza motrice decisiva in tutto questo movimento storico dello sviluppo umano integrale. La presenza o l'assenza di tale sviluppo diviene il criterio o la misura dell'attuale livello di civilizzazione. E, naturalmente, il modello decisivo dello sviluppo umano integrale è Cristo stesso. Si potrebbe immaginare Benedetto come un direttore di un concerto sinfonico che dirige un capolavoro la cui melodia ricorrente è "ALL YOU NEED IS LOVE! - Tutto ciò di cui hai bisogno, è amore!". Ma per Benedetto tale amore deve essere illuminato e guidato dalla verità della fede e della ragione, altrimenti rischia di degenerare in sentimentalismo.

La seconda idea centrale è il ruolo essenziale svolto dalla "donazione" o meglio donazione di sé, nel creare una società o civiltà fraterna. La libera donazione di sé è la nostra risposta umana all'amore divino. Include tutti gli atteggiamenti e le azioni non dettate da un vincolo contrattuale o dalla giustizia in senso stretto. Va oltre e al di sopra dei nostri obblighi nei confronti dello Stato e del proprio ristretto interesse. La "dimensione del dono" spesso non viene riconosciuta nella nostra visione della vita consumistica e utilitaristica, oggi prevalente. Include l'amicizia, la vita familiare e religiosa, e tutto l'amore e l'amicizia che si può trovare nella società civile - persino nell'economia e nella politica. È l'antitesi dell'attuale tendenza a monetizzare o a dare un prezzo a ogni cosa nella vita. Una società completamente monetizzata si sgretolerebbe, senza la fiducia e l'amore. Persino i mercati non possono funzionare se non c'è fiducia, non possono prosperare in totale assenza di spontaneità e amicizia. Benedetto crede che trascurare la gratuità, la generosa prontezza nel dare per il bene degli altri, è una delle radici dell'attuale crisi economica. Egli sostiene, inoltre, che:

La grande sfida che abbiamo davanti a noi, in questo tempo di globalizzazione è di mostrare che non solo i tradizionali principi dell'etica sociale, quali la trasparenza, l'onestà e la responsabilità, ma che anche nei rapporti mercantili il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica.

Queste due forze dinamiche - amore, fraternità o amicizia, e donazione - trascendono le culture particolari. Perciò il suo criterio per valutare le società, e persino le civiltà, è di chiedere a che livello esse stiano incoraggiando lo sviluppo umano integrale attraverso la debita considerazione per la fraternità/amicizia e per "il principio di gratuità".

Ecco altri punti importanti illustrati da Benedetto.

Egli esorta alla promozione di imprese dove non solo gli investitori, ma tutti gli agenti della produzione hanno voce in capitolo e responsabilità. Egli nota l'esigenza di sindacati efficaci e insiste che le società imprenditoriali debbano assumersi maggiori responsabilità sociali. Apre un nuovo spazio per la società civile e per mercati "civili", dove imprese come le cooperative, che includano o meno il profitto tra i loro scopi, perseguano maggiormente scopi primari come il *welfare* sociale ed umano. E sottolinea la necessità della regolazione dei mercati e di un'autorità globale capace di saper regolare l'economia internazionale, la finanza, la sanità, i commerci, la migrazione, ecc.

Benedetto non fa semplici affermazioni di condanna. Egli misura tutte le istituzioni, pubbliche o private, in base alla loro efficacia nel sostenere lo sviluppo umano integrale. A partire da tale standard, egli ritiene che il nostro attuale sistema capitalistico - lo chiama il sistema del libero mercato - è caratterizzato da gravi deviazioni e fallimenti e ha bisogno di un fondamentale ripensamento, specialmente a livello internazionale.

Il Papa riconosce il bene che la globalizzazione ha veicolato. Concorda che ha fatto uscire centinaia di milioni di persone dalla povertà, ma nota anche l'evidente scandalo del divario tra ricchi e poveri, in costante crescita - gran parte delle nuove ricchezze, infatti, vanno a finire ai ricchi. È duro nei confronti dell'avidità e dell'egoismo degli operatori finanziari, quelli che fanno ingenti profitti sul denaro e sul credito, piuttosto che sulla produzione economica; deplora la mancanza di un'adeguata supervisione delle banche e dei fondi d'investimento.

Benedetto ritiene che l'ecologia umana e quella della natura siano inseparabili; qualsiasi danno fatto all'una è fatto anche all'altra. Ogni violazione della solidarietà e dei rapporti sociali danneggia l'ambiente, così come ogni deterioramento ambientale sconvolge i rapporti nella società. In un'economia globale, l'ecologia non può più essere presa come variabile indipendente, come vorrebbero gli economisti. È una dimensione fondamentale di ogni sviluppo autentico.

Nel considerare temi pro-vita come dimensione integrale del magistero sociale, Benedetto non si limita alla questione dell'aborto. Per lui essere a favore della vita significa essere a favore di uno sviluppo umano integrale, soprattutto alla luce delle connessioni tra povertà e mortalità infantile. Ritiene che l'unico modo per promuovere un vero sviluppo dei popoli è di incentivare una cultura in cui ogni vita umana è benvenuta e valorizzata.

Il Papa riserva la sua critica più dura agli abusi attuali e futuri della tecnologia. Egli teme che l'era delle ideologie lascerà spazio all'era del tecnologicismo - tutto ciò che è possibile, è vero - con l'etica che rincorre

l'innovazione tecnologica, piuttosto che guidarla. È particolarmente preoccupato da esperti di bioetica che vorrebbero tentare di ricreare gli esseri umani a loro propria immagine per mezzo della manipolazione genetica. In modo simile, attori sociali potenti tendono a usare i media per imporre modelli culturali asserviti ai loro programmi ideologici e politici. Dovremmo desistere dall'utilizzare la tecnologia per evitare la responsabilità personale e sociale. Abbiamo bisogno di una dimensione spirituale e di "occhi nuovi" e di un cuore nuovo, capace di levarsi al di sopra di una visione materialistica degli eventi umani, capace di scorgere l'"oltre" che la tecnologia non può raggiungere.

Si ricordi, Dio è il potere dinamico d'amore che può trasformare tutte queste relazioni. Sia "micro" che "macro", tali rapporti sono in ultima analisi modellati e diretti dall'amore di Dio. Il corollario è chiaro: il cammino istituzionale per la carità, dice Benedetto, non è meno eccellente di quello che incontra il vicino, direttamente al di fuori dalle mediazioni istituzionali della vita politica. E queste mediazioni possono da se stesse prefigurare il futuro definitivo, i cieli e la terra nuova promessi.

Sia in quest'enciclica, sia in altre occasioni, Benedetto rifiuta un concetto troppo ristretto di ragione che condurrebbe a una conoscenza riduzionista. Egli opta per un concetto più ampio di ragione, in costante dialogo con la fede, per un loro mutuo beneficio. Guarda ad approcci interdisciplinari per sostenere il suo approccio. Si ricordi che per lui sono la ragione e la fede che accendono il fuoco dell'amore divino negli uomini. Egli nota che, a causa delle sue dimensioni interdisciplinari, il magistero sociale può avere una funzione di straordinaria efficacia in questo processo. Esso permette a fede, teologia, metafisica e scienze di lavorare insieme per una visione più profonda delle possibilità di civilizzazione.

I commenti di Frank Turner sull'enciclica

Lo scritto di Frank Turner è intitolato "La *Caritas in Veritate* e il suo utilizzo nello spazio pubblico laico". Benché fornisca ottimo riassunto e analisi dell'enciclica, il suo scopo principale è di soppesare il suo valore e rilevanza per i cristiani che operano per la giustizia internazionale in un contesto secolare – specificamente l'OCIFE all'interno dell'Unione Europea.

L'analisi di Frank è più sistematica della mia, ma ci sono di fatto solo due importanti differenze: egli non dà alla visione integrale di Benedetto riguardo al potere dinamico dell'amore divino e della donazione di sé quel significato primario che io le assegno per comprendere l'intero documento; egli pensa inoltre che la sua antropologia cristologica e la sua autorevolezza non lascino spazio al dibattito per mezzo della ragione critica in un contesto pubblico e secolare – perlomeno in un contesto europeo. Secondo lui l'impostazione di autorità della *Caritas* indebolisce la sua utilità pratica, eccetto che per i cristiani.

All'esigente e densa articolazione del pensiero di Benedetto, preferisce la garbata bellezza dell'espressione inglese utilizzata dall'Arcivescovo di Canterbury nella sua riflessione sulla crisi economica.

Gli articoli di Raul Gonzalez e Gaël Giraud

I testi preparati per la conferenza dagli economisti Raul Gonzales Fabre e Gaël Giraud erano intesi come commento alla crisi finanziaria, indipendentemente dalla *Caritas in Veritate*, e perciò non affrontano direttamente questioni di fede o religiose. Limito le mie sottolineature riguardo ai loro articoli, in quanto non sono stati discussi in dettaglio, ma sono piuttosto serviti come stimolo per la nostra discussione generale. Gonzalez guarda alla prudenza e a regole etiche come guide per il dialogo tra gli operatori. Trovo la sua analisi un po' distaccata e benigna, specialmente riguardo al ruolo dominante svolto dalle multinazionali, banche comprese. Il testo di Giraud è un riassunto di un libro intitolato *Venti proposizioni per la riforma del capitalismo*. L'analisi qui è più dura e più "iconoclasta" rispetto a quella di Gonzales. Mira a far lavorare insieme in maniera collettiva sia gli specialisti che i non specialisti, vale a dire tutti i cittadini di buona volontà, per trovare un accordo sulle regole e sulle norme per vivere con gli altri. Nessuno dei due mette fondamentalmente in discussione la validità del mercato capitalistico, se propriamente regolato e guidato dai governi. Non si chiedono neanche se la buona volontà e le etiche razionali siano sufficienti a spingere, oggi, le persone all'azione.

Qualche nota sulla discussione di gruppo

Siamo stati molto aiutati, nella discussione generale, dagli economisti presenti. Tutti ritengono necessari i mercati in una democrazia; tuttavia, tutti hanno anche ammesso che il capitale e i mercati debbano essere regolati, a vari livelli. Sono emerse diverse buone idee su come migliorare le strutture della finanza globale, mentre meno attenzione è stata data a temi veramente urgenti per il mercato, come la disoccupazione. L'ecologia ha ricevuto una seria attenzione, ma non è parsa ai più costituire un'urgenza critica globale, come io invece ritengo. Ho trovato il gruppo troppo fiducioso riguardo al fatto che un sistema migliore di regole e regolamentazioni possa realizzare quei cambiamenti necessari al sistema economico. Allo stesso modo, gli europei sembravano fiduciosi che i governi potessero effettivamente controllare le grandi società, banche incluse. C'era un accordo generale sull'insufficienza di un approccio isolato al tema dei diritti umani; e una forte disillusione rispetto alla democrazia, per come viene sperimentata oggi nella maggior parte del mondo - con la sottolineatura che probabilmente in certe situazioni manca più la capacità politica che la volontà. Tutti sono rimasti colpiti da ciò che la Cina è

stata capace di raggiungere negli ultimi decenni, pur in circostanze assai difficili.

La maggior parte della discussione sulla *Caritas* non ha avuto tanto a che fare con il messaggio del documento, quanto con l'interrogativo pragmatico se essa possa essere utile al ministero dei gesuiti nell'ambito della giustizia sociale. Chiaramente alcuni, se non la maggior parte, avrebbero preferito una dichiarazione più analitica e più direttamente legata alla crisi economica e finanziaria, piuttosto che sulla persona umana. Ecco alcune delle preoccupazioni emerse: questo approccio teologico dall'alto verso il basso indebolirà il ruolo dei poveri come protagonisti del loro stesso sviluppo? Dati i suoi precedenti pregiudizi verso la teologia della liberazione, Benedetto ha indebolito l'opzione preferenziale per i poveri e l'idea di un peccato sociale e istituzionale? Questo è stato fortemente contestato. L'introduzione di questioni pro-vita sotto l'ombrello del magistero sociale causerà divisioni tra gli attivisti sociali?

Una preoccupazione ancor maggiore riguardava il fatto se, introducendo un linguaggio teologico come quello della "verità", non si possa esagerare l'autorità di un insegnamento sociale, ed esporlo a un nuovo dogmatismo. La discussione teologica sul dogma e la dottrina prenderà forse il posto dell'esperienza personale e dell'evoluzione delle coscienze?

Cionondimeno, c'era un forte sentire che la spiritualità deve svolgere un ruolo maggiore nel nostro ministero sociale globale - per esempio nel leggere i segni dei tempi con un approccio legato a desolazione e consolazione, come suggerito da Jacques Haers.

Riflessioni personali conclusive

Sospetto che Benedetto e i suoi critici stiano entrambi lottando con lo stesso preoccupante problema di come la religione e/o la Chiesa possano effettivamente dialogare con la cultura e la società secolare nel mondo di oggi. O più concretamente: come integriamo la conoscenza derivante dalla fede con quella che viene dalla ragione - la nostra teologia con le scienze sociali? Per esempio, gli economisti cattolici prima fanno un'analisi e solo in seguito si pongono domande di fede e questioni etiche. Ma Benedetto dice che l'amore e la donazione di Dio sono presenti e la loro influenza deve essere costantemente riconosciuta, sin dall'inizio e lungo tutto il processo. Temo che la nostra tendenza generale sia di accettare, in pratica, le false premesse che la conoscenza scientifica e secolare sia oggettiva, neutrale e slegata dai valori. Tale valutazione ci fa esitare nell'affermare la nostra identità religiosa, le nostre credenze e convinzioni nelle discussioni pubbliche e accademiche. E così, in quanto credenti, sembriamo sempre collocarci sulla difensiva nel dialogo con la cultura secolare. Forse possiamo imparare dall'autentico progresso fatto negli

ultimi decenni nel dialogo e condivisione tra religioni e scienziati esperti di ecologia, dove i credenti sono spesso benvenuti come partner alla pari nel discorso.

Soltanto menzionata, ma non discussa, è stata la sconcertante affermazione di Benedetto che “un umanesimo che esclude Dio non è un umanesimo umano”. E tuttavia egli ci esorta a lavorare con la gente per costruire una società più giusta e umana – e spiritualmente sappiamo che nessuno sa cosa lo Spirito stia facendo nel cuore dell’altro.

Riguardo alla secolarizzazione, possiamo trarre un po’ di consolazione dallo studio “L’Età secolare” del filosofo canadese Charles Taylor. Taylor afferma che solo piccole minoranze situate agli estremi di un *continuum* sono o totalmente secolari/atee o totalmente fondamentaliste. In altre parole, la stragrande maggioranza degli esseri umani non sono in qualche modo del tutto chiusi al trascendente. E così egli ritiene che con pazienza possiamo perseguire un dialogo genuino con “secolarizzati” e fondamentalisti, purché accettiamo che molto probabilmente qualcosa di profondo e forte li sta animando, qualcosa che dà senso alle loro vite e li lascia aperti alla possibilità dell’amicizia, oltre le barriere delle differenze religiose e al di là delle prospettive ateistiche. Egli è convinto che qualcosa di nuovo e creativo può accadere se veramente ci impegniamo in questo tipo di onesto dialogo. Bisognerà che cogliamo pienamente ciò che Taylor chiama “l’immaginazione sociale moderna”, o il complesso sfondo della nostra cultura occidentale, e che rimaniamo sempre aperti a ciò che lo Spirito può già stare operando nell’altro e nel nostro stesso dialogo. Ciò sarà necessario anche nel dialogo con la cultura cinese. Comporterà molto probabilmente una conversione personale – ma questo è dopo tutto ciò che Benedetto ci dice sia necessario per capire la *Caritas in Veritate!* Forse possiamo iniziare organizzando un seminario tra teologi ed economisti per studiare attentamente i diversi approcci e metodologie, e come queste possano essere integrate in giudizi prudenziali veramente integrali, soppesando saggiamente i dati provenienti da entrambe le discipline alla luce sia della fede sia della ragione, includendo le opzioni per i poveri e per la terra. Per quanto concerne il condividere le ricchezze della *Caritas*, non conosco altro modo di procedere che iniziare a confrontarsi in piccoli gruppi dediti alla condivisione personale, e imparare come essere amici fiduciosi prima di affrontare l’enciclica attraverso la contemplazione e il dialogo.

William Ryan SJ
Canada

Originale in inglese
Traduzione di Roberto Piani

Uno sguardo europeo alla crisi internazionale¹

Intervista a Pierre Defraigne²

Jon Sagastagoitia SJ

Quando finirà la crisi che stiamo attraversando?

Nell'ambito dell'economia reale, si pensa che la ripresa sarà graduale, con una tendenziale crescita economica, seppure molto dolce. Si rilevano alcune differenze nelle posizioni di intellettuali e di politici su come far fronte alla crisi. Per esempio, il governo tedesco ha optato per politiche di controllo del bilancio. In Francia, invece, il governo ha preferito adottare una politica di sostegno della domanda e di finanziamento della ricerca pubblica; una misura di lungo periodo, che permetterà di essere competitivi nel futuro. Nell'ambito finanziario, il sistema bancario nutre preoccupazioni per la possibilità di una ripresa dell'inflazione in conseguenza di un eccesso di liquidità determinato dai prestiti concessi in questo periodo di crisi. Questo è il motivo per cui si vogliono recuperare i prestiti concessi il prima possibile. Per quanto riguarda il mercato del lavoro, nonostante si registri una lieve crescita dell'economia reale, il tasso di disoccupazione potrebbe addirittura peggiorare. È una questione strettamente connessa con la produttività del lavoro e del capitale. La produttività può crescere del 2,5% all'anno, ma non sappiamo come viene ripartita. Saranno soprattutto i giovani e le donne ad avvertire gli effetti della crisi del mercato del lavoro. Peraltro, il deprezzamento del dollaro statunitense sull'euro accresce la competitività dei prodotti americani rispetto a quella dei prodotti europei. Nell'ambito sociopolitico, alcuni analisti arrivano a dire che, in Europa, si sia ormai giunti al limite della società del benessere. Preoccupa la sua sostenibilità. Vi è, poi, la questione dell'immigrazione, che viene affrontata partendo da un approccio di tipo teorico.

¹Questo articolo è stato elaborato partendo da alcuni appunti presi dall'autore nel corso dell'intervento di Pierre Defraigne del 24 novembre 2009, a margine dell'incontro sulla Crisi Economica e Finanziaria, tenutosi a Drongen, in Belgio. Le domande sono state formulate da Fernando Franco SJ.

²Economista e funzionario europeo dal 1970 al 2005 è, attualmente, direttore esecutivo della Fondazione Collegio d'Europa - Madariaga, di Bruxelles. Vicedirettore generale della DG TRADE, dopo essere stato capo di gabinetto di Pascal Lamy, commissario europeo al Commercio. Dal 1985 al 1999, è stato direttore delle Relazioni Nord-Sud, e precedentemente capo di gabinetto dell'allora vicepresidente della Commissione Europea, Etienne Davignon. Ha avviato la delegazione di Bruxelles dell'Eur-IFRI (Istituto Francese di Relazioni Internazionali), della quale è stato direttore dal 2005 al 2008. Insegna Economia Politica presso il Collegio d'Europa di Bruges e l'Istituto di Studi Europei, all'Università Cattolica di Lovanio e all'Università di San Luis, in Belgio. È inoltre professore invitato all'Università dello Zhejiang, in Cina. I suoi studi si concentrano in particolare su politiche economiche internazionali, economia politica e relazioni con i paesi in via di sviluppo.

[<http://www.coleurop.be/w/Pierre.Defraigne>]. Aggiornato il 20 gennaio 2010.

Quali cambiamenti significativi dovremmo aspettarci?

All'interno dell'economia reale, nel settore industriale si registreranno progressivi passi avanti nello sviluppo delle tecnologie che consentono di ridurre l'emissione di anidride carbonica. Questo processo comporta un cambiamento nella struttura dello stock di capitale, il che richiederà enormi investimenti. Per quanto riguarda il mercato del lavoro, si dovrà prendere in considerazione l'adozione di politiche che mirino alla piena occupazione, un modo di impegnarsi con equità nella redistribuzione del reddito. Un rinnovato spirito di solidarietà determinerà cambiamenti sociali ed economici. Per esempio, la solidarietà ci porterà a un maggiore consumo di prodotti locali, anche di quelli del settore agricolo. Non vedremo più così frequentemente sulle nostre tavole frutta esotica, proveniente da paesi lontani. Inoltre, la crisi globale ha posto il settore finanziario nell'occhio del ciclone. Il settore, che era stato l'emblema del trionfo degli ultimi decenni, si vede ora costretto a essere ripensato. La crisi globale farà sì che la libera circolazione di capitali non sarà più così libera, e che sarà addirittura soggetta a imposte. Analogamente, si rivedrà la situazione dei paradisi fiscali. La circolazione di capitali dovrebbe essere autorizzata solo tra quei paesi che accettano alcune condizioni standard di trasparenza. Vi è, poi, la questione delle società transnazionali. Certamente "muovono" il mondo, ma ciò che si rende necessario è limitare il loro potere, regolarne le attività, obbligarle a pagare le tasse, ecc. Quanto detto finora, non è che una questione di volontà politica. L'arte di regolamentare il capitalismo è legata alla regolamentazione delle associazioni bancarie.

È necessario anche recuperare la visione dell'impresa come comunità: operai, fornitori, subappaltatori, proprietari... una visione di lungo periodo. Con tutti questi cambiamenti è probabile che il peso relativo del settore finanziario si riduca, rispetto al peso totale dell'economia. Nell'ambito sociale sussiste la preoccupazione di cercare il modo di agganciare la generazione dei giovani. La formazione è un elemento fondamentale che richiede un maggior approfondimento, nel senso che la società ha formato sempre più persone nelle università, ma in settori di cui la società non ha bisogno; per cui una volta terminati gli studi, queste stesse persone si sono viste costrette a svolgere lavori che nulla hanno a che fare con la loro formazione. Prima l'università formava le persone. Oggi si è trasformata in una specie di scuola secondaria. Altri aspetti, che verranno affrontati in maniera più approfondita, riguardano la questione dell'accordo quadro sul cambiamento climatico e la questione abitativa.

È forse una questione di volontà politica, o di capacità politica?

Le misure di stimolo dell'economia contro la crisi e i colloqui del G20 mostrano chiaramente che si tratta di una crisi dell'occidente. Fino alla caduta del sistema comunista, il blocco occidentale si inquadra in sistemi politici

democratici, caratterizzati da economie di tipo capitalistico. Il capitalismo poggiava sull'idea che il sistema poteva essere controllato dalla democrazia e dai valori sui quali era radicata. La caduta del muro di Berlino ha convogliato tutti nella corrente del capitalismo globale.

La realtà mostra come il potere del denaro non possa essere controllato facilmente da un governo, il che pone la democrazia nei guai. Secondo P. Defraigne, la ragione d'essere dell'Unione Europea, oggi, è quella di regolamentare il mercato capitalista. Se l'Unione Europea smetterà di svolgere questo ruolo, perderà il suo interesse. A riprova di ciò vi è il poco credito che i cittadini europei manifestano nei confronti di istituzioni come il Parlamento Europeo. In definitiva, il legame tra democrazia e libero mercato non sembra essere così efficiente come si pensava. In questo senso, il neoliberista Francis Fukuyama dice che il trionfo del capitalismo globale ha segnato la fine di un'epoca. D'altra parte, il sistema in occidente è governato da politici che hanno una visione decisamente poco ambiziosa. Non parlano mai di finanze o di imposte perché sono temi scomodi.

Certamente, e guardando il panorama europeo, siamo di fronte a una crisi economica e della società. C'è bisogno di altri valori, diversi da quelli che conosciamo e che hanno orientato le nostre decisioni. In questo senso, è molto importante la partecipazione e la leadership di gente giovane.

Viviamo in un tempo molto interessante, di cambiamento, da una situazione di depressione a un'altra di speranza. La religione e la spiritualità possono svolgere un ruolo molto importante nell'attuale congiuntura. E la forza della religione e della spiritualità è così potente da poter arrivare a controllare/orientare il sistema, un qualcosa che neanche i diritti umani possono fare.

Come viene vista la crisi dalla Cina?

La Cina si sta trasformando non solo in un'economia di volta in volta più grande, ma anche in un modello economico alternativo, diverso da quello occidentale. Nel corso degli ultimi dieci anni, l'Unione Europea e gli Stati Uniti hanno criticato il sistema finanziario cinese, perché poco sofisticato e suscettibile addirittura di rallentare la crescita economica. Eppure, in questo tempo di crisi economica globale, l'economia in Cina cresce a un tasso del 9% all'anno. Inoltre, forse anche per le dimensioni della popolazione, può contare su molte persone decisamente ben preparate, come eccellenti ingegneri, ecc. Sono molto creativi e stanno sviluppando una tecnologia d'avanguardia. Ciò nonostante, il modello di crescita economica è diverso da quello occidentale o europeo. La differenza si basa sui meccanismi di controllo del sistema. In generale, per controllare l'economia sono necessari o valori forti e ben radicati, o un potere autoritario. La Cina ha optato per questa seconda alternativa, e sta

applicando meccanismi di controllo leninista a un'economia di tipo capitalistico. È un sistema che accetta le disuguaglianze economiche, e che si serve del comunismo per mantenere unito il paese. Il governo forte ha l'ultima parola e veglierà perché continui a essere così. In questo senso, compiono anche un grande sforzo per selezionare i leader. Nella società è radicato il sentimento nazionalistico, ma fino a questo momento sono una popolazione pacifica. Non vi sono motivi per temere la Cina.

La Cina in Africa

Vi è infine un ultimo punto che va menzionato. L'occidente si pone il problema della presenza cinese in Africa, del suo modo di procedere. Negli ultimi tempi, l'Europa si preoccupa per lo sviluppo dell'Africa, e condiziona addirittura gli aiuti allo sviluppo alla *good governance*, nonostante gli europei abbiano fatto esattamente il contrario in epoca coloniale (Niger, Congo, ecc). Certamente, se gli africani avessero la possibilità di applicare imposte sull'estrazione delle risorse minerarie ed energetiche, potrebbero disporre dei mezzi sufficienti a finanziare il proprio sviluppo. Ebbene, perché i cinesi faranno meglio di quanto hanno fatto gli europei? Se guardiamo alla storia, la conferenza di Berlino del 1884, in cui vennero decise le aree di influenza commerciale delle potenze europee in Africa, è stata un crimine contro l'umanità. Oggigiorno ci sono molti cinesi che lavorano in Africa, e duramente, come gli africani. La Cina, a fronte delle risorse naturali che estrae dal continente africano, sta costruendo infrastrutture. È possibile che l'arrivo della Cina in Africa sia un fattore positivo.

La crisi economica globale mette in discussione il modello liberista e la sua sostenibilità. Le domande che ne derivano daranno luogo a nuovi modelli economici, a nuovi rapporti tra i singoli attori e a nuovi valori, che richiederanno decisioni in ambito sia politico che normativo. Eventi come la presenza della Cina in Africa vanno analizzati in una prospettiva storica.

Jon Sagastagoitia SJ
Spagna

*Originale in spagnolo
Traduzione di Filippo Duranti*

La postmodernità apre nuove prospettive all'evangelizzazione

Hugues Delétraz SJ

Come aveva già constatato Marcel Gauchet nel 1985¹, le società occidentali² affrontano il ventunesimo secolo indebolite e disincantate. Da un lato, l'influenza occidentale sugli affari del mondo non smette di regredire, e non sembra più molto lontano il momento di rottura dell'equilibrio e di una ricomposizione dei rapporti internazionali a detrimento dell'Occidente espulso dalla posizione dominante di cui godeva fino a quel momento. Dall'altro, la cultura occidentale conosce essa stessa una trasformazione di grande ampiezza, identificata come uscita dalla modernità ed ingresso nella postmodernità, il cui esito è incerto. I due aspetti, esterno e interno, delle dei processi evolutivi in corso, sono in parte connessi. Ed è in questo contesto di società post-cristiane sempre più secolarizzate che emerge una cultura postmoderna che pensiamo apra nuove prospettive all'evangelizzazione.

1. Il ritrarsi dell'influenza occidentale nel mondo

Il declino occidentale a livello mondiale è visibile attraverso i suoi aspetti demografico³, economico⁴ e politico. Per meglio identificarne le cause culturali ed etiche, è utile ricordare alcuni sconvolgimenti geopolitici che hanno accelerato il processo: nel 1945, la rimozione dell'Europa a vantaggio degli Stati Uniti e dell'URSS al termine di due guerre mondiali; e nel 1989/91 il crollo dell'URSS al termine della guerra fredda. Il crollo dei regimi comunisti nel 1989-1991 aveva restituito la libertà a popolazioni che non hanno scoperto altro futuro se non quello, materialista e consumistico, delle società moderne secolarizzate. Divenuti l'unica superpotenza mondiale⁵, gli Stati Uniti hanno quindi condotto una politica di interesse nazionale a scapito della loro tradizionale "leadership" in materia di libertà e di democrazia. La loro opposizione agli sforzi delle istituzioni internazionali⁶ mirati a dare una risposta alle grandi sfide dell'umanità,

¹M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Parigi, 1985.

²Europa, Stati Uniti e Canada, Australia e Nuova Zelanda...

³La popolazione europea (ivi comprese la Bielorussia, la Russia e l'Ucraina) rappresentava il 20% della popolazione mondiale all'inizio del ventesimo secolo; ne costituisce l'11% oggi, e nel 2050 sarà probabilmente l'8%. Quella dell'America del Nord (Canada e Stati Uniti) ne rappresenta il 5%.

⁴Mentre le loro economie guadagnano sempre più spazio nell'economia mondiale, i paesi emergenti (Brasile, Cina, India, ...) mirano a diventare attori di primo piano nel panorama delle relazioni internazionali.

⁵Popolazione: 4,5% della popolazione mondiale; PIL: 24% del PIL mondiale; spese militari: 41% delle spese militari mondiali.

⁶In questi ultimi vent'anni, gli Stati Uniti si sono perlopiù opposti alle risoluzioni della comunità internazionale riguardanti i problemi di interesse generale. A titolo di esempio, nel campo dei diritti umani: la mancata ratificazione della Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia (1989), la mancata firma del secondo protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici volto all'abolizione

ha fatto perdere credibilità all'idea di un ordine internazionale fondato sul diritto, e rafforzato la posizione di coloro che contestano l'universalità dei diritti dell'uomo e dei valori democratici. La crisi finanziaria del 2008-2009 e le sue conseguenze economiche e sociali dimostrano che l'amministrazione repubblicana, dopo essere stata per otto anni al servizio di interessi di categoria, più che aver promosso un ordine internazionale fondato sul diritto, ha perduto ogni cosa, anche le ricchezze che si sforzava di acquisire.⁷

Le cause contingenti implicate non spiegano da sole il declino dell'Occidente che constatiamo. I totalitarismi del ventesimo secolo, che hanno lasciato sul loro solco milioni di morti, rappresentano il volto oscuro della modernità. Come diceva una signora ungherese: "I comunisti ci promettevano un domani radioso, e ci siamo risvegliati con la bocca impastata come dopo una sbornia". Una dopo l'altra, le utopie e le ideologie moderne, a partire dal positivismo⁸ e dal razionalismo..., hanno deluso. Anche la prospettiva di un progresso senza limiti, inteso a cogliere le sfide poste all'umanità, non convince più. La persistenza di certe patologie come il cancro e l'apparire di nuove come l'aids mettono in dubbio la capacità della medicina moderna di gestire i problemi di salute. Il persistere di sacche di povertà a dispetto di tutte le reti di protezione sociale poste in essere da Stati assistenziali sovraindebitati, mostra i limiti di approcci nati dalla modernità per risolvere i problemi sociali. Nonostante successi scientifici, tecnici ed economici impressionanti, la modernità sta vivendo una crisi le cui cause più profonde sono di ordine culturale ed etico. Persino l'universalità dei valori che essa predica, come il rispetto dei diritti individuali, viene contestata in nome della diversità culturale. La crisi della modernità non è una crisi di crescita, ma il crepuscolo di un'epoca.

2. Il declino della modernità occidentale

Per identificare le ragioni del declino della modernità, conviene esaminare le energie che hanno presieduto al suo dinamismo e alla sua creatività, e spiegare perché non agiscono più. Tra i fattori che hanno contribuito alla nascita della modernità, ne conserveremo due: la cosmologia di Newton e il valore riconosciuto alla ragione, partendo dal fatto che una visione del mondo e una concezione dell'uomo inducono una visione della società.

Durante il Rinascimento, che aveva rinnovato il legame con le radici greco-latine della cultura europea e sviluppato un umanesimo, i viaggi dei grandi

della pena di morte (1989); la mancata ratificazione del Trattato di Roma (1998) che istituisce il Tribunale Internazionale de L'Aja...; nel campo della sicurezza civile: il rifiuto di firmare la Convenzione di Ottawa sull'interdizione delle mine antipersona (1997); il rifiuto di firmare il Trattato di Dublino sulla soppressione delle munizioni a grappolo (2008)...; nel campo della protezione dell'ambiente: il rifiuto di ratificare la Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e lo Sviluppo (Agenda 21) (1992); il rifiuto di ratificare il protocollo di Kyoto sulla riduzione dell'emissione di gas a effetto serra (1997), ecc.

⁷Non si può non ricordare il consiglio di Gesù in Matteo 6,33.

⁸Nel suo corso di filosofia positiva, Auguste Comte formula la sua teoria del positivismo scientifico.

esploratori⁹ hanno ampliato l'orizzonte del mondo conosciuto fino alle dimensioni del globo, mentre la rivoluzione copernicana cambiava la percezione che l'uomo aveva del proprio posto nel cosmo sfociando nella cosmologia di Newton¹⁰ di un universo infinito e intelligibile, obbediente a leggi immutabili (il famoso orologio di Voltaire). Il progresso senza precedenti delle scienze confortava il ruolo della ragione in ogni branca della conoscenza (la famosa canna pensante di Blaise Pascal), la capacità dell'uomo di agire in un mondo razionale e prevedibile, e di organizzare la società. Il ruolo devoluto alla ragione dall'antropologia moderna ha liberato il potere operativo dell'uomo. Ne è seguito uno sviluppo sistematico delle tecniche e dell'economia, e una creazione artistica che giungeva alle sue vette più alte. L'introduzione dei principi democratici nell'organizzazione politica delle società¹¹ ha peraltro contribuito al dinamismo e all'irraggiarsi della cultura moderna.

Bisogna tuttavia constatare che oggi la modernità ha raggiunto i propri limiti. Lo si riscontra per esempio nel settore dell'economia dominato dalla concezione neoliberista della globalizzazione. Lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali si scontra con due limiti: il loro esaurimento e l'incapacità dell'ambiente di continuare ad assorbire gli agenti inquinanti prodotti. Talvolta questi due limiti si coniugano tra loro, come nel caso del petrolio le cui riserve si vanno esaurendo, mentre la produzione di gas a effetto serra non è più sostenibile. Non è soltanto l'economia globale a raggiungere dei limiti, ma anche lo sviluppo economico dei paesi emergenti impone ai paesi sviluppati di ridurre il loro livello di vita. Ora, una tale evoluzione non rientra negli schemi dell'economia moderna che, mossa dall'ideologia di un progresso senza limiti, è tenuta a crescere. In altri termini, il funzionamento neoliberista dell'economia e la concezione anglosassone della globalizzazione non hanno futuro. La recente crisi finanziaria, e le sue conseguenze economiche e sociali, dovuta a una speculazione che preleva denaro senza creare ricchezza, chiedono riforme più radicali che non una migliore regolamentazione dei mercati finanziari, riforme che tocchino una ridefinizione, postmoderna, del posto e del ruolo dell'economia nella vita delle società.

Queste considerazioni portano a ritenere che l'incapacità della modernità di risolvere i problemi generati dai suoi conseguimenti, derivi dalle cause stesse che ne avevano assicurato il successo, in particolare dal ruolo attribuito alla ragione nell'organizzazione e nel funzionamento delle società, nel senso che l'eccesso di razionalità vi appare ormai irragionevole. In seguito all'umanesimo del Rinascimento, e forte dei suoi successi scientifici, la modernità nascente ha magnificato la ragione umana, la qual cosa non è avvenuta senza uno spostamento della nozione di Dio che Blaise Pascal aveva ben percepito nel suo

⁹Marco Polo, Cristoforo Colombo, Vasco de Gama, Ferdinando Magellano, ecc.

¹⁰Nel 1687 ha luogo la pubblicazione dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*

¹¹Dichiarazione americana di indipendenza nel 1776; Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo nel 1789 e Rivoluzione francese.

Memoriale in cui si riferisce al “Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti”. In contrasto con l’influenza esercitata dalla Chiesa sulla società, la modernità ha sviluppato un teismo, quindi un deismo, e celebrato il culto della ragione e quello dell’Essere supremo¹² durante la Rivoluzione Francese. Passando dal teismo all’ateismo, la modernità ha seguito un processo di secolarizzazione che si potrebbe interpretare come opposto alla cristianizzazione dell’Impero Romano. Il tentativo moderno di rigettare la rivelazione giudaico-cristiana della tradizione greco-latina per conservare solo quest’ultima¹³, appare in effetti come un tentativo inverso rispetto a quello operato dai Padri della Chiesa che avevano proceduto all’inculturazione della fede cristiana nelle culture greca e latina nei primi secoli della nostra era.¹⁴ Tre sono le grandi tappe che si possono distinguere in questo processo: la secolarizzazione delle idee nel Secolo dei Lumi, la secolarizzazione delle istituzioni a partire dalla fine del diciottesimo secolo, e la secolarizzazione della società, iniziata nelle città fino a poi generalizzarsi nei nostri giorni, e che si compone essa stessa di tre fasi: un virulento anticlericalismo, un’indifferenza nei confronti della religione e un’ignoranza religiosa.

La leva più efficiente di questa secolarizzazione è antropologica, nel senso che la modernità ha sostituito il cuore dell’uomo con la ragione, negando l’oscurità che separa uno dall’altra e che Blaise Pascal aveva ben percepito: “Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce”¹⁵, aggiungendo: “È il cuore che sente Dio. e non la ragione”.¹⁶ Il racconto che meglio può aiutarci a cogliere la posta in gioco di questa sostituzione tra cuore e ragione è il secondo racconto della Creazione (Gen 2,4-3,23). Qual è l’albero in mezzo al giardino? L’albero della vita, come creato da Dio in Genesi 2,9? O l’albero della conoscenza del bene e del male come affermato da Eva tentata dal serpente in Genesi 3,2? Questa differenza tra l’antropologia ebraico-cristiana che valorizza il cuore dell’uomo e l’antropologia moderna che definisce l’uomo attraverso la sua ragione, è l’origine di molti malintesi nei rapporti a lungo conflittuali tra la Chiesa e la modernità. Ora, dopo la rivoluzione copernicana che ha espulso la Terra dal centro dell’universo, e la teoria dell’evoluzione di Charles Darwin che ha detronizzato l’uomo dalla sua posizione centrale nel processo di selezione naturale, l’antropologia filosofica nata dall’opera di Sigmund Freud¹⁷ e dei suoi successori, scaccia la ragione dal cuore dell’uomo e condanna la presunzione

¹²Durante la rivoluzione francese, la Ragione era oggetto di culto in alcune chiese trasformate in templi della Ragione in seguito ai massacri del 2 settembre 1792. È stato reso culto all’Essere Supremo anche dal 1992 al 1994.

¹³È da notare che la modernità prese a prestito dal Cristianesimo molti valori che secolarizzò.

¹⁴È bene ricordarsi che il Cristianesimo, come già lo testimonia il Nuovo Testamento (Mt 15,11; Mc 7,19; Rm 14,14), si scostò dalla distinzione tra profano e religioso comune alle religioni del tempo.

¹⁵B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967.

¹⁶*Ivi*.

¹⁷In particolare il suo lavoro sulla denegazione.

moderna a una piena conoscenza di se stessa e del mondo.¹⁸ Il “Conosci te stesso” di Socrate resta più che mai di attualità come un compito sempre incompiuto. È il disegno prometeico della modernità che qui batte in breccia, poiché la conoscenza del mondo non è distaccata dalla conoscenza di sé.

È da notare che Immanuel Kant aveva ben distinto i tre livelli della sensibilità, dell'intelletto e della ragione; ma la distinzione che opera tra concetti e idee definisce l'intelletto e la ragione come due livelli di conoscenza, di cui solo il primo dipende dall'esperienza. Questa distinzione non è quella considerata prima tra cuore e ragione, poiché l'intelligenza del cuore deriva da un'esperienza di relazione interpersonale e conduce a un altro tipo di conoscenza rispetto a quella della realtà fenomenica di cui si parla nella filosofia moderna. Questa distinzione tra cuore e ragione, in cui la ragione procede dall'amore, si ritrova nel campo dell'etica. Come sant'Agostino, che distingueva tra la *libertas* a livello del cuore e il libero arbitrio a livello della ragione, la *iustitia* si distingue dalla giustizia distributiva, la *veritas* dalla verità scientifica, ecc... L'ignoranza di questa distinzione articolata conduce a dibattiti etici falsati, come per esempio in tema di aborto tra *pro-life* e *pro-choice*, perché le due posizioni non sono allo stesso livello, dal momento che la prima si situa al livello dell'albero della vita – per riprendere le categorie del Genesi – e la seconda al livello dell'albero della conoscenza. In un altro ordine, il dialogo tra la fede cristiana, che è un'apertura del cuore che ingaggia una relazione interpersonale, e la ragione moderna, diviene un confronto ideologico allorché la fede è ricondotta allo status di conoscenza che dipende dalla ragione.

Che cosa fa sì che sostituendo la ragione al cuore, il pensiero all'amore, la modernità si fa fragile sino al punto quasi di soccombere? Il fatto è che è l'amore a dare la vita e a creare, e non la ragione moderna, che non conosce che i fenomeni della realtà e non la realtà in sé, e che agisce dall'esterno, in qualità di utilizzatrice. Porre la ragione al posto del cuore equivale a negare la divisione che le separa, e più fondamentalmente l'alterità della nostra origine¹⁹, da cui la sorte effimera delle ideologie moderne che non poggiano su null'altro che l'astrazione di un'utopia condivisa.²⁰ Lo slittamento dell'ideologia verso il totalitarismo è un ulteriore passo nella medesima direzione, che consiste nel darsi da sé la propria origine. E la storia del ventesimo secolo ci ha insegnato quanto una tale negazione dell'origine reale e una tale astrazione rispetto alla realtà potessero avere effetti devastanti, mentre l'aggiungere la qualifica di

¹⁸In questo senso, non è realistico considerare la realizzazione del “sapere assoluto” cui perviene G. W. F. Hegel al termine della sua Fenomenologia dello Spirito, come un evento storico. La riconciliazione che opera in seno al sapere sotto l'egida della ragione è condizionata da quella più fondamentale tra il cuore e la ragione, che è essa stessa condizionata dalla riconciliazione tra l'uomo e il suo prossimo, e tra l'uomo e Dio. Si tratta di una prospettiva escatologica.

¹⁹Il dibattito sulle radici cristiane dell'Europa e il rifiuto di farne menzione nel preambolo della bozza di Costituzione europea sono un bell'esempio di questo negazionismo.

²⁰Chi nega la propria origine non ha avvenire.

'scientifiche' alle ideologie²¹ o ai totalitarismi²² non ha in alcun modo migliorato l'inefficacia della loro pretesa di raggiungere gli obiettivi che si erano posti. La ragione, che sviluppa i propri ragionamenti partendo dall'unità del concetto e tende all'unità della totalità, non la raggiunge mai, poiché la dualità che la caratterizza è il riflesso, a livello della ragione, della dicotomia tra cuore e ragione, che è il segno distintivo della nostra condizione umana qui giù.

3. Dalla modernità alla postmodernità.

Dagli studi sociologici sul passaggio da una cultura moderna a una cultura postmoderna appare chiaramente che il movimento delle idee e i comportamenti sociali contemporanei dipendono sia da una modernità esacerbata, come per esempio l'assolutizzazione dei diritti individuali a detrimento del bene comune, o ancora la concezione neoliberista dell'economia globalizzata..., sia da una postmodernità emergente, come per esempio la preoccupazione ecologica di salvaguardare l'ambiente naturale e biologico, o ancora la promozione di un'agricoltura biologica e la comparsa di un'economia solidale...

Nel momento in cui emergeva la modernità, Immanuel Kant poteva scrivere: "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole".²³ Oggi, l'adolescenza è finita e la postmodernità consiste nell'ingresso nell'età adulta. Nonostante la resistenza di certe ideologie minacciate,²⁴ la ragione moderna è chiamata a scendere dal suo piedestallo e prendere il proprio posto, tutto il posto che le compete, ma non oltre, in un equilibrio antropologico, etico e sociale che restituisce al cuore dell'uomo, nelle sue capacità affettive e relazionali, il posto centrale che gli spetta. La frase attribuita ad André Malraux: "Il ventunesimo secolo sarà spirituale, o non sarà affatto" segna bene la posta in gioco all'ingresso nella postmodernità, a condizione di intendere la parola 'spirituale' nella sua accezione più nobile di spirito mosso dall'amore disinteressato per l'altro.

L'ingresso nella postmodernità può essere considerato, in una prospettiva teilhardiana, come un salto qualitativo verso un livello superiore di complessità, un passaggio dal "sempre più" al "sempre meglio". È un invito a prendere la misura della dicotomia tra cuore e ragione, oscurata dal punto di vista della ragione, ma strutturante dal punto di vista spirituale; un invito a dar prova di nuovi rapporti con la natura e di nuovi modi di tessere il legame

²¹Per esempio il positivismo scientifico.

²²Per esempio il socialismo scientifico.

²³I Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, su "Bollettino telematico di filosofia politica" all'indirizzo <http://bfp.sp.unipi.it/classici/illu.html#id2530329>.

²⁴In particolare, il libero pensiero che (in Francia, in Belgio...) dimentica che la libertà di pensiero è, come tutte le altre libertà, una libertà ricevuta e condizionata. O ancora, il neoliberalismo che (negli Stati Uniti, in Inghilterra...) assolutizza i diritti individuali, segnatamente in campo economico, a scapito del bene comune (per fare un esempio, i *think tank* che respingono le conclusioni degli esperti sul riscaldamento climatico).

sociale, senza per questo respingere le conquiste positive della modernità; un invito a una maggiore responsabilità personale in un quadro legislativo più malleabile che agisca più per incentivo che per coercizione. Le conquiste della modernità saranno tanto più preservate quanto più la ragione postmoderna saprà rinunciare alla posizione centrale che si era accordata la ragione moderna, per adottare una posizione regolata sul primato del cuore.

Così come l'antropologia contemporanea non è più quella della modernità, la cosmologia odierna non è più quella di Newton. La teoria della relatività di Albert Einstein,²⁵ la cosmologia del Big Bang,²⁶ la meccanica quantistica di Max Planck²⁷ e la teoria del caos²⁸ hanno cambiato la nostra visione dell'universo. Mentre l'universo di Newton era infinito, continuo e imprevedibile, l'universo contemporaneo è finito e si dispiega secondo una storia. Il caso vi costeggia la necessità,²⁹ e il reale, nel senso scientifico del termine, si nasconde alle indagini dei ricercatori.³⁰ Le scoperte scientifiche del ventesimo secolo in antropologia e in cosmologia hanno cambiato radicalmente la concezione dell'uomo e la sua visione del mondo. Se è legittimo pensare che, come al tempo della nascita della modernità, una nuova concezione dell'uomo e una nuova visione del mondo portano con sé una nuova visione della società, abbiamo il diritto di pensare che le scoperte scientifiche del ventesimo secolo modelleranno la cultura postmoderna, con la consapevolezza che un tale cambiamento di paradigma culturale richiederà numerosi anni. E di fatto, le scoperte scientifiche del ventesimo secolo forniscono indicazioni interessanti per abbozzare i tratti incoativi della cultura postmoderna. Eccone alcuni che ci sembrano significativi.

Dopo la stabilità della società medioevale, la società moderna ha perpetuato il movimento che l'aveva vista nascere. La teoria dell'evoluzione di Darwin e la cosmologia del Big Bang compiono un passo in più nel rafforzare l'idea di un'umanità in evoluzione e di un mondo in movimento. Ancora una volta il rapporto con il tempo cambia in un senso che dà ragione a Eraclito cui si attribuisce l'aforisma "Panta rei". Il movimento ha la meglio sullo spazio-tempo, la velocità della luce promossa da Albert Einstein al rango di costante

²⁵Teoria della relatività ristretta nel 1905 e generale nel 1915.

²⁶Conseguenza della teoria della relatività generale, la teoria del Big Bang è stata confortata dalla formulazione della legge di allontanamento delle galassie (espansione dell'universo) di Edwin Hubble nel 1929, e dalla scoperta della radiazione cosmica di fondo a microonde fatta da Arno A. Penzias e Robert W. Wilson nel 1964.

²⁷La scoperta del quanto fatta da Max Planck nel 1900, e le teorie di Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger e Paul Dirac nel 1925 hanno posto le basi della meccanica quantistica. Werner Heisenberg è anche l'autore del principio di incertezza scoperto nel 1927.

²⁸A partire dal 1960, Edward Lorenz sviluppò la teoria del caos servendosi di simulazioni su computer di fenomeni non lineari (per esempio meteorologici) molto sensibili alle loro condizioni iniziali. Benoît Mandelbrot ne fece la rappresentazione grafica con il nome di 'frattali'.

²⁹J. Monod, *Il caso e la necessità*, 6ª ed., Mondadori, Milano, 2001.

³⁰N. Herbert, *Quantum Reality*, Anchor Books. Random House, New York, 1985 (vedi capitolo 2 "physicists losing their grip") e B. d'Espagnat, *Le Réel voilé, analyse des concepts quantiques. Le temps des sciences*, Fayard, Paris, 1994.

universale. L'universo e l'umanità non hanno solo una storia, che comunque è orientata in direzione di una crescente complessità e vede l'emergenza di nuove realtà che sono più che la somma delle loro componenti e accreditano l'idea di una creazione continua.

Anche il rapporto con la natura dovrebbe cambiare con il cambiamento di posizione di fatto della ragione la quale non si porrebbe più nei confronti della natura in un rapporto da sfruttatore a sfruttato, bensì come interlocutore di una natura che ha saputo risolvere senza l'uomo la maggior parte dei problemi che le si sono posti, come ad esempio la gestione dei rifiuti. Il rapporto con la natura passerebbe così dallo sfruttamento moderno alla cooperazione postmoderna. In questa prospettiva che considera l'uomo originato dalla natura e parte di essa, lo sfruttamento economico delle risorse naturali verrebbe adeguato alla soddisfazione di bisogni limitati, e non più all'appetito bulimico delle società obese. A questo livello dell'economia, appare netta la necessità di passare da una crescita quantitativa a un progresso qualitativo. La natura ci offre molto più che delle risorse naturali in termini di salute, estetica, quadro di vita. Quanto alla dimensione storica dell'universo che ha conosciuto una giovinezza, conosce una maturità e conoscerà un invecchiamento, oltre che la varietà insondabile delle forme che ha dispiegato nel corso della sua già lunga storia, ci invita ad accogliere la diversità come una ricchezza. La protezione della biodiversità va in questo senso, come contributo alla salvaguardia degli equilibri fragili del biotopo senza il quale non potremmo vivere.

La continuità tra visione del mondo e visione della società è manifesta quando si considera il livello di sfruttamento che segnava i rapporti di lavoro e il grado di razionalità che ne caratterizzava l'organizzazione³¹ nell'economia moderna. La rivoluzione culturale studentesca della fine degli anni sessanta ha contestato un certo modo di esercitare l'autorità e una certa forma di organizzazione istituzionale, annunciando una visione postmoderna dei rapporti interpersonali e sociali. La teoria della relatività generale, che descrive un universo senza un centro particolare e senza un sistema di riferimenti fissi, lascia intravedere una società le cui strutture gerarchiche cederebbero il passo a rapporti più sistemici, un po' a immagine della rete internet. Una messa in opera risoluta del principio di sussidiarietà, che favorisca una migliore partecipazione degli attori e, contribuendo alla loro responsabilizzazione, ne sarebbe una tappa intermedia. D'altra parte, il riconoscimento della pari dignità di ogni essere umano e del suo diritto alla differenza dovrebbe condurre a una riabilitazione postmoderna delle complementarità, in opposizione alla deriva verso l'uniformità del principio moderno di eguaglianza; il che favorirebbe l'emergere di un'unità ricca della propria diversità, che si tratti del rapporto tra uomo e donna, nella vita imprenditoriale,

³¹I tempi moderni di Charlie Chaplin nel 1936.

o ancora nei rapporti sociali... In effetti, sembra difficile immaginare che la protezione della biodiversità non si accompagni al rispetto della diversità culturale e delle identità locali.

Contrariamente all'ingresso nella società moderna che ha avuto luogo nel quadro della civiltà occidentale, l'ingresso nella postmodernità dovrebbe associare l'insieme delle civiltà nel rispetto dei valori, delle tradizioni e delle ricchezze di ognuna. Si può allora sperare che il rispetto della diversità dei grandi insiemi culturali conduca a un'architettura mondiale multipolare che coopera insieme sotto l'egida delle istituzioni internazionali. In questa prospettiva, lo sviluppo delle istanze di cooperazione e di governo a livello mondiale andrebbe di pari passo con un rafforzamento del radicamento locale e un sentimento crescente di multi appartenenza.³² Così, la postmodernità dovrebbe promuovere una mondializzazione rispettosa della diversità ben differente dalla globalizzazione neoliberista anglosassone attraverso l'economia, il cui effetto è quello di livellare e uniformare le culture. Tuttavia, come sottolineato sopra, l'ingresso nella postmodernità dovrebbe manifestarsi innanzitutto con un'esacerbazione della modernità che volge al termine, visibile in particolare in un intensificarsi della secolarizzazione incoraggiata dalle correnti del libero pensiero, e un accentuarsi del materialismo consumista dell'ideologia neoliberista.³³ Le principali resistenze all'ingresso nella postmodernità si manifestano anche nel dibattito etico,³⁴ in cui le correnti ideologiche moderne difendono posizioni che ignorano l'articolazione già menzionata tra cuore e ragione.

4. Nuove prospettive all'evangelizzazione

In accordo con la sua missione di annunciare il Regno di Dio e partecipare alla sua edificazione, la Chiesa è invitata dal Concilio Vaticano II a "riconoscere i segni dei tempi" che testimoniano dell'azione creatrice di Dio nella storia. Nel VI e V secolo prima della nostra era, uno spirito di saggezza era soffiato sulla terra, ispirando i fondatori delle grandi tradizioni filosofiche e religiose sulla cui eredità l'umanità vive ancora oggi: Budda (624-544 a.C.),³⁵ Lao-Tse (570-490 a.C.), Confucio (551-479 a.C.), Socrate (470-399 a.C.)...

"Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio" (Ga 4,4) nel punto di incontro tra Africa, Asia ed Europa. Da quel momento, i flussi e i riflussi della storia sono stati di grande utilità per la diffusione del Vangelo. L'Impero Romano ne è stato il ricetto fino a che il Cristianesimo è divenuta religione dell'Impero sotto Teodosio I nel 395 d.C. La caduta definitiva

³²Famiglia, impresa, quartiere... ma anche a livello locale, regionale, nazionale... mondiale.

³³Ideologia dall'intento totalitario nel senso datogli da Hannah Arendt nel libro 3 della sua opera *Le origini del totalitarismo* dal titolo "Il sistema totalitario", Einaudi, Torino, 2004.

³⁴In particolare bioetico.

³⁵Date approssimative.

dell'Impero Romano d'Occidente nel 476 d.C. ha favorito la diffusione del Cristianesimo in tutta Europa, dove la Chiesa ha giocato il ruolo di matrice della cultura europea in gestazione. I viaggi dei grandi esploratori del Rinascimento hanno aperto la via ai missionari che hanno diffuso il Cristianesimo fino ai confini della terra. Una nuova tappa si apre ora con il fiorire e lo sviluppo di Chiese locali in tutto il mondo, e l'Europa secolarizzata che rischia di apparire come un fiore appassito che ha rilasciato il suo polline. Ogni volta la fede cristiana agisce come un fermento trasformando le culture dall'interno,³⁶ che si tratti della cultura romana, di quella europea, e ora delle culture mondiali.³⁷ Si può così distinguere numerose età in questo processo storico che abbiamo appena descritto: la prima infanzia romana, l'infanzia medioevale, l'adolescenza moderna, e la maturità postmoderna... A ogni tappa, dal seno della Chiesa sono nate iniziative per rispondere alle nuove sfide: il monachesimo orientale nel III secolo, al termine delle grandi persecuzioni, quando il Cristianesimo acquisì diritto di cittadinanza nell'impero; all'inizio del VI secolo, il monachesimo occidentale che svolse un ruolo essenziale nell'evangelizzazione dell'Europa e la formazione della cristianità medioevale; la spiritualità francescana all'inizio del XIII secolo, che insisteva sulla povertà evangelica nel momento dello sviluppo dell'economia mercantile e della borghesia; la spiritualità ignaziana nel XVI secolo, che proponeva l'esperienza di un rapporto personale con Dio, alle soglie della modernità³⁸; la devozione al Cuore di Gesù Cristo dopo le apparizioni dal 1673 al 1675 a Sainte-Marie Alacoque, contrappunto al culto moderno della ragione, meno di 30 anni dal famoso "Penso dunque sono" di Cartesio del 1647. È parimenti difficile non vedere la mano di Dio in eventi come la vocazione di Giovanna d'Arco, il cui intervento portò la cessazione della guerra dei cent'anni tra l'Inghilterra e la Francia. Eventi come questi, che passano per la mediazione di uomini di fede³⁹ e riaprono un avvenire che si chiudeva, si sono prodotti anche più di recente: la riconciliazione franco-tedesca e il lancio del processo di integrazione europea all'indomani della Seconda Guerra Mondiale; il Concilio Vaticano II e la sua apertura ecumenica e al mondo; l'implosione senza colpo ferire dell'impero sovietico. Tuttavia, il seguito di questi avvenimenti non è stato all'altezza delle speranze che avevano suscitato. La dinamica iniziale dell'integrazione europea

³⁶La modernità che si è affermata in opposizione alla Chiesa e nega le sue radici cristiane, non sarebbe indubbiamente esistita senza l'apporto del Cristianesimo alla tradizione greco-latina. D'altronde, la quasi totalità dei grandi nomi della modernità nei campi scientifico e filosofico sono di tradizione giudaico-cristiana.

³⁷È lecito pensare, in una prospettiva postmoderna, che il cristianesimo possa giocare lo stesso ruolo in altre culture, seguendo in ciò l'esempio di un precursore come Matteo Ricci.

³⁸Le tre critiche di Kant risuonano come un'eco dei termini *contemplazione nell'azione*, e *discernimento*, che caratterizzano la spiritualità ignaziana.

³⁹Integrazione europea: Robert Schuman, con il contributo di Konrad Adenauer, Jean Monet, Alcide de Gasperi... Concilio Vaticano II: papa Giovanni XXIII, con il contributo dei cardinali Suenens, Döpfner, Bea... e dei teologi Congar, Rahner, Murray... Caduta del comunismo: papa Giovanni-Paolo II, con il contributo di Lech Walesa, Andrei Zakharov, Mikahil Gorbaciov...

intorno a un progetto politico fondato su valori comuni⁴⁰ inscritto in un corpo legislativo europeo di convenzioni multilaterali ha fatto dietro front quando i trattati di Roma del 1957 hanno fondato la costruzione dell'Europa sulla cooperazione economica che fino ad allora non era che un sostegno all'integrazione politica. L'inversione della fine, il progetto politico, e dei mezzi, la cooperazione economica hanno prodotto l'Unione Europea, e spiega da un lato lo scarto tra un'adesione molto ampia all'idea di integrazione europea, e un ben più debole sostegno all'Unione Europea.⁴¹ Allo stesso modo, il Concilio Vaticano II aveva suscitato grandi speranze per lo spirito di apertura che l'animava e che confermava la coerenza dei testi adottati con maggioranze schiaccianti⁴² e ben accolti nel corpo ecclesiale. Ma ancor prima della fine del Concilio, alcuni temi furono ritirati e affidati a commissioni specializzate, le cui decisioni sono ancora fonte di dibattito. Dopo inizi promettenti, la messa in opera del Concilio Vaticano II ha subito un rallentamento, per poi arrestarsi prima che avesse prodotto tutti i frutti che se ne potevano aspettare. Oggi la Chiesa è impegnata piuttosto in un ripiegamento identitario che gli volge le spalle. Quanto al crollo dei regimi comunisti, abbiamo mostrato prima come il mondo occidentale abbia perso l'occasione di un avanzamento significativo verso un ordine internazionale democratico fondato sul diritto e il mutuo rispetto.

È in questo contesto storico che conviene riflettere sulle prospettive postmoderne di evangelizzazione, riconoscendo che il ruolo della Chiesa è al servizio dell'azione del Creatore nella storia e non può sostituirvisi. Come già indicato in precedenza, il fattore postmoderno più favorevole all'evangelizzazione è l'abbandono della condizione prometeica della ragione moderna in favore di un approccio più realistico della complessità del reale, nel senso che la riconciliazione antropologica tra la concezione postmoderna dell'uomo e il discorso cristiano sull'uomo dovrebbe favorire un'attenuazione della secolarizzazione moderna.

L'esperienza spirituale tocca l'affettività prima di diventare, in un secondo tempo, intelligibile. È l'esperienza dei compagni di Emmaus che scoprono, solo dopo aver riconosciuto Gesù,⁴³ che ardeva loro il cuore nel petto. È anche l'esperienza di sant'Agostino nel momento della sua conversione, quando scopre Dio presente nell'intimità più profonda del proprio cuore, quando lo cercava invano in ogni dove⁴⁴! Allo stesso modo il progresso spirituale, nella descrizione di mistici come san Giovanni della Croce, passa attraverso una purificazione della sensibilità, poi dell'intelligibilità, per poi appena raggiungere una fase unitiva, indicando così che la ragione non è la destinazione ultima del percorso compiuto. Da un punto di vista teologico, la

⁴⁰Convenzione europea dei diritti dell'uomo, e più di 200 convenzioni successive.

⁴¹Il progetto di integrazione europea ha tuttavia suscitato emuli nel mondo: l'ASEAN, il Mercosur, l'Unione Africana...

⁴²J. O'Malley, *What happened at Vatican II?*, Harvard University Press, 2008.

⁴³Lc 24,32.

⁴⁴Sant'Agostino, *Le confessioni*, X.

dicotomia tra cuore e ragione è legata alla natura peccatrice dell'uomo perdonato, ma ancora non salvato. Questa dicotomia si ritrova nel Cristianesimo tra l'ordine della legge, figura del rinnovamento dell'Alleanza di Dio con un uomo che l'ha respinto, e l'ordine della fede. Questo rapporto asimmetrico tra l'albero della conoscenza e l'albero della vita esprime la tensione tra il "già-presente" e il "non ancora" del Regno di Dio; tra un Regno di Dio presente nel mondo, altrimenti il mondo non esisterebbe, e un Regno di Dio che non è di questo mondo, altrimenti il mondo sarebbe perfetto. La Chiesa, la cui missione è quella di annunciare il Regno di Dio, deve porsi in un rapporto giusto nei confronti della società, in special modo nella sua dimensione politica; vale a dire con il debito riconoscimento del rapporto asimmetrico di cui sopra, non essendo la Chiesa un'istituzione come le altre e neppure al di sopra delle altre. Per far ciò, è necessario che la Chiesa articoli al suo interno questo rapporto asimmetrico strutturante e gli dia una visibilità istituzionale. L'annuncio del Regno di Dio sarà credibile alle orecchie dei nostri contemporanei postmoderni se la dimensione istituzionale della Chiesa non occulterà la propria realtà sacramentale.

La dimensione storica della comprensione postmoderna del mondo e della società, e la continuità dell'azione creatrice⁴⁵ di Dio nella storia, interrogano la capacità della Chiesa di discernere i "segni dei tempi" e identificare la presenza agente del Risorto,⁴⁶ in modo da collaborare alla sua opera. Ora, la storia della Chiesa mostra un'istituzione che subisce, piuttosto che annunciare e anticipare, i cambiamenti culturali. Ciò è stato drammaticamente vero al tempo del Rinascimento e della Riforma. E sembra vero ancora oggi, facendo temere lacerazioni del tessuto ecclesiale su scala continentale in un mondo multipolare. Il ripiegamento identitario percepibile da qualche anno nella Chiesa cattolica, è dovuto in modo particolare a correnti nostalgiche della Chiesa preconciliare che non credono nell'azione dello Spirito nella sua Chiesa, particolarmente durante il Concilio, e sacralizzano costumi linguistici, di abbigliamento, e non solo... Un tale attaccamento a tradizioni umane,⁴⁷ mentre tutta la legge si riassume nella carità,⁴⁸ volge le spalle alla Chiesa, popolo di Dio, e al suo avvenire, come scrive papa Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*. Questa mancanza di fede è pregiudizievole per l'evangelizzazione poiché, più ancora che nella cultura moderna, l'annuncio del Vangelo a una società postmoderna non sarà credibile se la Chiesa offre di sé un volto premoderno. In effetti, è la visibilità della Chiesa la sua stessa testimonianza. Quando Gesù parla di visibilità, lo fa senza lasciare spazio all'equivoco: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri".⁴⁹

⁴⁵Gv 5,17.

⁴⁶Mt 28,20.

⁴⁷Ciò non è cambiato dal tempo di Gesù: Mt 15,3-9, Mt 23,2-12...

⁴⁸Mt 22,36-39.

⁴⁹Gv 13,35.

All'approssimarsi della postmodernità, è imperativo riporre fiducia nello Spirito Santo presente nella sua Chiesa, e completare la messa in opera del Concilio Vaticano II. Non ne va soltanto della credibilità della Chiesa, bensì anche della sua unità. Si tratta di una posta molto alta per l'evangelizzazione: "perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato".⁵⁰ Il dialogo ecumenico, che ha compiuto grandi progressi nel campo teologico e nella vita delle comunità cristiane, si scontra con delle rigidità istituzionali. In seno alla Chiesa cattolica, il fossato tra la Chiesa popolo di Dio (*sensus fidelium*) e la Chiesa istituzionale (*magistero*) si è scavato con ancora maggior forza, mentre i laici, riabilitati dal Concilio, sono gli attori principali di un'evangelizzazione di prossimità. Il centralismo e l'uniformità della Chiesa latina fanno temere scismi lungo linee culturali (Africa, America Latina, Cina, India...) nel contesto di una mondializzazione multipolare in cui si affermeranno le grandi identità regionali. L'antropologia alla base di una società postmoderna ci invita a considerare l'unità della Chiesa come un'unione dei cuori, in unione con Colui che è perfettamente unito al Padre nello Spirito. L'unità istituzionale che ne deriva non può realizzarsi sotto un'autorità che iscrive la propria azione in una logica di potere nel senso politico del termine; una autorità di questo tipo funziona in una modalità ideologica che, per essenza, divide escludendo. L'unità istituzionale della Chiesa non appare possibile se non nel quadro di una configurazione istituzionale che articoli in modo armonico il rapporto asimmetrico tra "albero della vita" e "albero della conoscenza" ricordato in precedenza.

Esiste oggi una sete spirituale, in modo particolare nei paesi occidentali. La risposta della Chiesa non può consistere nel ricordare senza sosta principi apodittici che elevano un'ideale di perfezione che appare agli uomini di buona volontà come una muraglia invalicabile. Essa sarà piuttosto quella di aprire percorsi accessibili all'esperienza spirituale di coloro che lo desiderano, un incontro con Dio che si iscriva in una storia personale ogni volta diversa. Per facilitare una partecipazione quanto più numerosa alla vita della Chiesa, e accrescere la vitalità del corpo ecclesiale, si possono prendere disposizioni a livello di funzionamento istituzionale della Chiesa secondo le prospettive aperte dal Concilio Vaticano II. Per fare un esempio, la liturgia, in quanto celebrazione della fede nella sua cultura, guadagnerebbe nell'essere affidata alle Conferenze episcopali per grandi aree culturali. O ancora, le nomine dei vescovi avrebbero maggiore accoglienza come avvenimenti ecclesiali, se le comunità cristiane interessate fossero consultate, e la Conferenza episcopale di cui fa parte la diocesi fosse associata al processo di designazione.

Per concludere, le prospettive a priori più favorevoli che la postmodernità offre all'evangelizzazione interrogano la capacità evangelizzatrice della Chiesa.

⁵⁰Gv 17,21.

La nostra proposta ha tentato soprattutto di mostrare che in un contesto postmoderno in cui il livello di istruzione e la capacità di formarsi un giudizio personale sono elevati, l'annuncio della fede non è più soltanto dell'ordine di un discorso esplicito, né più soltanto dell'ordine di una generosità caritativa o umanitaria ma, più che in passato, dell'ordine della testimonianza di un tipo di organizzazione e di funzionamento istituzionali.

Hugues Delétraz SJ
Roma, Italia

Originale in francese
Traduzione di Simonetta Russo

Agricoltura ecosostenibile e commercio ecologico Un centro di formazione per l'agricoltura dei gesuiti in Indonesia

Greg Soetomo SJ¹

L'effetto serra è generalmente considerato un fattore primario del cambiamento climatico e della crisi ambientale. I gas responsabili dell'effetto serra sono principalmente il biossido di carbonio (CO₂), il protossido di azoto (N₂O) e il metano (CH₄). Questi gas hanno potenziali di riscaldamento globale variabili.

L'aumento dei gas serra è provocato dall'uomo e le sue attività. La responsabilità del danno va imputata all'agricoltura (15%), alla riduzione delle foreste pluviali (15%), alle attività nel campo della chimica e della fisica (20%), all'uso dell'energia e al traffico (50%).

Il CO₂ è il gas più importante in relazione al clima: è infatti responsabile per il 22% dell'effetto serra. In agricoltura le emissioni di CO₂ provengono sia dal consumo diretto di petrolio e carburanti, sia dal consumo indiretto di energia (uso di fertilizzanti e pesticidi). Secondo valutazioni sulle emissioni globali, la maggior parte degli studi rileva che nei sistemi biologici, le emissioni di CO₂ per ettaro sono inferiori.

Esiste quindi, alla luce di tali dati, una ragione per desiderare l'affermazione della cosiddetta agricoltura ecologica? Noi crediamo di sì.

Agricoltura ecosostenibile

In generale l'agricoltura ha avuto effetti tanto positivi quanto deleteri per l'ecosistema, sia in termini paesaggistici, che di gestione della flora e della fauna. Il ruolo svolto dall'agricoltura ecosostenibile sul mantenimento della flora e della fauna, invece, è solo positivo e di sicuro molto promettente.

L'agricoltura ecologica, chiamata anche agricoltura biologica, può essere definita come un sistema di gestione agricola che non fa uso di fertilizzanti e pesticidi chimici. Un sistema agricolo basato sull'esclusione di tali fattori nocivi, si dichiara sensibile all'ambiente e meno dannoso rispetto all'agricoltura convenzionale.

Per quanto possibile, i sistemi di agricoltura ecosostenibile si basano sulla rotazione delle colture, sui residui colturali, concimi di origine animale, legumi, concime verde, sui rifiuti agricoli organici e il controllo biologico degli infestanti per mantenere la produttività del suolo, sul somministrare nutrienti

¹Greg Soetomo SJ, direttore del Catholic Weekly Magazine HIDUP di Giacarta e addetto alla comunicazione dell'apostolato sociale dei gesuiti in Indonesia.

alle coltivazioni e tenere sotto controllo il diffondersi di insetti, erbe infestanti e altri parassiti. L'agricoltura biologica, derivando da uno specifico background ideologico, potrebbe essere definita come agricoltura basata sul concetto di fattoria intesa come organismo in cui tutti i componenti (suolo, piante e animali) interagiscono per mantenere un sistema stabile.

Come mostra la maggior parte degli indicatori ambientali valutati in un'indagine comparativa finalizzata a valutare l'impatto dei sistemi di agricoltura ecosostenibile e convenzionale sull'ambiente e sull'uso delle risorse, è l'agricoltura biologica a ottenere migliori risultati.

Un nuovo potere

Settecento anni fa, la religione esercitava molta più autorità di qualsiasi altra potenza sul pianeta. Il suo posto fu preso duecento anni fa dallo stato, o governo. Oggi la potenza più forte e influente è il "business", il commercio. Il mondo degli affari si sta organizzando per guidare la società verso un'unitarietà globale.

Allo stesso tempo però, il capitalismo si trova chiaramente di fronte a un bivio, dovendo affrontare un cambiamento ambientale su scala mondiale, e un rifiuto crescente nei confronti della globalizzazione. Anche le grandi aziende sono in crisi: non è mai stato difficile come oggi scoprire nuove strategie che assicurino una crescita proficua. Queste due problematiche sono profondamente legate.

Nella situazione generale attuale, alcune multinazionali cercano anche di trovare soluzioni a problemi sociali e ambientali, ed è proprio per sostenere questi sforzi che si stanno sviluppando tecnologie più sostenibili. Nonostante tali innovazioni, tuttavia, la globalizzazione ha lasciato indietro circa quattro miliardi di persone.

Il nostro centro Kursus Pertanian Taman Tani (KPTT) sogna prodotti e tecnologie sostenibili, che promuovano una nuova crescita e, al contempo, aiutino a risolvere i principali problemi sociali e ambientali di oggi.

Una riposta del KPTT

Il Kursus Pertanian Taman Tani (KPTT - Centro di Formazione per l'Agricoltura) è un centro di formazione per l'agricoltura dei gesuiti, la cui missione è quella di impartire formazione sull'agricoltura biologica integrata che sia di sostegno alla società imprenditoriale. Fondato nel 1965 a Salatiga (Giava centrale, Indonesia), e diretto dal 2004 da p. Y. Wartaya Winangun SJ, questo convitto ha prodotto migliaia di diplomati: 1116 (corso annuale), 2399 (corso trimestrale), 269 (corso breve, 2006-2009) e 9116 (orientamento per studenti della scuola materna ed elementare, 2004-2009).

Il sempre minore interesse degli studenti per l'agricoltura non è tipico solo dell'Indonesia: si verifica in tutto il mondo. Perché? Come si può far sì che gli studenti si interessino all'agricoltura?

Un caso registrato nei Paesi Bassi sembra molto interessante. L'ex Università dell'Agricoltura di Wageningen ha eliminato il termine "agricoltura" dal suo nome; una decisione presa dal consiglio d'istituto. Gli studenti che si iscrivevano ai corsi continuavano a diminuire anno dopo anno, mentre si era notato che ciò non accadeva nelle università tecniche olandesi. Una volta cambiato il nome, il numero di domande di ammissione è aumentato. Dovrebbe allora il KPTT, Corso di Formazione in Agricoltura, trasformarsi in KATT, Corso di Formazione in Commercio Agricolo? Cambiare nome non è certo sufficiente: si dovrebbe istituire un sistema, introdurre una nuova mentalità istituzionale e trasformare completamente il personale. Di fatto il KPTT, con la sua visione e missione, ha cercato attraverso i suoi corsi di insegnare ai giovani a diventare imprenditori agricoli e coltivatori biologici.

Se si vogliono risolvere i problemi ambientali del pianeta, ricerca del profitto e sostenibilità devono andare di pari passo. Siamo convinti che le preoccupazioni relative all'ambiente possano essere alleviate offrendo prosperità a chi sta alla base della piramide: quei quattro miliardi di indigenti finora ignorati dal mercato globale. Il nostro interesse risiede nello scoprire come anche i più bisognosi possano inserirsi, attraverso piccole e medie imprese agricole-commerciali, nel settore del commercio agricolo ecologico.

La ragion d'essere del KPTT è quella di offrire agli imprenditori agricoli un programma che concili le preoccupazioni per il nostro pianeta con l'ottica del "fare soldi", sottolineando chiaramente la connessione tra le due cose. Ciò costituisce un punto di svolta nel dibattito sul ruolo emergente e sulle responsabilità che il mondo degli affari ha nei confronti della società.

Corso di studi

Il corso di studi del KPTT per la formazione in agricoltura ecologica e competenze commerciali si basa su quattro punti:

1. Evidenziare i fondamenti pratici: il KPTT pone una forte enfasi sugli aspetti pratici. La non comprensione della teoria che sta a monte delle pratiche determina debolezza.
2. Proporre principi di agricoltura sostenibile: l'idea contemporanea di agricoltura indonesiana è "Come creare un'agricoltura realmente sostenibile in questo paese".
3. Porre l'accento sul contesto locale: i partecipanti, provenienti da tutta l'Indonesia, imparano a conoscere le difficoltà locali dell'agricoltura indonesiana. Ciò è importante in un paese vasto come l'Indonesia, con i suoi tre fusi orari e differenti tipi di suolo, raccolto, natura, clima e cultura.

4. Offrire un fulcro strategico: il KPTT si dedica a due tipi di formazione: 1. Tecniche agricole; 2. Competenze commerciali

Contenuti:

1. Conoscenze di agricoltura biologica
2. Fertilità del suolo
3. Elaborazione di un progetto di agricoltura biologica
4. Produzione di pesticidi biologici
5. Gestione e manutenzione di coltivazioni biologiche
6. Agricoltura
7. Biogas: energia alternativa
8. Prodotti agricoli trattati biologicamente
9. Studio dei valori nutrizionali dei prodotti dell'agricoltura biologica
10. Commercio agricolo
11. Leadership
12. Capacità comunicative

Il sogno del KPTT: oltre l'ecologia

Gran parte degli agricoltori indonesiani mostra un sincero interesse per l'agricoltura ecologica. L'ecologia costituisce il primo passo fondamentale. Ma questo interesse crescente si limiterà solo a ridurre la velocità del danno ambientale. La natura stessa delle imprese, per quanto piccole, produce nuove forme di "capitalismo naturale". Se si vuole che affari e ambiente procedano in armonia, c'è bisogno di qualcosa che vada "oltre", qualcosa di culturalmente appropriato, sostenibile per l'ambiente e vantaggioso per l'economia. Bisogna diventare "eco-efficienti" per poter essere "eco-efficaci". Si deve andare oltre la semplice ecologia.

Per fare questo, le comunità che si occupano di commercio agricolo sperano, nei decenni a venire, non solo di ridurre gli allarmi sociali e ambientali, ma anche di potenziare l'innovazione e il progresso. Ciò può essere fatto in primo luogo progettando tecnologie nuove e pulite che sfruttino energia rinnovabile o biomateriali, e in secondo luogo ricercando e ottenendo benefici dal capitalismo, non solo per le comunità privilegiate, ma per tutti gli esseri umani, compresi quei quattro miliardi di persone bypassate dal fondamentalismo di mercato.

Possono le tecnologie innovative diventare accessibili alle popolazioni indigenti?

Se si considera la domanda di nuove tecnologie e nuovi mercati, il concetto di “oltre l’ecologia” offre grandi opportunità, anche se con alti margini di rischio; quando questi vengono superati, sono i più poveri a risentirne maggiormente.

Il caso della Banca Grameen, nel Bangladesh, mostra tuttavia come il sogno di una vita migliore possa realizzarsi anche per chi in un mondo dove regna la legge del mercato non ce l’ha fatta. Muhammad Yunus ha sognato per anni una banca per i più poveri dei poveri. Dopo numerosi incontri, si è reso conto di quanto essi fossero instancabili lavoratori e consapevoli dei propri obiettivi. Semplicemente non avevano accesso a capitali che potessero migliorare la qualità della loro vita. Per andare incontro a questa loro necessità, Yunus fondò la Banca Grameen.

Da una simile motivazione nasce lo sforzo del KPTT di riprogettare il suo corso di studi sull’agricoltura ecologica, concentrandosi sulla “produzione di alimenti sani nel rispetto della natura e dell’ambiente, per il mercato quotidiano e non solo per le categorie privilegiate”.

1 Il corso di studi deve preparare gli allievi a usare la propria immaginazione nella produzione di alimenti biologici. Il curriculum sarà sviluppato in quattro direzioni:

1. Offrire una conoscenza approfondita della produzione alimentare biologica
2. Imparare a realizzare idee innovative
3. Promuovere atteggiamenti di rispetto e amore per la natura e l’agricoltura
4. Formare nella comunicazione (orale e scritta)

Cosa possiamo sperare in termini di collaborazione internazionale dei gesuiti

1. Considerando il suo interesse per il marketing e le competenze commerciali, esiste un’istituzione gesuita analoga, dalla quale il KPTT possa imparare? Sarebbe molto utile collaborare con scuole di economia e commercio.
2. Per far sì che il “capitalismo naturale” divenga praticabile in maniera efficace e progressiva, un centro come il KPTT dovrebbe lavorare insieme ad altri istituti tecnici dei gesuiti che si occupano della produzione di tecnologie ecologiche e non inquinanti.
3. Per quanto riguarda la gestione delle risorse umane, come si possono trasformare conoscenze, competenze e mentalità del nostro personale, in modo da allinearli alla nostra nuova visione e missione, promuovendo così l’integrazione tra formazione agricola e commercio “oltre l’ecologia”?

Finora il KPTT ha sviluppato la sua politica sul personale seguendo i validi standard sociali del lavoro. Ora il KPTT desidera lavorare secondo i principi della gestione delle risorse umane. Ciò significa che il KPTT non vede nei suoi dipendenti semplicemente dei costi, ma anche una fonte di conoscenza e una risorsa che promuova un'innovazione permanente.

4. Come creare possibilità di corsi di riqualificazione del personale e dei diplomati?

Greg Soetomo SJ
Indonesia

Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella

Cristologia e testimonianza profetica nella *Caritas in Veritate* Christopher S. Collins SJ¹

“La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale”.²

La cristologia di papa Benedetto XVI non assume una formulazione specifica in alcuna delle sue opere. La si può piuttosto rintracciare in ciascuna di esse. Il costante intreccio di una visione dell’immagine di Cristo, attraverso il quale scopriamo “il Dio cristiano con un cuore di carne”, costituisce la fondazione della sua visione globale teologica e modella la sua concezione di Dio, del mondo, e della missione della Chiesa in tale mondo.

Nella sua enciclica più recente, *Caritas in Veritate*, notiamo il suo approccio più esauriente e dettagliato alle questioni pratiche della vita della Chiesa nel mondo moderno; e ciò mentre affronta questioni sociali quali lo sviluppo dei popoli, l’inquinamento ambientale e l’uso responsabile della tecnologia. La base di tali specifiche soluzioni pratiche scaturisce sicuramente dalla sua visione teologica. In particolare, la sua cristologia costituisce il fondamento delle conclusioni che egli trae, non solo come teologo, ma ora come pastore universale della Chiesa e come punto di riferimento morale unico nel panorama globale, in un periodo di crisi economica ed ambientale che colpisce le persone in ogni angolo della terra.

In questo articolo propongo di analizzare i lineamenti essenziali della cristologia di papa Benedetto, al fine di far luce sulla visione concreta offerta dalla sua prima esplicita “enciclica sociale”. Prenderò in esame, in particolare, un tema della *Caritas in Veritate*: la nozione di “fraternità” come principio fondamentale per costituire una giustizia sociale e un autentico sviluppo dei popoli.

In secondo luogo, proporrò alcune prospettive su come, in altri ambiti del progetto teologico di Benedetto, la sua cristologia è formulata e modellata nel contesto della celebrazione liturgica; tale cristologia costituisce la base per la fraternità tra i popoli. Questa ermeneutica sacramentale e liturgica diviene pertanto un luogo di arricchimento della visione teologica, non per una fede meramente privata e devozionale, ma per un senso della vita orientato all’esterno, un essere inviati nel mondo per costruire la pace e la giustizia, lo sviluppo e il progresso di tutti i popoli.

¹L’autore è uno studente di teologia presso la Boston College School of Theology and Ministry.

²Benedetto XVI, Lettera *Enciclica Caritas in Veritate*, (Roma 2009), n. 34.

L'antropologia cristologica di Ratzinger

Per Benedetto, Dio ha un progetto per il mondo, e i popoli che lo abitano sono stati creati per cooperare con il suo progetto d'amore. La piena realizzazione dei popoli ha luogo solo quando si riconosce la *verità* di chi essi sono: creati *da e per Dio*, che è amore. La scoperta di tale finalità è resa possibile dall'iniziativa divina di auto-comunicazione: Dio manda il suo Eterno Figlio per iniziare un progetto di solidarietà dell'umanità con Dio e al proprio interno. È questo il cuore dell'insegnamento sociale della Chiesa, da cui parte papa Benedetto nella sua riflessione teologica e, più tardi, nel suo insegnamento magisteriale. Queste sono le fondamenta della visione che si articola nella *Caritas in Veritate*.

In continuità con l'insegnamento del suo predecessore Paolo VI, contenuto nella *Populorum Progressio* del 1967, egli ricorda l'importanza di partire da una visione trascendente dell'uomo, che costituisce il fondamento di un autentico sviluppo umano.³ Entro l'orizzonte cristiano, dunque, lo sviluppo di tutti i popoli diventa un aspetto integrante dell'identità e della missione cristiana. Contribuire a questo sviluppo non è solo un'opzione per quanti si sentono di farlo. È un obbligo di tutti coloro che rivendicano l'identità cristiana. Considerare lo *sviluppo come una vocazione* significa riconoscere, da una parte, che esso ha origine in un appello trascendente, e dall'altra che l'uomo è incapace, entro un orizzonte meramente secolare, di darsi il suo significato ultimo da se stesso. Non si può raggiungere uno sviluppo realmente umano e sociale né in un ritorno utopico ad una cultura primitiva, "originaria", né in una falsa promessa della realizzazione tecnologica di un fine meramente materiale. Piuttosto, solo nell'apertura all'Assoluto è possibile un vero umanesimo.⁴

Ma quest'apertura all'Assoluto non è semplicemente oggetto di una speculazione teoretica. Benedetto sottolinea, nella *Caritas in Veritate*, come questo *corpus* della dottrina sociale non derivi semplicemente dalla legge naturale, ma è da scoprire, in ultima analisi, nel Vangelo, nella persona di Gesù Cristo, che rivela simultaneamente Dio all'uomo e l'uomo a se stesso.⁵ La tradizione della legge naturale, se slegata dalla visione biblica, può divenire una mera astrazione, ed è per tale ragione che è importante osservare più dettagliatamente come Benedetto ricapitolò questa visione sociale per il mondo alla luce della fede biblica ed ecclesiale, centrata sulla persona di Gesù Cristo e sulla fraternità che egli rende possibile nel mondo.

³Benedetto XVI spiega: "Paolo VI comprese chiaramente come la questione sociale fosse diventata mondiale, e colse il richiamo reciproco tra la spinta all'unificazione dell'umanità e l'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità. Indicò nello sviluppo, umanamente e cristianamente inteso, il cuore del messaggio sociale cristiano e propose la carità cristiana come principale forza a servizio dello sviluppo", *Ivi*, n. 13.

⁴*Ivi*, n. 16.

⁵*Gaudium et Spes*, n. 22.

Se da una parte incoraggia certamente ad utilizzare pienamente le risorse umane, al fine di affrontare i problemi della povertà e dell'ingiustizia dei nostri tempi, Benedetto è piuttosto cauto nei confronti della possibilità di questo *modus operandi* prettamente secolare di mantenere le sue promesse.⁶ Nel pensiero di Benedetto, l'antropologia deve essere compresa cristologicamente, ed è necessario analizzare la trama di questa cristologia per capire come essa modella la visione dello sviluppo sociale dei popoli nella *Caritas in Veritate*. In particolare, per Benedetto la figura di Gesù Cristo deve sempre essere compresa in un contesto relazionale – mai come individuo isolato. Cristo *viene dal Padre ed è per l'umanità*.⁷ Solo a partire da questa dinamica relazionale a due facce possiamo giungere a conoscere Cristo e dunque a conoscere la verità della persona umana e il vero terreno su cui può sorgere lo sviluppo delle persone entro le nazioni. Solo in relazione con Dio e con il resto dell'umanità si scopre e può essere sostenibile la pienezza della persona. Accontentarsi di dichiarazioni o di esortazioni moralistiche riguardo allo sviluppo sociale e alla politica non serve a molto. Nel suo "ritratto" di Gesù, Benedetto lo esprime molto semplicemente: "Nel Figlio dell'Uomo, è rivelato come deve essere l'uomo".⁸ E ciò che l'uomo "deve essere" è reso possibile non dall'impegno umano ma dall'unione di umano e divino resa possibile dall'Incarnazione. La piena dignità e realizzazione dell'umanità è perciò fondata, in ultima analisi, in ciò che è dischiuso nell'orizzonte della fede Calcedoniana.

Profondamente fondato nella visione biblica da cui emerge la figura di Gesù di Nazareth, Benedetto comprende Cristo secondo le categorie fornite in precedenza dalla testimonianza delle Scritture, cioè dal Popolo di Dio, Israele. Di fatto, portando a compimento il "vero Israele", Benedetto vede Cristo come la realizzazione della figliolanza divina che era stata anticipata dalla fede veterotestamentaria. Inoltre, come spiega ne *La Fraternità cristiana*, Gesù "non considerò la figliolanza divina come qualcosa di riservato solo a lui: il significato dell'incarnazione è piuttosto il rendere disponibile a tutti ciò che è suo".⁹

È a questo punto che ci avviciniamo ad una nozione di fraternità cristiana che rende possibile una fraternità umana fondata nell'identità di Cristo come

⁶Egli scrive: "La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civile tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità. Questa ha origine da una vocazione trascendente di Dio Padre, che ci ha amati per primo, insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna", *Caritas in Veritate*, n. 19, ove cita *Populorum Progressio* n. 21.

⁷Benedetto XVI, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco, 2004, p. 184 e segg. In italiano: J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Credo*, Queriniana, Brescia, 2005

⁸Benedetto XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, Doubleday, New York, 2007, p. 325.

⁹Benedetto XVI, *The Meaning of Christian Brotherhood*, Ignatius Press, San Francisco, 1993, p. 49. Quest'opera è significativa all'interno dell'ampio orizzonte del pensiero di Ratzinger in quanto emerge, secondo Aidan Nichols, come "il primo saggio divulgativo che tratta un tema dottrinale in prima persona, piuttosto che attraverso un'esposizione del pensiero di precedenti Padri o Dottori della Chiesa. Si veda Nichols, specialmente il capitolo "Christian Brotherhood" in *The Thought of Benedict XVI*. (London: Burns and Oates, 2007).

Figlio eterno di Dio Padre. È anche a questo punto che possiamo comprendere cos'è in gioco riguardo alla questione del progresso dei popoli.¹⁰ La sua risposta a questa domanda è certamente negativa, e lo porta a scoprire la necessità di analizzare com'è che questa fraternità potrebbe essere alimentata in un modo sempre nuovo che tiene presente la visione originaria della fraternità fornita dall'incontro con la persona di Gesù di Nazareth, così come viene testimoniato nel Nuovo Testamento. Il Vangelo è fondamentale per lo sviluppo, perché nel Vangelo incontriamo Colui che è il "Sì" di Dio all'uomo; e "precisamente perché Dio rivolge uno strepitoso 'sì' all'uomo, questi non può non aprirsi alla vocazione divina per perseguire il suo proprio sviluppo".¹¹

La fraternità nella prospettiva cristiana

Ne *La fraternità cristiana* Benedetto esamina la dimensione specificamente cristiana della fraternità umana. A partire dal mondo pagano antico e proseguendo attraverso il contesto della Scrittura ebraica, egli sottolinea come la nozione di fraternità è sempre stata essenziale nel tentativo di stabilire la società umana e l'ordine tra i popoli. Il legame è sempre stato riconosciuto, ma a livelli diversi e con un'influenza di portata variegata. A partire dall'uso da parte di Platone del termine "fratello" per connotare coloro che erano compresi nella *polis*, fino al contesto più specificamente religioso del culto mitraico e di altri culti del mondo ellenistico, il termine connotava sempre un senso di unità tra coloro che appartenevano a un gruppo e, allo stesso tempo, segnalava una separazione da coloro che non facevano parte dello stesso gruppo.¹²

Nell'Antico Testamento, continuava questo duplice utilizzo del termine ma, in alcune ricorrenze, la parola iniziò ad essere utilizzata per designare l'intera famiglia umana. Emerse dunque la nozione di "fraternità universale". Man mano che la concezione nazionalistica di Dio, Yahweh, venne riconosciuta come quella di un Dio dell'intero universo, anche i "figli" di tale Dio universale iniziarono ad essere considerati in termini universali, anche se si conservò una designazione speciale per coloro che prendevano parte all'alleanza. Questa giustificazione biblica di una fraternità universale costituì la base, nella storia delle idee, per gli ideali illuministi e marxisti della *fraternità* e del *compagno* benché, inevitabilmente, tutte queste aspirazioni moderne all'uguaglianza e alla fraternità culminarono in forti divisioni: tra coloro che riconoscevano una fraternità universale e coloro che non l'accettavano e che dovevano, di conseguenza, essere estromessi a motivo dell'ideale.

¹⁰Benedetto XVI scrive: "Lo sottosviluppo ha una causa ancora più importante della carenza di pensiero: è 'la mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli'. Questa fraternità, gli uomini potranno mai ottenerla da soli?" *Caritas in Veritate*, n. 19, che cita *Populorum Progressio* n. 66.

¹¹*Ivi*, n. 18.

¹²*La fraternità cristiana*, pp. 5-14.

Ratzinger spiega questa dinamica di simultaneità tra una fraternità universale da una parte, e il bisogno di una qualche dialettica tra la vera fraternità e coloro che non vi sono ancora incorporati, dall'altra, e lo fa mentre volge l'attenzione verso la Chiesa. Nel Nuovo Testamento egli esamina come nelle parole di Gesù nei Vangeli e in quelle che descrivono la formazione della Chiesa primitiva negli *Atti degli Apostoli*, ci sono varie ricorrenze dell'uso del termine "fratello" per indicare la relazionalità entro l'identità giudaica. Solo in Paolo, tuttavia, il termine viene utilizzato più decisamente in relazione a coloro che sono uniti a Cristo.¹³

Rievocando una colonna portante della visione paolina della fraternità, desunta da Rm 8,14-17,29, Ratzinger si avvicina al mistero cristiano che rende possibile la visione originale della fraternità; è la concezione che sta al centro della sua tesi: "...Quando gridiamo: «Abbà! Padre!», lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo... Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli". Solo nel contesto di questa dinamica trinitaria (cioè l'essere guidati dallo Spirito per chiamare Dio Padre) si stabilisce la nostra identità come fratelli e sorelle, e come coeredi del Figlio che ha preso l'iniziativa di unirci a lui; è così che portiamo a compimento il nostro vero fine e destino come persone. Solo in tale contesto inizia ad essere possibile uno sviluppo umano vero e duraturo. Come in seguito ne illustrerò le condizioni di possibilità, così papa Benedetto sin dalle prime righe della *Caritas in Veritate* afferma che solo la forza dell'amore spinge le persone a lavorare per la vera giustizia e non per propositi ideologici. Cristo è tale forza di amore. "In Cristo, la *carità nella verità* diviene il 'Volto della sua Persona'".¹⁴

Incontrare Cristo, dunque, significa incontrare l'amore e la dinamica interna della verità di ogni essere umano. Quest'amore è ciò che ci unisce con Colui che è Amore, solo perché Lui ci ha amati per primo. Egli spiega che, in quanto oggetti dell'amore di Dio, diveniamo, a nostra volta, soggetti della carità nelle nostre relazioni terrene. Nella misura in cui siamo capaci di ricevere tale amore, diveniamo disposti ad agire secondo tale amore verso l'esterno, nel mondo, per gli altri, specialmente per i più bisognosi. Essere coinvolti in tale dinamica divina dell'amore trinitario che dona e riceve, che si versa senza esitare e senza limiti: questa è la base per un progresso dei popoli duraturo ed efficace.¹⁵

La fraternità diviene pertanto la base per una visione della solidarietà e dello sviluppo umano fondato nella *carità* e ordinato, in ultima analisi, verso la *carità*, che va oltre alle richieste della giustizia. Come spiega nella *Caritas in Veritate*, "La *carità eccede la giustizia*, perché amare è donare, offrire del "mio" all'altro;

¹³Ivi, p. 21 e segg.

¹⁴*Caritas in Veritate*, n. 1.

¹⁵Ivi, n. 5.

ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è "suo", ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare".¹⁶ Ciò che Benedetto propone, dunque, è una visione dello sviluppo che va assai più in profondità di molti altri appelli per la giustizia sociale. Di fatto, questa visione di ciò che è possibile e di ciò che si accorda con la vera identità cristiana apre la strada, entro la comunità delle nazioni, ad una visione della solidarietà e dell'unità più robusta e radicale, proprio perché deriva dalla fraternità in Cristo che la precede.¹⁷ Questo appello ad andare oltre alla giustizia è qualcosa di urgente. Non si tratta di questioni di poco conto, che possano trasformarsi in speculazioni accademiche fini a se stesse. La questione dello sviluppo diviene pressante proprio a causa della dimensione personale di ciò che si sta sviluppando. DI nuovo, ricordando il modello di base proposto da Paolo VI, spiega: *questa urgenza è pure una conseguenza della carità nella verità*.¹⁸

Come deve essere coltivato questo senso di urgenza? Bisogna certamente stare al passo con la "rapida successione di eventi e problemi" e lavorare alacremente e con attenzione all'analisi sociale e alla sua messa in pratica. Ma questi mezzi da soli possono generare frustrazione e cinismo, se utilizzati solo entro l'orizzonte limitato della sfera secolare. Lo spirito e la visione di ciascuno devono essere sempre rinnovati e rivivificati se si vuole rispondere con impegno a questo appello esigente: lavorare per uno sviluppo vero e duraturo. A partire dall'orizzonte della fraternità cristiana, è pertanto nel contesto della Chiesa che la visione della fraternità è alimentata. Più specificamente, è nel contesto dell'incontro liturgico, con i propri fratelli e sorelle in Cristo, e con Colui nel quale questi sono uniti nella fraternità e nella figliolanza dell'Eterno Padre – solo qui si apre quell'orizzonte infinito e sempre nuovo. Solo da qui la possibilità di un impegno efficace entro il mondo moderno può diventare realtà.

La Fraternità fondata nell'incontro liturgico

Seguire il cammino e il contesto liturgico per "fare cristologia" traccia una traiettoria orientata verso una robusta "testimonianza profetica" e un movimento rivolto alla solidarietà e al "progresso" degli ultimi nella società. La fonte e il centro della fraternità cristiana è l'Eucaristia. È importante, tuttavia,

¹⁶Ivi, n. 6.

¹⁷Come spiega nella *Caritas in Veritate*, "Il Concilio approfondì quanto appartiene da sempre alla verità della fede, ossia che la Chiesa, essendo a servizio di Dio, è a servizio del mondo in termini di amore e di verità. Proprio da questa visione partiva Paolo VI per comunicarci due grandi verità. La prima è che *tutta la Chiesa, in tutto il suo essere e il suo agire, quando annuncia, celebra e opera nella carità, è tesa a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo*", n. 11.

¹⁸La *Populorum progressio*, poi, sottolinea ripetutamente l'*urgenza delle riforme* e chiede che davanti ai grandi problemi dell'ingiustizia nello sviluppo dei popoli si agisca con coraggio e senza indugio. Questa *urgenza è dettata anche dalla carità nella verità*. È la carità di Cristo che ci spinge: «*caritas Christi urget nos*» (2 Cor 5,14). L'urgenza è inscritta non solo nelle cose, non deriva soltanto dall'incalzare degli avvenimenti e dei problemi, ma anche dalla stessa posta in palio: la realizzazione di un'autentica fraternità. Ivi, n. 20.

che questa formazione di un popolo attraverso l'azione liturgica, non abbia come risultato semplicemente la creazione di un altro circolo di persone sensibili alla spiritualità, ma chiuse su se stesse e che si pongono in contrapposizione alla cultura che li circonda. Piuttosto, seguendo autenticamente il percorso eucaristico, diviene chiaro che questa fraternità formata dall'Eucaristia "non va contro, ma è completamente 'per' il mondo".¹⁹ La dinamica di trasformazione interna che si vive nella liturgia e che dà il via alla missione verso l'esterno, rivolta verso il mondo – *ite missa est* –, è essenziale per questa visione della fraternità cristiana, una fraternità trasformante del e per il mondo.

Il percorso cristologico di Benedetto sottolinea come Gesù viene *dal Padre per l'umanità*, e tale itinerario si estende alla Chiesa, corpo mistico di Cristo, nel contesto dell'incontro liturgico. La dinamica interna del mistero dell'Eucaristia segue il percorso stabilito dalla Passione. A partire dalla comprensione ebraica del mistero del *Pesach*, Ratzinger ricorda come ci sia una doppia dinamica in gioco nella liturgia, che ha a che fare sia con il condividere con l'esterno, sia con il condividere all'interno, da parte di coloro che sono riuniti per il culto.²⁰ Ciò che è distribuito nel corso del pasto ha il potere di far accedere coloro che partecipano allo stesso mistero salvifico: l'essere guidati fuori dalla schiavitù in una nuova libertà.

Per Ratzinger qualcosa di simile è all'opera nel corso dell'Eucaristia, come compimento della Pasqua ebraica. Nella visione cristiana, "la comunione eucaristica mira a rimodellare completamente la mia intera vita. Dischiude l'intero essere della persona, per creare un nuovo 'noi'". E ancor di più, la salvezza dell'uomo è raggiunta in tale contesto eucaristico quando "io divento parte del nuovo pane che egli sta creando attraverso una ri-sostanziazione dell'intera realtà terrena".²¹ Qui è tratteggiata in modo assai concreto la fondazione per un riordinamento della dimensione sociale della comunità mondiale, alla luce dell'iniziativa divina che dà vita ad una nuova creazione. Il nuovo "noi" che è creato attorno alla persona di Cristo diventa un popolo formato per la missione, secondo gli stessi principi cristologici interni che hanno operato in Gesù e nella dinamica della liturgia. È una duplice conversione che si dipana nel corso della liturgia, e coloro che vi entrano vengono immediatamente inviati verso l'esterno, secondo il percorso fissato dalla persona che li ha per prima riuniti assieme.

Papa Benedetto ha esposto questa dinamica in modo autorevole ed appropriato, nel contesto di una liturgia, quando ha tenuto un'omelia a centinaia di migliaia di giovani provenienti da ogni parte della terra alla Giornata Mondiale della Gioventù di Colonia, nel primo anno del suo

¹⁹*Fraternità Cristiana*, 75.

²⁰Benedetto XVI, S. O. Horn, e V. Pfnür, *Pilgrim Fellowship of Faith : The Church as Communion*, Ignatius Press, San Francisco, Calif., 2005, p. 73.

²¹*Ivi*, 78.

pontificato. Guidando questi giovani a guardare al mistero dell'Eucaristia con occhi nuovi, ha spiegato la connessione intima tra l'atto d'amore di Cristo durante la sua Passione e il coinvolgimento dell'intera Chiesa nella stessa dinamica, a favore di un mondo ferito e distrutto dal peccato e dalle tenebre.²²

Questa visione radicale del Mistero Pasquale, del potere della liturgia e del cammino posto davanti a coloro che prendono parte a tale mistero, indica la possibilità di una nuova creazione, trasformata una volta per tutte dall'amore. Per Benedetto questo deve essere lo scopo di un progresso dei popoli e di uno sviluppo sociale veri e duraturi. Questo è lo scopo della *Caritas in Veritate*.

Fraternità ed escatologia

Nel tentare di concludere queste riflessioni sul vero sviluppo sociale, fondato sulla relazione dell'uomo con Cristo, è bene rivolgerci a un mistero della vita di Cristo che riassume la visione finale della persona centrata nell'unione con Cristo. Nella Trasfigurazione del Signore, è posto davanti ai fedeli il cammino per compiere il proprio vero destino. È uno squarcio di ciò che significa essere uniti al Padre per mezzo dello Spirito Santo, e questo squarcio è donato in continuità con l'intero piano di salvezza, dal dono della Legge alla sua sintesi da parte dei Profeti, fino all'unione attuale con gli apostoli, fondamenta della Chiesa. Qui, nella visione della Trasfigurazione, è svelato il destino verso la comunione trinitaria della Chiesa, la sua identità ecclesiologicala e la sua missione. Qui la forma della vita terrena della Chiesa è illuminata. Che cos'è possibile, com'è l'amore quando è illuminato dalla verità della nostra identità - ciò è svelato quando possiamo contemplare il Cristo trasfigurato sul monte.

Commentando una particolare icona della Trasfigurazione, il Papa sottolinea come una figura familiare possa aiutare ad illuminare questa visione, a partire da un mosaico di questo mistero della vita di Cristo. Questa icona della Trasfigurazione di Cristo può servire, dice Benedetto, come chiave interpretativa della *Caritas in Veritate*, specialmente rispetto al vero fine dell'uomo e, di conseguenza, alla forma di un autentico sviluppo umano sulla

²²Quello che dall'esterno è violenza brutale - la crocifissione -, dall'interno diventa un atto di un amore che si dona totalmente. È questa la trasformazione sostanziale che si realizzò nel cenacolo e che era destinata a suscitare un processo di trasformazioni il cui termine ultimo è la trasformazione del mondo fino a quella condizione in cui Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15,28). Già da sempre tutti gli uomini in qualche modo aspettano nel loro cuore un cambiamento, una trasformazione del mondo. Ora questo è l'atto centrale di trasformazione che solo è in grado di rinnovare veramente il mondo: la violenza si trasforma in amore e quindi la morte in vita. Poiché questo atto tramuta la morte in amore, la morte come tale è già dal suo interno superata, è già presente in essa la risurrezione. La morte è, per così dire, intimamente ferita, così che non può più essere lei l'ultima parola. È questa, per usare un'immagine a noi oggi ben nota, la fissione nucleare portata nel più intimo dell'essere - la vittoria dell'amore sull'odio, la vittoria dell'amore sulla morte. Soltanto questa intima esplosione del bene che vince il male può suscitare poi la catena di trasformazioni che poco a poco cambieranno il mondo. Tutti gli altri cambiamenti rimangono superficiali e non salvano", omelia, Santa Messa per la Giornata Mondiale della Gioventù, Colonia-Marienfeld, 21 Agosto 2005.

terra. Il nostro commentatore ci rammenta il racconto di Marco: “Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse su un alto monte, in disparte, loro soli. Si trasformò davanti a loro” (Mc 9,2).²³

Questa è la visione di Papa Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate*. La pienezza di ciò che significhi essere persona è illuminata dalla scena della Trasfigurazione. È in comunione con Dio e con gli altri esseri umani che un vero umanesimo diviene possibile. Questo umanesimo illuminato da Dio è la base e il vero fine di tutti gli sforzi per la giustizia e lo sviluppo umano. Come Benedetto spiegò precedentemente riflettendo sulle “ultime cose”, così ora illustra l’antropologia all’opera in questa visione che orienta la persona fuori di sé, oltre se stessa. Ciò che è veramente umano si compie se ci si conforma all’immagine di Dio che si è fatto uomo, e tale compimento è raggiunto solo nei Cieli. È in questa prospettiva che giungiamo a comprendere come “la salvezza individuale è integrale e piena solo quando la salvezza del cosmo e tutti gli eletti si sono completamente realizzati, poiché i redenti non sono solo gli uni accanto agli altri nel paradiso. Piuttosto, nel loro essere insieme come l’unico [corpo di] Cristo, essi sono il paradiso”.²⁴

Christopher S. Collins SJ
USA

Originale in inglese
Traduzione di Roberto Piani

²³Egli continua ad indicare come alcune tradizioni cristiane hanno situato questo passaggio all’interno del complesso della loro testimonianza biblica: “Alcuni Padri della Chiesa”, spiega, “hanno compreso le parole ‘dopo sei giorni’ come un annuncio del compimento della creazione. La creazione di Adamo ed Eva da parte di Dio sarebbe ciò portata a compimento nella rivelazione del vero uomo, il nuovo Adamo, Gesù Cristo, nel quale la gloria di Dio dimora corporalmente. In questa luce, quindi, la Trasfigurazione può essere celebrata come la festa in cui la Chiesa proclama la sua visione di un umanesimo integrale. Contemplare la bellezza del Cristo trasfigurato fa desiderare ai discepoli che il mondo intero sia avvolto da tale luce trasfigurante, e possa agire audacemente seguendo tale santo desiderio”, R. Imbelli, “L’Osservatore Romano”, 5 agosto 2009.

²⁴*Ivi*, 238.

In cerca di un combustibile per il fuoco dei nostri cuori Jinhyuk Park SJ

Itrasportatori di sterco di mucca e di carbone rappresentano due immagini contrastanti¹ che si vedono spesso nello stato dello Jharkhand, nell'India centrale. Nelle aree rurali indiane è facile trovare letame di mucca lasciato ad essiccare. Di solito le donne lo raccolgono e gli danno forme rotonde simili a frittelle, che vengono poi essiccate. Questi tortini di sterco sono risorse naturali, ecologiche ed economiche da bruciare e usare per cucinare. Oggi sono persino utilizzati come combustibile alternativo per cremare i cadaveri.² È stato provato che lo sterco di mucca ha inoltre la capacità di uccidere germi e batteri, oltre che guarire ferite.

Allo stesso tempo vediamo spesso persone che trascinano faticosamente biciclette sovraccariche di carbone, e udiamo il frastuono degli enormi camion TATA stracarichi di questo combustibile. Le abbondanti risorse naturali e minerali dello stato dello Jharkhand hanno favorito l'apertura di molte industrie, ma paradossalmente questa ricchezza di risorse ha portato allo sfollamento di molti indigeni, espropriati della propria terra e cultura. Negando a queste persone i propri diritti umani si è prodotta povertà. Da qui il paradosso dello stato dello Jharkhand: uno dei più ricchi in termini di risorse naturali e minerali, è al contempo uno dei più poveri in termini di sostentamento degli abitanti.

Il fatto che le risorse naturali siano concentrate in luoghi abitati da poveri e indigeni, ci suggerisce dolorosamente come questi ultimi e l'ambiente siano stati finora trattati dalla cieca avidità umana non solo in India, ma in tutto mondo. Sebbene tali risorse siano doni di Dio destinati a tutti gli esseri viventi, l'attaccamento smodato a denaro e potere ha indurito i cuori delle industrie minerarie e dei governi nei confronti delle persone più in difficoltà. Industrie e governi che non hanno tenuto in alcun conto popolazioni la cui identità è legata alla terra, distruggendo luoghi, foreste, acqua e aria che essi hanno ereditato e ben conservato, e da cui dipendono insieme a tutte le altre creature. Credo che le due immagini di questa realtà rappresentino le Due Bandiere (136) degli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio: la bandiera di Lucifero che conduce gli uomini a tutti i vizi attraverso ricchezza, onore e orgoglio, e la bandiera di Gesù che ci porta a tutte le virtù, attraverso povertà e umiltà.

La consapevolezza della realtà delle Due Bandiere, e il desiderio di calarsi nelle prospettive di chi è oppresso, hanno consentito a 36 Gesuiti e collaboratori delle Conferenze di Africa-Madagascar, Asia del Pacifico, Asia Meridionale ed il Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia, di riunirsi per un workshop internazionale di advocacy. Abbiamo appreso delle

¹A tali immagini si fa riferimento in un intervento di Fernando Franco SJ, direttore del Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia.

²Cfr <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8269289.stm>

esperienze maturate attraverso l'opera di advocacy in favore delle persone in lotta [per il rispetto dei propri diritti], nonché riflettuto sulla nostra comprensione della Governance nel campo delle Risorse Naturali e Minerali (GRNM), sul suo impatto sulle categorie più vulnerabili e sull'ambiente, sulle nostre forze e debolezze nell'attività di advocacy, e sulle necessità future. Data l'urgenza e la natura dell'interconnessione della GRNM con ambiente, giustizia e pace, il nostro discernimento ha riguardato modalità concrete volte a migliorare la nostra advocacy attraverso la collaborazione e il networking tra le diverse Conferenze.

Ciò che mi ha colpito di più durante il workshop è stato il semplice fatto che l'advocacy inizia col percepire concretamente il dolore delle persone. Il momento migliore è stato per me il prendere parte alla realtà delle cose attraverso la visita guidata da Tony Herbert SJ, della Provincia di Hazaribagh. Tony, missionario australiano, ci ha condotti in luoghi dove l'estrazione mineraria ha influito sui villaggi e le vite di molte comunità indigene. Visitando l'area di estrazione mineraria sono rimasto senza parole, scioccato. Un alto pipal, albero sacro agli indiani, era stato svuotato e si ergeva in solitudine, disconnesso da ciò che aveva attorno. Tutti hanno percepito come esso stesse gradualmente morendo. Sembrava il simbolo della triste realtà delle popolazioni tribali che vengono espropriate delle loro terre ancestrali, mentre la loro cultura viene lasciata morire. Quando abbiamo raggiunto un'area brulla vicino a uno dei bacini carboniferi, Tony ci ha raccontato che solo un mese prima lì c'erano delle case. Tutto ciò che sono riuscito a vedere erano alberi sradicati e caduti, una scarpa e una cartella scolastica, mattoni frantumati e un enorme trapano. Per qualche motivo, ho immaginato risa di persone, allegri suoni di bambini che giocano, l'odore prodotto dalle madri che cucinano e il pianto di un bambino affamato.

Tutto sparito! Dove sono ora? Chi ha portato via da qui tutta la vita?

Una pregnante e profonda tristezza ha trafitto il mio cuore e gli occhi mi si sono riempiti di lagrime. Ho avvertito il grido delle persone, della terra, degli alberi, dell'acqua e di tutte le creature che emergevano dalle rovine di questo villaggio distrutto. Come Maria Maddalena davanti al sepolcro vuoto (Gv 20,11), sarei voluto rimanere lì, col mio profondo senso di impotenza.

Siamo stati poi condotti a un villaggio dove ora vivono le popolazioni tribali sfollate della zona, e siamo stati accolti in una delle abitazioni. Abbiamo ascoltato le loro difficoltà, chiedendo se trovassero dei lati positivi nel nuovo insediamento. Con un triste sorriso, ci hanno risposto che l'unica cosa positiva era l'elettricità. Come affrontino la loro deprivazione, la perdita della loro cultura e identità, il loro risentimento e ansia inespresse, va al di là della mia immaginazione. Nonostante trovino ben poco di positivo nella nuova realtà

loro imposta, la loro sincera ospitalità nei nostri confronti e l'incredibile ricchezza della loro umanità sono state incredibili.

La ricchezza di questa gente impoverita si manifestava nelle loro continue lotte per la vita. Non posso dimenticare un gruppo di tribali del Netarhat che hanno condiviso con noi le loro storie di lotta. L'esercito indiano era arrivato per occupare la terra di oltre 200.000 gruppi tribali di 245 villaggi, per farne dei poligoni di tiro. Una così scandalosa violazione dei diritti delle popolazioni tribali ha portato, in circa 30 anni, alla morte di molte persone, tra cui anche ragazze. Alla fine nel 1993, dopo lunghi anni di sofferenze, la gente ha iniziato a protestare contro lo sfollamento forzato, stringendosi in un'unica comunità. Un'immensa folla di 5.000 donne e uomini si è riunita per resistere ai militari in assetto di guerra. Nonostante percosse e minacce, non si sono lasciati schiacciare dalla paura. Le donne sono state spesso in prima linea per rispondere in maniera non violenta alle forze armate. L'esercito non è riuscito a reprimere lo spirito di solidarietà di questi invincibili antagonisti. Anzi, la dignità che si irradiava dal loro comune senso di fiducia e coraggio, risplendeva nel trasformare i valori malvagi dei potenti. Quando nuovamente nel 2004 l'esercito fece ritorno, la comunità organizzò un blocco stradale impedendo l'accesso al poligono di tiro. Le loro lotte comunque non sono cessate; le compagnie di estrazione di bauxite infatti, minacciano tuttora la loro sussistenza, e tutte le popolazioni e creature coinvolte lamentano costanti sofferenze. È stato molto difficile per me non cedere alla tristezza. Eppure mi ha fortemente incoraggiato l'incredibile Spirito presente nei loro cuori. Mentre raccontavano le loro storie, i loro volti brillavano rivelando la presenza vivida di Cristo seduto in mezzo a loro. Quanto vorrei essere battezzato anch'io con il loro spirito di coraggio e fiducia sedendo assieme a loro!

Nel corso del workshop una domanda continuava a emergere dal profondo del mio cuore: "Voglio veramente stare al fianco dei più poveri?". Ero grato del fatto che quelle persone avessero riacceso la fiamma nel mio cuore. Quindi mi chiedevo: "Come posso far sì che questa fiamma continui a bruciare sempre? Come posso ottenere che lo spirito del mistero pasquale parli al mio essere più profondo?". Quello che posso dire è che queste "piccole" persone, queste creature, sfollate, ferite, pur piene di ardore, mi hanno risvegliato a una più profonda coscienza dell'assoluto valore e della sacralità dei deboli e degli emarginati. Per consentire a una tale verità di permeare la mia vita, tramutandosi possibilmente in "un fuoco che accende altri fuochi",³ tutto ciò che devo fare è meditare sulla parola del Padre Generale di Adolfo Nicolás SJ, in particolare quando dice: "Se la Compagnia perde il cordone ombelicale che la lega ai più piccoli, la Compagnia perderà la sua identità".⁴

³CG35^a, d. 2.

⁴Fernando Franco SJ ha condiviso con noi queste parole del Padre Generale durante il nostro workshop.

Finché scegliamo di rimanere connessi alla “fonte originaria del fuoco” che abbiamo sperimentato attraverso i “piccoli”, il nostro comune senso di impotenza ci consentirà di vedere un raggio di luce emergere dalle vuote tombe di questo mondo. Per riflettere insieme questa luce, siamo chiamati a scegliere un combustibile per il fuoco dei nostri cuori, qualcosa che influenzerà il nostro stile di vita e avrà un impatto sui più piccoli e gli altri esseri viventi. Cosa sceglieremo, quindi? La saggezza di comprendere il valore e l’origine dello “sterco di vacca”, o l’abilità di trattare gli altri – persone e natura – come meri strumenti al servizio di pochi?

Jinhyuk Park SJ
Australia

Originale in inglese
Traduzione di Sara Pettinella

RICORDANDO JEAN-YVES CALVEZ SJ 1927 - 2010



Omelia

Gli occhi di Jean-Yves Calvez, nostro compagno, nostro prossimo, amico, si sono chiusi sulle realtà visibili del nostro pianeta, su questo mondo degli uomini che ha percorso in tutti i sensi. Proviamo un sentimento di tristezza perché sapeva essere vicino e fraterno, lungi da ogni posizione di superiorità. Pur tuttavia in noi c'è la gioia di poter rileggere d'un sol tratto un'esistenza offerta per la gloria di Dio e la salvezza degli uomini, di ricordare di lui quel profondo doni non tenuti per sé, ma spesi generosamente al servizio della Chiesa, nella Compagnia di Gesù. Cosa dire ancora di quella semplicità accogliente nei confronti di chiunque, mai ammantata della sufficienza dei poteri esercitati e frequentati nel corso degli anni? E come non evocare il suo modo di essere agli avamposti dell'umanità, nell'eterogeneità dei popoli, sempre attento a cogliervi dei momenti aurorali?

La sua vita apostolica presenta tonalità paoline, di quelle che accecano gli occhi quando si rivede, d'istante, la scena di quel discorso pronunciato da Paolo davanti all'Aeropagita per annunciare a dei pagani quel "Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene", quel Dio che ognuno deve cercare "come a tentoni", poiché non è costruito sul modello delle costruzioni umane. Il regno è quindi molto vicino all'uomo, poiché noi siamo della sua stirpe, della razza di Colui "che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa". Per rivelare questo Dio a culture lontane bisogna, come Paolo, trovare punti di appoggio, familiarizzare con altri costumi, calarsi in lingue nuove, scoprire opere del genio umano,

leggere i cantici di queste culture; partire, insomma, con chi è “lontano” alla ricerca di un “Dio ignoto”. Bisogna porsi di fronte ai ragionatori, affrontare gli scettici, trascorrere del tempo con i chiacchieroni. Non scoraggiarsi, a dispetto dei beffardi e dei disincantati. Non c’è dubbio che, come gesuita, nella vita Jean-Yves si è spesso trovato a confrontarsi con areopaghi di questo tipo.

Evangelizzare le profondità dell’alterità presuppone corposi investimenti, un lavoro accanito e mai soddisfatto, coraggio e pazienza. È la legge di ogni inculturazione seria che azzardi affrontare l’estraneità dell’altro, mai accontentandosi di parole futili o pie; senza per questo allontanarsi mai dall’essere ben disposto nei confronti del proprio ambiente. “Dio non può divinizzare ciò che l’uomo non ha dapprima umanizzato”, avverte p. François Varillon. Come un’eco, Adolfo Nicolás, il nostro nuovo Padre Generale, interrogandosi sulle necessità più importanti della Chiesa del nostro tempo, non teme di affermare: “Con il facile accesso all’informazione, rischiamo di rimanere in superficie e di non riuscire mai a effettuare buone analisi, a condurre una riflessione in profondità, che consenta di giungere alle fonti della speranza, del senso, della salvezza”.

Un tale atteggiamento di vigilanza, simili esigenze non trovano il loro fondamento che nella fede nel Cristo risuscitato così difficile da far intendere agli ateniesi così come nella pubblica arena delle nostre società. Pertanto, “chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi”. Gli itinerari personali sono numerosi come i volti delle persone, perché ogni essere è unico. E questo è il motivo per cui sono molte anche le dimore vicine al Padre. Ogni strada è destinata a trovare un giorno un luogo di accoglienza che le sia propizio. “Io sono la via, la verità e la vita”. È in questo triangolo che ci si deve evolvere. Non la verità da sola, né la vita autoproclamata, bensì un cammino tra le due. La verità non si impone: penetra in noi nelle profondità del silenzio, è riconoscibile dalla sovrabbondanza di vita di cui è generatrice. Dio libera la nostra vita affinché diventi cammino verso la verità. Avere in sé il Cristo, significa dare ospitalità al mistero trinitario, chiedere in suo nome. Nel divenire uomo, Dio ha attraversato per noi l’inattraversabile. Signore dell’impossibile, colui che è “più intimo a me di me stesso” è, nel medesimo movimento, trascendenza pura.

In questo giorno, riceviamo nella speranza l’eredità della vita eterna e ci ripetiamo, insieme a colui che ci riunisce, la preghiera che sant’Ignazio ci ha lasciato: “Prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto, e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu mi hai dato tutte queste cose, a te, Signore, le restituisco; sono tutte tue, disponine secondo la tua volontà. Dammi il tuo amore e la tua grazia, queste sole, mi bastano”.

Henri Madelin SJ

Infaticabile! Bertrand Cassaigne SJ

Infaticabile e fedele. Fedele ai tanti legami, alimentati da tutti gli incontri di una vita – di una “traversata” – consacrata per circa 60 anni alla “questione sociale”.

Fedele a un dialogo esigente, iniziato molto presto, con le tesi dei seguaci di un socialismo marxista. (La sua prima opera, del 1953, è uno studio sul diritto nell'URSS, pubblicato da A. Colin).

Perseverante nell'interrogare il liberalismo, divenuto per alcuni una regola esclusiva (contribuisce alla riflessione dei vescovi americani sull'economia, di cui presenterà la traduzione francese per i tipi della Castella-Cerf nel 1988). Ancora in questi ultimi anni, proponeva contemporaneamente, tra i seminari di cui era animatore presso il Centre Sèvres, uno sguardo sul marxismo dopo Marx e un percorso sul liberalismo e la crisi.

Fedele a un discernimento, e preoccupato al contempo di tener conto della realtà delle situazioni, delle emergenze, delle aspirazioni (in tema di sviluppo, lavoro, ripercussioni della mondializzazione...) nonché di richiamarsi alle ricerche e alle proposte di uomini animati dal Vangelo (cfr. *Chrétiens penseurs du social*, 3 voll. per la Cerf) e, in modo particolare, alla parola della Chiesa che, nella storia, ha suscitato iniziative e impegni...

A partire dal 1961, ha pubblicato insieme a Jacques Perrin un corposo volume, *Église et société économique, l'enseignement social des papes* (edizioni Montaigne). Alla fine del 2009, ha diretto per il Ceras l'ultima edizione che riuniva *Le discours social de l'Église* (edizioni Bayard): “Un grande albero che vediamo crescere e protendersi... che cresce ancora con il discernimento e l'impegno di ciascuno di noi”, scriveva.

Coniugando rigore intellettuale e dialogo con uomini pieni di fervore, al di là delle differenze o delle contraddizioni, e dalla preoccupazione per l'umano, non ha mai smesso di ascoltare: ricercatori e universitari, ma anche cristiani impegnati: in America Latina, negli Stati Uniti, in Asia, in Russia...

Molti suoi libri ne sono l'eco. Ad esempio, per non citarne che due: *Église et société, dialogue orthodoxe russe/catholique romain* (Cerf, 1998) e *L'horizon du nouveau siècle*, dialogo con un universitario argentino (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004).

Il suo orizzonte era così vasto! Traeva beneficio dagli innumerevoli contatti presi in occasione dei tanti dibattiti cui era invitato – in Cina come a Roma o a Saint-Jacut in Bretagna..., oppure negli oltre 10 anni in cui era stato Assistente del Preposito Generale dei gesuiti. In quegli anni romani aveva svolto un ruolo diverso, meno rivolto agli studi e più impegnato nel concreto con il p. Arrupe

nel far sì che i suoi compagni di tutto il mondo rendessero vivo il legame tra la “vita della fede e la promozione della giustizia” – titolo di un decreto promulgato dalla Congregazione Generale 32^a dei gesuiti, alla cui preparazione aveva partecipato attivamente. Infaticabile fino all’ultimo giorno, non ha mai smesso di percorrere il mondo lasciando traccia di sé, così come di rispondere a molteplici sollecitazioni, tenendo conferenze per gruppi, parrocchie, licei...

Non ha mai smesso di insegnare: dal 1973 presso la Facoltà di filosofia dei gesuiti, poi all’Istituto di studi sociali (il Fasse di oggi, all’Institut catholique de Paris), all’IEP di Parigi, al Centre Sèvres... Non ha mai smesso di consigliare, di fornire impulsi... Faceva parte dell’équipe che ha rilanciato le Settimane sociali di Francia, del primo Consiglio della Fondazione Jean Rodhain. Negli anni ’90, ha presieduto in seno all’Associazione internazionale di Scienze politiche un gruppo di studi “Religione e politica”... Ha contribuito alla creazione in numerosi continenti di Centri sociali – analoghi del Ceras – in Perù, Argentina, Africa (l’Inades ad Abidjan)...

Non ha mai smesso, ovviamente, di pubblicare. A partire dai suoi primi libri, nel 1953 e nel 1955, sull’Unione Sovietica e ovviamente il suo bestseller *La pensée de Karl Marx* del 1956, sempre di nuovo ristampato, fino ai 3 volumi *Chrétiens penseurs du social* o a *80 mots pour la mondialisation* (DDB, 2008).

Nel corso di questa “traversata”, per Jean-Yves Calvez il Ceras è stato al contempo un punto fisso, la sua base di partenza e una piattaforma che non ha smesso di aprire su orizzonti più vasti, attento alla fonte (antropologica, teologica) come alle evoluzioni determinate dagli sconvolgimenti del presente, i loro apporti, ma anche le loro fratture.

Membro dell’équipe del Ceras, a Vanves dal 1959 al 1966, e di nuovo dal 1984 al 1989 (al 14 di rue d’Assas), ne è stato per molti anni il direttore.

Nominato alla rivista *Études*, è rimasto membro del Comitato di orientamento di *Projet*. Nel settembre del 2003, è entrato a far parte dell’équipe di redazione.

È stato fino all’ultimo per noi un uomo di riferimento, dotato di una grande intelligenza delle situazioni; ci ha fatto trarre profitto dalla sua esperienza mondiale e del suo spirito di sintesi. Ci ha trasmesso il suo amore per una Chiesa al servizio del mondo.

Bertrand Cassaigne SJ

Jean-Yves Calvez SJ Pierre de Charentenay SJ

Il padre Jean-Yves Calvez, redattore capo della rivista *Études* dal 1989 al 1996, ci ha lasciati nella notte tra il 10 e l'11 gennaio, colpito da una crisi cardiaca all'età di 82 anni.

Non c'è lettore di *Études* che non ricordi i suoi interventi sulla rivista che ha diretto per sei anni. La sua curiosità e le sue molteplici conoscenze gli consentivano di esplorare ambiti di approfondimento molto diversi, dalla filosofia, alle scienze sociali, alle questioni internazionali e a quelle religiose, alla teologia e all'insegnamento sociale della Chiesa, con una preoccupazione particolare per la giustizia nel mondo.

Dopo essere stato Provinciale dei gesuiti di Francia, è stato chiamato a Roma per quindici anni come consigliere del padre Pedro Arrupe, Preposito Generale della Compagnia di Gesù. Nel quadro di queste funzioni, ha percorso il mondo per visitare tutte le comunità dei gesuiti. Ha incontrato autorità civili e religiose di un centinaio di paesi. Tornato a Parigi nel 1983, ha diretto il Ceras (Centre de Recherche et d'action sociale) e quindi la rivista *Études* nel settembre del 1989.

È diventato ben presto un intellettuale di fama internazionale grazie alla sua immensa opera, *La pensée de Karl Marx*, pubblicata nel 1956, a soli 29 anni. Da allora, ha scritto decine di libri sull'economia, lo sviluppo, l'insegnamento sociale della Chiesa, il capitalismo, i pensatori cristiani del sociale. Si interessava da lungo tempo alla Russia e ai paesi latinoamericani, cui non mancava di tornare ogni anno.

Ha scritto per *Études* articoli di riferimento e ha mantenuto con la rivista un'amicizia fraterna, dando consigli alla redazione con rara generosità e disponibilità.

A nome di *Études* che così tanto gli deve, vi ringrazio della vostra partecipazione e delle vostre preghiere.

Biografia

Nato a Daint-Brieuc il 3 febbraio 1927, Jean-Yves Calvez entrò giovane - 16 anni - nella Compagnia di Gesù. Ordinato sacerdote il 31 luglio 1957, pronunciò gli ultimi voti il 2 febbraio 1961. Si è spento a Parigi la mattina dell'11 gennaio 2010 a seguito di un edema polmonare con complicazioni cardiache.

Il padre Calvez è una delle più grandi figure gesuite del ventesimo secolo. Ecco come presenta se stesso nella prefazione al suo libro *Compagnon de Jésus*, un itinerario pubblicato nel 2000 per i tipi Desclée de Brouwer: "In molti mi conoscono per aver scritto nel 1956 una specie di bestseller su Karl Marx, *La Pensée de Karl Marx*, per essermi impegnato nella Chiesa sui temi dei problemi sociali, economici e politici; per aver studiato la "dottrina sociale della Chiesa", e le questioni relative allo "sviluppo"; per essere stato per tredici anni "Assistente Generale" della Compagnia di Gesù, compagno prossimo del padre Pedro Arrupe, allora Preposito Generale, uno dei grandi artefici del risveglio della Chiesa dopo il Concilio Vaticano II".

È nel 1956, nel corso dei suoi studi di teologia a Chantilly, quando non era ancora ordinato sacerdote, che Jean-Yves Calvez pubblicò il suo bestseller, *La Pensée de Karl Marx*. Questo libro, innovatore per diversi motivi, sarebbe stato rapidamente pubblicato nei tascabili (e lo è tuttora). Ai suoi tempi, sembra che nel partito comunista sovietico se ne consigliasse la lettura. Fine conoscitore del Marxismo e dell'URSS - il suo primo libro ha titolo *Droit international et souveraineté en URSS* - strinse numerosi contatti con il "blocco" sovietico insieme a un altro gesuita sovietologo, il padre Chambre. Sua una tesi sui filosofi tedeschi del XIX secolo, che però non ebbe il tempo di discutere.

Appassionato di questioni sociali, economiche e politiche, vero poliglotta (parlava correntemente russo, spagnolo, inglese, tedesco, italiano, passando da una lingua all'altra con grande facilità), il padre Calvez è stato in seguito professore presso la Facoltà di filosofia di Fontaines, a Chantilly, direttore dell'Action Populaire (antenata del CERAS di cui era ancora membro), fondatore dell'INADES in Africa, direttore dell'Institut d'études sociales (IES), professore all'Institut d'études politiques di Parigi. Molto ha viaggiato in questi anni, soprattutto nei paesi dell'America Latina con i quali ha conservato lungo tutto il corso della sua vita legami molto forti di stima e di amicizia.

Nel 1967, fu nominato primo Presidente dei Provinciali di Francia (erano quattro all'epoca) con la missione di unificare le quattro Province in una sola Provincia di Francia. Notato in occasione della 31ª Congregazione generale della Compagnia di Gesù, fu chiamato a Roma presso il Padre Generale nel 1971. Fu nominato Assistente Generale alla 32ª congregazione generale e tale rimase fino alla 33ª del 1983 (Congregazione che elesse padre Kolvenbach nuovo Preposito Generale).

Padre Calvez è stato uno stretto collaboratore e un consigliere molto ascoltato dal padre Arrupe. Partecipò attivamente alla preparazione della 32ª Congregazione generale (1974-1975) che promulgò il decreto "La nostra missione oggi: diaconia della fede e promozione della giustizia". Si impegnò, a fianco di padre Arrupe, per far passare i decreti della Congregazione generale nella Compagnia di Gesù, affrontando con coraggio tutte le difficoltà che si presentavano. Quando Pedro Arrupe fu colpito da una trombosi che gli rese

impossibile governare (1981), il padre Calvez restò a fianco di padre Paolo Dezza, nominato da papa Giovanni Paolo II “Delegato pontificio per la Compagnia di Gesù”. Lavorò allora perché potesse essere convocata una congregazione generale che eleggesse un successore del p. Arrupe.

Il padre Calvez si è impegnato per far conoscere gli scritti del padre Arrupe, e ha fatto pubblicare nel 1985 da Desclée de Brouwer Bellarmin l'eccellente raccolta di testi del padre Arrupe con il titolo *Ecrits pour évangéliser*. Di recente, ha collaborato alla pubblicazione presso le edizioni Lessius di *Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites (1965-1983). Le gouvernement d'un prophète*.

Di ritorno in Francia, il padre Calvez è stato direttore del CERAS dal 1984 al 1989, redattore capo della rivista *Études* dal 1989 al 1995, professore presso il Dipartimento di Etica Pubblica delle Facoltà gesuite di Parigi, Centre Sèvres, di cui è stato responsabile dal 2002 al 2006. Su richiesta del cardinale Lustiger, ha tenuto le Conferenze di Quaresima di Notre Dame.

In tutti questi anni, il padre Calvez ha stretto numerose relazioni in tutto il mondo, segnatamente in Argentina dove si recava ogni estate per dei corsi. È stato membro del consiglio di amministrazione della Georgetown University a Washington.

Il padre Calvez ha ampiamente contribuito a far conoscere il magistero sociale della Chiesa, pubblicandone i testi più significativi o tracciandone la storia attraverso le grandi figure di cristiani pensatori del sociale (due libri pubblicati per Cerf). Aveva cominciato a lavorare su questi temi pubblicando nel 1961 una summa intitolata *Eglise et société économique*.

*Originale in francese
Traduzione di Simonetta Russo*

Per saperne di più [Link](#)

Nota: ringraziamo P. Thierry Lamboley SJ, responsabile della [pagina Web della Provincia di Francia](#), per aver autorizzato la pubblicazione di questi testi.

Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia

**Borgo S. Spirito 4 – 00193 ROMA – ITALIA
+39 06 68 977 380 (fax)
sjs@sjcurla.org**