

Rivalutare l'animismo?

Una sfida per il cristianesimo

■ Agbonkhanmeghe E. Orobator

La coltivazione e lo sviluppo delle virtù ecologiche possono accomunare la visione religiosa africana tradizionale e la fede cristiana. La spiritualità della creazione nelle riflessioni del premio Nobel per la pace Wangari Maathai, di Benedetto XVI e Francesco.

Iniziamo subito dal termine chiave: animismo. Sono cresciuto sapendo che mia madre e mio padre erano seguaci e praticanti di uno stile di vita spirituale; la vita per loro era qualcosa che andava al di là di ciò che era meramente visibile e tangibile. L'intera famiglia, quando non l'intero vicinato, partecipava ai rituali che compivano regolarmente in favore della loro cerchia di divinità, durante i quali si offrivano cibo e libagioni in abbondanza per propiziare gli spiriti degli antenati e della madre terra. Queste furono tra le mie prime esperienze con la religione che contribuirono a plasmare la mia percezione e la mia coscienza religiosa.

Dall'altra parte, in quanto costruito antropologico, "animismo" copre un ampio spettro di credenze irrazionali e di pratiche religiose il cui comune denominatore è l'attribuzione di potenza, energia o vitalità agli elementi della natura. In epoca coloniale il termine "animismo" venne ridotto a una definizione normativa di culti e credenze religiose considerati primitivi e inferiori. Dal mio punto di vista invece, le tradizioni religiose africane rappresentano una struttura onnicomprensiva di pratiche e di significati atti a regolamentare l'attività politica, le transazioni economiche e le interazioni sociali. Offrono una serie di norme

Agbonkhanmeghe E. Orobator, gesuita nigeriano nato nel 1967, dal 2017 è presidente della Conferenza dei gesuiti d'Africa. Direttore dell'Hekima University College di Nairobi, l'università della Compagnia di Gesù in Kenya, membro del Board of Directors alla Georgetown University di Washington, è considerato uno dei più brillanti teologi africani. Nei prossimi mesi verrà pubblicato il suo primo libro in italiano, *Confessioni di un animista. Fede e religione in Africa*. Tiene conferenze e interventi in diverse parti del mondo.

e valori che codificano il comportamento socio-politico all'interno di un contesto nel quale tutti obbediscono agli stessi codici morali – sulla base di credenze e principi condivisi – e in cui la religione sembra intrecciarsi con ogni aspetto della vita in modo discreto e armonioso.

Che cosa significa quindi essere animisti? Da quello che ricordo, tutto il sistema religioso si fonda su una profonda fede nella *vitalità della creazione*. Trasposto nelle parole di papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, ciò significa «che ogni creatura ha una funzione e nessuna è superflua [...] Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio» (LS 84). Oggi, parlando da convertito al cattolicesimo, continuo a resistere a quella concezione secondo la quale il mio modo di vivere africano equivarrebbe soltanto a una ricerca irrazionale di Dio «nelle ombre e sotto le immagini». Mi rifiuto di accettare quelle etichette di «schizofrenia della fede» oppure di «doppia mentalità religiosa» che alcuni teologi hanno tradizionalmente imposto a quegli africani che credono che Dio continui a parlare loro attraverso le loro religioni ancestrali, nonostante Dio si sia rivelato in Gesù Cristo. Piuttosto, traggo immensa consolazione dalle parole di Paolo VI quando afferma che «l'africano, quando diviene cristiano, non rinnega se stesso, ma riprende gli antichi valori della tradizione “in spirito e verità”» (Lettera apostolica *Africae terrarum*, 1967, n. 14).

Sono quindi convinto che queste esperienze religiose e questa immaginazione spirituale, ancora presenti in varie parti dell'Africa, possano proporre con il loro talento soluzioni creative, in un momento storico in cui la sopravvivenza dell'universo occupa una posizione centrale nel discorso globale sulla sostenibilità, sul cambiamento climatico, sull'integrità ecologica e sulla chiamata a coltivare adeguate virtù ecologiche.

■ Un'espressione creativa dell'integrità ecologica

In quanto animista, guardo agli alberi, ai cespugli e a una grande varietà di piante come risorse per «salvare se stessi», per citare il sottotitolo di un recente libro di Wangari Maathai (*La religione della terra. Amare la natura per salvare se stessi*, 2011), perché la prima, e a volte l'unica, forma di medicina che si praticava nella mia famiglia era di tipo erboristico. Alla base di questo atteggiamento vi è la convinzione che l'essere umano e il cosmo vivano in una connessione vitale

e si influenzino reciprocamente. Ne consegue che la mia esperienza e la mia formazione religiosa mi impongono un approccio verso l'“ecologia dell'ambiente” che non può essere puramente teoretico. È un approccio distintivo, legato a una tradizione spirituale che infonde e trasforma la creazione in una realtà sacramentale. Da qui prende vita l'imperativo morale di essere «“custodi” della creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, custodi dell'altro, dell'ambiente» per citare l'omelia inaugurale di papa Francesco. Il mio modo di vivere africano mi insegna che proteggere l'ambiente significa proteggere la vita umana, visto che la sua sopravvivenza dipende da quella dell'ambiente stesso. Per questo motivo, l'animismo evita di focalizzarsi soltanto sullo sfruttamento della natura e su quello che Francesco chiama «un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature» (LS 70). In questa struttura religiosa, la vita non viene considerata soltanto come una realtà costituita dai viventi, include anche gli antenati, coloro che devono ancora nascere e tutti gli elementi della natura.

Frutto della mia educazione religiosa è stato ciò che io chiamo la creazione di una percezione olistica dell'universo, dove il benessere viene definito come un'armonia tra quattro fratelli ecologici – l'io, gli altri, il mondo spirituale e la natura. Stiamo parlando dello stesso principio formulato da Maathai dell'«amore per l'ambiente», il quale non solo presuppone di intraprendere «azioni positive per la terra», ma descrive uno stile di vita che si esprime non di rado in rabbia e in indignazione: «Se amiamo l'ambiente, dobbiamo identificarci con l'albero che è stato abbattuto e con le comunità umane e animali che stanno morendo perché la loro terra non le sostiene più. Dobbiamo esprimere rammarico per le terre devastate, rabbia quando sentiamo di una specie in pericolo a causa delle attività umane, o quando vediamo un fiume inquinato o una discarica». D'altro canto, in Francesco l'armonia è il recuperare «i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con se stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio» (LS 210), laddove l'armonia ecologica contiene in sé l'antidoto alla rottura originaria del peccato (LS 66).

In sintesi: nella prospettiva delle tradizioni africane della spiritualità, il concetto di *ecologia* sottintende molto di più di un ambiente fisico composto da organismi e da oggetti inanimati; a un livello più profondo, costituisce un *universo di significati spirituali legati a imperativi etici*. L'ecologia non è semplicemente una materia fredda e distaccata;

il senso di sé di ciascuno è intimamente legato alla propria relazione con l'universo. Di conseguenza nella spiritualità africana la reverenza per la natura o la difesa dell'ecologia non è una scelta opzionale, *rapresenta un'esperienza religiosa e un imperativo morale*.

Nel sistema di credenze e pratiche religiose di alcune parti dell'Africa possiamo rintracciare l'origine di questa reverenza, il perché arrivi a permeare la sensibilità religiosa persino del cristiano o del musulmano più devoti del continente. Come possiamo spiegare la resilienza di questa idea di ecologia come universo vivente e allo stesso tempo morale? Innanzitutto, è molto forte la convinzione che l'universo naturale sia allo stesso tempo origine e fonte di sostentamento della vita. Un concetto che emerge anche nell'enciclica *Caritas in veritate*, dove il papa emerito Benedetto XVI si rammarica per la minaccia che le attività umane pongono «allo stato di salute ecologica del pianeta» (CV 32). L'idea di Benedetto della persona umana come misura, guida e finalità dello sviluppo è intrinsecamente legata alla reverenza per i mezzi di sostentamento della vita umana nel reame ecologico: «Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa» (CV 51). Le stesse parole le ritroviamo nella *Laudato si'*, – «Tutto nel mondo è intimamente connesso» (LS 16); «Noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami indivisibili e formiamo una sorta di famiglia universale» (LS 89); «Tutto è collegato» (LS 91). In secondo luogo, a parte essere fonte di sostentamento, la natura fornisce alla vita gli strumenti per rigenerarsi nei suoi momenti più vulnerabili, come nella malattia o nell'infermità. Credo perciò che qualcosa di questa spiritualità della creazione parli alla cristianità e alla comunità globale delle fedi, offrendoci un ulteriore strumento per promuovere le virtù dell'amministrazione, del vivere frugale, della reverenza e delle relazioni di reciprocità con il nostro ambiente, che potrebbero servire da potente antidoto contro quello che Francesco chiama «lo sfruttamento selvaggio della natura» (LS 67). Più che una sfida, la considero una risorsa che viene data dall'Africa in aiuto all'umanità intera.

■ Cosa significa la pienezza della vita

Vorrei ritornare sulla nozione di vita alla quale ho accennato in precedenza. Per me, in quanto africano e animista, «vita» rappresenta il

bene comune ultimo, il patrimonio condiviso di un gruppo, il fardello della cura reciproca che incombe su ciascun membro. Come in papa Francesco, vi è una certa qualità sociale in questa interpretazione che si traduce in uno spazio sacro, in un bene comune globale che presuppone il diritto alla vita e i diritti fondamentali di ciascuno, in modo particolare dei poveri e degli esclusi (LS 93).

«Vita» abbraccia l'universo di piante, animali e natura; è garante dell'integrità e dell'armonia universale all'interno di ciascun reame, spirituale e materiale, e tra di essi. Sono parole che risuonano anche in papa Francesco quando afferma: «La spiritualità non è disgiunta dal proprio corpo, né dalla natura o dalle realtà di questo mondo, ma piuttosto vive con esse e in esse, in comunione con tutto ciò che ci circonda» (LS 216). Oltre a questo, «vita» produce un dovere incondizionato o una responsabilità ad agire. In altre parole, un imperativo morale che Maathai chiama «automiglioramento» o «l'idea secondo cui un individuo può migliorare la propria vita e la propria situazione, e la terra stessa in cui vive». Essere moralmente retti equivale ad agire deliberatamente in favore della vita umana nella sua dimensione sociale. La somma di questa visione del mondo spirituale e religiosa si allinea perfettamente con l'idea di Francesco secondo la quale «non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (LS 118).

Nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI sottolinea come il rispetto per la vita generi inoltre il dovere morale di proteggere e prendersi cura dell'ambiente naturale e della creazione come di un tutt'uno (CV 48, 50). Qui le nozioni originarie delle tradizioni religiose africane si mescolano a quell'idea fondamentale che san Francesco d'Assisi definisce «uno splendido libro», che Benedetto chiama il «libro della natura» e papa Francesco elogia come «un libro stupendo» che non include solo «l'ecologia ambientale», ma, in modo più critico, «l'ecologia umana». Come fa notare Benedetto, «come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura» (CV 51).

La vita come fondamento e fine della spiritualità africana è parte di uno schema più ampio legato alle categorie di comunità o famiglia. Dalla prospettiva culturale e religiosa africana, la comunità definisce lo spazio dove l'individuo si situa, dove ciascuno si impegna attraverso le

proprie azioni personali a realizzare il suo potenziale in collaborazione con gli altri membri della comunità. Dato che la vita è interpretata come il bene comune ultimo, la spiritualità africana permette ai suoi membri di contribuire a determinare i criteri che sanciscono questo bene comune e il modo in cui le azioni umane si relazionano ad esso. Questa attenzione alla comunità si articola su due livelli: primo, eleva l'individuo a ricevente privilegiato e a custode del dono della creazione. Sotto questo aspetto, la centralità della persona umana nella struttura ecologica è la stessa di Benedetto e di Francesco. Secondo, la comunità diventa il luogo privilegiato della manifestazione del sacro, celebrato nei rituali comuni e nella devozione, dove i viventi e il mondo degli spiriti si incontrano e interagiscono per il bene comune della comunità. Privare una comunità di questa vitale interazione significa istigarne la potenziale distruzione, perché il mondo degli spiriti e l'ambiente naturale sono legati tra loro da un patto ecologico vitale.

Nelle tradizioni religiose indigene africane l'elemento chiave è costituito da quello che il teologo congolese Bujo definisce «l'interdipendenza delle forze» tra gli individui e il cosmo, che permette loro di influenzarsi a vicenda. È ciò che Francesco chiama «ecologia integrale» (LS 137). Le conseguenze di questa interdipendenza ecologica sono profonde. Per Francesco, «l'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale» (LS 48). In linea con quanto afferma il pontefice, anche Maathai si impone di superare quel pregiudizio che vorrebbe l'umano e l'ambiente naturale in opposizione tra loro: «la natura non è qualcosa di separato, con cui o contro cui agire. Non è un luogo da temere perché in essa potremmo perdere la nostra umanità o, al contrario, un posto in cui potremmo acquisire una prospettiva e una semplicità lontane dalla corruzione e dalla perfidia della corte o della città. È un luogo in cui gli esseri umani sono avvolti».

Nella *Caritas in veritate* di Benedetto e nella *Laudato si'* di Francesco, la spiritualità e l'imperativo morale di reverenza per la natura, sia essa umana o ambientale, contengono un monito molto potente secondo il quale il dovere di proteggere e preservare «l'ecologia ambientale» e «l'ecologia umana» deriva dalla loro costituzione «non solo di materia ma anche di spirito» (CV 48). In ultima analisi, sostengo che questa interpretazione supera la tendenza comune di ridurre le

religioni indigene africane ad animiste e pagane. Come scrive Benedetto, queste religioni concorrono con il cristianesimo alla creazione del «meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni – materiali e immateriali – nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso» (CV 48).

Con questo mio intervento non pretendo di insinuare che la religione africana e la sua spiritualità rappresentino un'oasi di pace e armonia. Il mio è solo un modesto consiglio: un mondo che si trova a dover affrontare la minaccia del cambiamento climatico ha solo da guadagnare dal rivolgere l'attenzione e considerare le virtù ecologiche coltivate in questa spiritualità.

(Traduzione di Chiara Brivio)