



Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza

**GRANDI TRANSIZIONI,
VULNERABILITÀ
E RUOLO DEL DIRITTO**

**LES GRANDES TRANSITIONS,
VULNÉRABILITÉS
ET RÔLE DU DROIT**

a cura di

*Luisa Antonioli, Monica Cardillo,
Odile Delfour Samama,
Frantz Mynard, Cinzia Piciocchi*



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Il volume raccoglie i contributi del secondo incontro italo-francese, tenutosi alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento il 4 e 5 luglio 2024, in tema di Grandi transizioni, vulnerabilità e ruolo del diritto, analizzando come quest'ultimo affronti molteplici forme di vulnerabilità nella dimensione locale, nazionale, transnazionale e internazionale.

The book is a collection of articles presented at the second Italian-French meeting, held at the Faculty of Law of the University of Trento in July 2024, devoted to the issue of Great transitions, vulnerability and the role of law, analysing the role of law in tackling the multiple forms of vulnerability at the local, national, transnational and international level.

Le volume réunit les contributions de la deuxième rencontre italo-française, qui s'est tenue à la Faculté de droit de l'Université de Trente les 4 et 5 juillet 2024, sur le thème des Grandes transitions, de la vulnérabilité et du rôle du droit. Il analyse comment ce dernier aborde les multiples formes de vulnérabilité aux niveaux local, national, transnational et international.

La collana ospita atti di convegni, seminari e workshop organizzati dalla Facoltà, offrendo una panoramica su temi giuridici emergenti e interdisciplinari. I volumi includono contributi di accademici, professionisti e studiosi internazionali, trattando argomenti che spaziano in tutti i campi del diritto. Ogni volume è sottoposto a un rigoroso processo di peer review e viene pubblicato in Open Access.

Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza

Comitato scientifico

Il Comitato scientifico della collana coincide con il Consiglio della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento.

Al fine di garantire la qualità scientifica della collana di cui fa parte, il presente volume è stato valutato e approvato da un referee esterno alla Facoltà a seguito di una procedura che ha garantito trasparenza di criteri valutativi, autonomia dei giudizi, anonimato reciproco del referee nei confronti di autori/autrici e curatori/curatrici.

**GRANDI TRANSIZIONI,
VULNERABILITÀ E RUOLO DEL DIRITTO**

**LES GRANDES TRANSITIONS,
VULNÉRABILITÉS ET RÔLE DU DROIT**

a cura di

Luisa Antonioli

Monica Cardillo

Odile Delfour Samama

Frantz Mynard

Cinzia Piciocchi

Università degli Studi di Trento



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
38122 Trento | via Calepina, 14
tel. 0461 283016 - 281722
casaeditrice@unitn.it

grafica di copertina
Cristina Pellegatta

© 2025 Gli autori/le autrici

ISSN 2284-2810
ISBN 978-88-5541-123-3
DOI 10.15168/11572_463217



L'edizione digitale è rilasciata con licenza Creative Commons
Attribuzione-NonCommerciale-NonOpereDerivate 4.0 Internazionale.

INDICE

	Pag.
Introduzione.....	1

PARTE I

VULNERABILITÀ ECONOMICO SOCIALE

Dominique Gaurier-Hoeffliger	
<i>La vulnérabilité des équipages des navires mérite-t-elle des formes de compensation?</i>	9
Jean-Baptiste Masméjan	
<i>La lutte contre la vulnérabilité sanitaire et sociale a l'étranger: l'exemple des œuvres de bienfaisance a la nouvelle-Orléans (XIX^e siècle-1914).....</i>	35
Sam Bouvier	
<i>La socialisation des droits de l'homme: une adaptation du droit de la Convention EDH aux situations de vulnérabilité sociale</i>	55
Walid Ben Hamida	
<i>La vulnérabilité de l'Etat dans le contentieux arbitral relatif à l'investissement.....</i>	69
Caterina Bergomi	
<i>Regards juridiques de l'Union Européenne sur les enjeux de durabilité. Premières réflexions sur le rôle de la comparaison dans la durabilité à l'échelle internationale et supranationale</i>	81
Thibault Gisclard	
<i>La réparation des dommages causés par l'intelligence artificielle dans les diagnostics médicaux. Comparaisons franco-italiennes.....</i>	103

	Pag.
Christian Zendri	
<i>Biens communs et règles communes. Entre nouvelles transitions, nouveaux problèmes et solutions anciennes</i>	125
Rym Fassi-Fihri	
<i>Les nouvelles vulnérabilités numériques saisies par le droit: bilan et perspectives.....</i>	137

PARTE II VULNERABILITÀ AMBIENTALE

Frantz Mynard	
<i>Introduction historique à la réduction de la vulnérabilité des territoires aux risques littoraux</i>	163
Vittorio Cama	
<i>Vulnérabilités environnementales et transition: quel rôle pour le droit pénal?.....</i>	181
Rossella Bottoni	
<i>Religioni, giustizia climatica e tutela dei soggetti vulnerabili: i popoli indigeni nel magistero della Chiesa cattolica</i>	203
Odile Delfour Samama	
<i>Les vulnérabilités océaniques face au changement climatique. L'avis consultatif du Tribunal International du Droit de la Mer sur le changement climatique et le droit international.....</i>	237
Philippe Marc	
<i>Les débits objectifs d'étiage (doe), indicateurs de vulnérabilité de la ressource en eau en période d'étiage l'exemple du district Adour-Garonne.....</i>	267
Paul Damiba	
<i>Les savoir-faire traditionnels d'adaptation aux changements climatiques à l'épreuve de la lutte contre le terrorisme au Sahel: cas du Burkina Faso</i>	291

	Pag.
Silvia Pietrini	
<i>Efficacité économique et protection de l'environnement: un couple impossible? Le droit antitrust face au défi d'innover son appareil conceptuel et méthodologique.....</i>	317
Geoffroy Herzog	
<i>Activisme présidentiel et vulnérabilité des transitions démocratiques dans les pays d'Europe centrale et orientale.....</i>	349
Alice Brites Osorio	
<i>Faire la paix avec le vivant: une perspective juridico-anthropologique de la justice transitionnelle.....</i>	371

PARTE III

VULNERABILITÀ, ISTITUZIONI E DEMOCRAZIA

Mathias Revon	
<i>L'illibéralisme: un révélateur de la vulnérabilité des démocraties libérales.....</i>	395
Francesca Oliosi	
<i>Per Dio! (?). Il ruolo delle religioni, da acceleratori del conflitto a strumento di interfaccia di traduzione, per una transizione dalla "religiosizzazione dei conflitti culturali" alla "culturalizzazione dei conflitti religiosi"</i>	413
Damien Bonnerot	
<i>La vulnérabilité, le principe de précaution et les responsabilités en Europe globalisée</i>	449
Luisa Antonioli, Cinzia Piciocchi	
<i>Conclusioni. Le grandi transizioni e la vulnerabilità: il ruolo del diritto in tempi di incertezza</i>	465

APPENDICE

Alessio Claroni

Présentation du volume «Numérique & environnement» (L. Antonioli, M. Cardillo, F. Cortese, L. de Carbonnières, F. Mynard, C. Piciocchi)..... 473

RIASSUNTO - ABSTRACT - RÉSUMÉ..... IX

RIASSUNTO - ABSTRACT - RÉSUMÉ

Riassunto

Il volume raccoglie i contributi del secondo incontro italo-francese, tenutosi alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento il 4 e 5 luglio 2024, in tema di Grandi transizioni, vulnerabilità e ruolo del diritto, analizzando come quest'ultimo affronti molteplici forme di vulnerabilità nella dimensione locale, nazionale, transnazionale e internazionale.

Il lavoro è caratterizzato da un approccio multidisciplinare e plurilingue, attraverso un confronto fra saperi giuridici diversi, che affrontano il tema nella sua complessità, utilizzando diverse prospettive, in particolare quella comparata e storica, con un'analisi che dà conto della dimensione poliedrica e dinamica del diritto a livello europeo, ma anche di altre tradizioni giuridiche e nella loro dimensione transnazionale e globale.

Il libro è articolato in tre ambiti della vulnerabilità: quelle di tipo economico-sociale; quelle ambientali; quelle riguardanti la democrazia, la giustizia e la sicurezza (anche in riferimento al ruolo della religione e della cultura), per cercare di cogliere la varietà e la ricchezza del tema e l'interconnessione dei diversi aspetti.

Il volume identifica una serie di linee comuni ai diversi temi: la continua evoluzione del contenuto e del ruolo del diritto in risposta a sfide e contesti variabili; la tensione dinamica fra il diritto e gli elementi extra-giuridici dei fenomeni sociali; il collegamento fra la dimensione globale e locale dei fenomeni giuridici; l'accelerazione dei cambiamenti che generano nuove forme di vulnerabilità e nuove sfide per il diritto; la centralità della tutela dei diritti fondamentali, articolati secondo le specificità dei diversi contesti.

Oltre ad utilizzare un approccio multidisciplinare, comparato e storico, i contributi del volume propongono un'analisi di tipo sia descrittivo che prescrittivo, arricchendo il dibattito di specifici temi giuridici con la proposta di interventi che possono consentire una regolamentazione più puntuale ed efficace di vari aspetti della vulnerabilità.

Abstract

The book is a collection of articles presented at the second Italian-French meeting, held at the Faculty of Law of the University of Trento in July 2024, devoted to the issue of Great transitions, vulnerability and the role of law, analysing the role of law in tackling the multiple forms of vulnerability at the local, national, transnational and international level.

The volume applies a multidisciplinary and multilingual approach, through a dialogue among different legal areas, which tackles the complexity of this subject through various perspectives, in particular the comparative and historical ones, taking into account their European, transnational and global dimension.

The book is divided in three parts, concerning three aspects of vulnerability, in order to reflect the multi-faceted and dynamic nature of the subject: economic and social; environmental; vulnerability concerning democracy, justice and security (comprising also the role of culture and religion).

The volume identifies some common themes: the evolution of the law in response to different contexts and challenges; the dynamic tension between law and other mechanisms regulating social phenomena; the relationship between the local and global dimension of legal phenomena; the increasing acceleration of change that causes new forms of vulnerability and new challenges for legal regulation; the crucial role of fundamental rights protection, taking into account the specificities of the different contexts.

Beside their multidisciplinary, comparative and historical approach, the contributions of the volume provide both a descriptive and prescriptive analysis, proposing specific interventions that can lead to a more accurate and effective regulation of different aspects of vulnerability.

Résumé

Le volume réunit les contributions de la deuxième rencontre italo-française, qui s'est tenue à la Faculté de droit de l'Université de Trente les 4 et 5 juillet 2024, sur le thème des Grandes transitions, de la vulnérabilité et du rôle du droit. Il analyse comment ce dernier aborde les multiples formes de vulnérabilité aux niveaux local, national, transnational et international.

L'ouvrage se caractérise par une approche multidisciplinaire et multilingue, à travers un dialogue entre différents savoirs juridiques, qui traitent le sujet dans toute sa complexité, en adoptant diverses perspectives, en particulier comparatives et historiques. L'analyse met en lumière la dimension polyédrique et dynamique du droit au niveau européen, ainsi que dans d'autres traditions juridiques, dans leurs dimensions transnationales et globales.

Le livre est structuré autour de trois grands domaines de vulnérabilité: les vulnérabilités socio-économiques; les vulnérabilités environnementales; celles liées à la démocratie, à la justice et à la sécurité (y compris en ce qui concerne le rôle de la religion et de la culture), afin de saisir la richesse et la diversité du sujet ainsi que l'interconnexion de ses différents aspects.

Le volume identifie plusieurs lignes directrices communes aux différents thèmes: l'évolution constante du contenu et du rôle du droit en réponse à des défis et contextes changeants; la tension dynamique entre le droit et les éléments extrajuridiques des phénomènes sociaux; le lien entre les dimensions globale et locale des phénomènes juridiques; l'accélération des transformations générant de nouvelles formes de vulnérabilité et de nouveaux défis pour le droit; la centralité de la protection des droits fondamentaux, articulés selon les spécificités des différents contextes.

RELIGIONI, GIUSTIZIA CLIMATICA E TUTELA DEI SOGGETTI VULNERABILI: I POPOLI INDIGENI NEL MAGISTERO DELLA CHIESA CATTOLICA

*Rossella Bottoni**

SOMMARIO: 1. *La correlazione tra i temi dell'analisi.* 2. *I popoli indigeni come soggetti vulnerabili.* 3. *Giustizia climatica, popoli indigeni e Chiesa cattolica.* 3.1. *Da Paolo VI a Benedetto XVI: inculturazione, conversione ecologica ed ecologia umana.* 3.2. *Francesco e i popoli indigeni come custodi della 'casa comune'.* 4. *Osservazioni conclusive.*

Riassunto

Il cambiamento climatico, la perdita della biodiversità e le vulnerabilità ambientali costituiscono oggi temi ricorrenti, che uniscono le religioni nel riconoscimento di una comune responsabilità e dell'urgenza di attuare una transizione giusta. La giustizia climatica – che trascende le emergenze ambientali e diventa una questione di diritti e di giustizia sociale – è invocata sempre più spesso dalle religioni, in particolare dopo la pubblicazione della lettera enciclica *Laudato si'* di Francesco. In tale contesto, questo contributo intende esaminare in particolare l'attenzione che la Chiesa cattolica ha riservato alle popolazioni indigene che, pur producendo un minimo impatto ambientale, subiscono le conseguenze più gravi del cambiamento climatico.

Abstract

Climate change, biodiversity loss and environmental vulnerability are issues that religions today frequently debate, in the recognition of the need of a common responsibility and of the urgency to achieve a fair transition. Climate justice – going beyond the climate crisis and involving issues of rights and social justice – is invoked more and more often by religions, especially after the publication of Francis's encyclical letter *Laudato si'*. In this context, this contribution aims at examining in particular the Catholic Church's attention to indige-

* Professoressa associata di Diritto e religione, Facoltà di Giurisprudenza. Università di Trento.

nous peoples who, despite having a negligible environmental impact, suffer the most serious consequences of climate change.

Résumé

Le changement climatique, la perte de biodiversité et les vulnérabilités environnementales sont aujourd'hui des thèmes récurrents qui unissent les religions dans la reconnaissance d'une responsabilité commune et de l'urgence de mettre en œuvre une transition juste. La justice climatique – qui transcende les urgences environnementales et devient une question de droits et de justice sociale – est de plus en plus invoquée par les religions, surtout après la publication de la lettre encyclique *Laudato si'* de François. Dans ce contexte, cette contribution va examiner en particulier l'attention que l'Église catholique a réservée aux populations indigènes, qui subissent les conséquences les plus graves du changement climatique, bien qu'ils aient un impact environnemental minime.

1. La correlazione tra i temi dell'analisi

Il cambiamento climatico, la perdita della biodiversità e la degradazione dei vari ecosistemi del pianeta costituiscono oggi temi ricorrenti, che uniscono le religioni nel riconoscimento di una comune responsabilità e dell'urgenza di attuare una transizione giusta¹. In tale impegno è centrale la nozione di giustizia climatica², che

¹ Sulle religioni e l'ambiente, cfr. F. BALSAMO, *Religioni ed ambiente: il contributo delle confessioni religiose alla costruzione di una "democrazia ambientale"*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2014, pp. 113-151; A. FABBRI, *Il contributo del cattolicesimo e dell'ortodossia al dibattito sulla rilevanza etica del diritto all'ambiente*, in R. BORDOLI (a cura di), *Etica ambientale. Prospettive di ricerca*, Roma, 2022, pp. 249-265; K. GOLSER (a cura di), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, Bologna, 1995; M.R. PICCINI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Roma, 2013; S. POWER BRATTON, *Religion and the Environment. An Introduction*, New York, 2021; F. SORVILLO, *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla protezione ambientale*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Napoli, 2019, pp. 211-226; F. SORVILLO, *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Torino, 2014, pp. 79-118; C. VENTRELLA, S. ATTOLLINO, *Etica delle religioni, diritti dei popoli e dignità sostenibile*, in AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Milano, 2023,

conferisce ai cambiamenti climatici mondiali una dimensione etica e politica, e non solo strettamente ambientale. Tale concetto è general-

pp. 173-216; N. VOGT, S. NUMICO (a cura di), *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Roma, 2007; A.P. TAVANI, *Fattore religioso e ambiente*, Bari, 2020. Specifici aspetti sono esaminati in S. ATTOLLINO, *Le religioni nell'era della transizione ecologica: green economy e risparmio energetico*, in A. FUCCILLO, P. PALUMBO (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le 'best practices' per una società inclusiva*, Napoli, 2023, pp. 1001-1025; F. BALSAMO, *La Chiesa della Terra dei fuochi contro le ecomafie*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2014, pp. 348-365; ID., *Religious laws and water footprint reduction*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2023, pp. 211-225; F. FRENI, *Ecologia integrale e pluralismo etico-religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2022, pp. 61-110; ID., *Transizione ecologica integrale e discriminazioni religiose delle donne migranti nel Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 20, 2022, pp. 7-40; F. SORVILLO, *Azione religiosa e tutela ambientale: la c.d. "eco-fede"*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Torino, 2022, pp. 302-305. Sul contributo che le religioni offrono al raggiungimento dei 17 obiettivi di sviluppo sostenibile dell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite, con particolare riferimento ad ambiente e alimentazione, comunità umane solidali e inclusive, vita umana, lavoro e sviluppo tecnologico, cfr. A. ANGELUCCI, *Fraternità umana e sviluppo sostenibile nell'orizzonte 2030: Prospettive teologiche vs strategie geopolitiche?*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2024, pp. 225-236; I. ZUANAZZI, I. BATTAGLINI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Torino, 2021. Sull'impegno di attori religiosamente orientati per la protezione dell'ambiente e la lotta contro il cambiamento climatico, e sulle tensioni che tali attività generano, cfr. J. KÖHRSEN, J. BLANC, F. HUBER (a cura di), *Religious Environmental Activism Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*, New York, 2022.

² Sull'origine dell'espressione, cfr. MARY ROBINSON FOUNDATION. CLIMATE JUSTICE, *Report July 2013. Climate Justice Baseline*, p. 12, <https://www.mrfcj.org/media/pdf/ClimateJusticeBaseline.pdf>. Nella vasta letteratura sul tema, ci limitiamo a segnalare M. CARDUCCI, *La ricerca dei caratteri differenziali della "giustizia climatica"*, in *DPCE online*, 2, 2020, pp. 1345-1369; M.F. CAVALCANTI, *Fonti del diritto e cambiamento climatico: il ruolo dei dati tecnico-scientifici nella giustizia climatica in Europa*, in *DPCE online*, SP-2, 2023, pp. 329-343. Sulle dimensioni spaziali, temporali e giuridiche del concetto di giustizia climatica, che lo legano alla giustizia distributiva, a quella intergenerazionale e al contenzioso giudiziale, cfr. R. DAVID, R. LUPORINI, *Cos'è la giustizia climatica e perché è importante*, 23 luglio 2021, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/cose-la-giustizia-climatica-e-perche-e-importante-31232>; D. PORENA, *Giustizia climatica e responsabilità intergenerazionale*, in *Rivista AIC*, 3, 2023, pp. 186-215.

mente considerato in un contesto globale di interdipendenza spaziale e temporale, e riconosce che le categorie più vulnerabili e più povere della nostra società sono spesso quelle che subiscono l'impatto maggiore a livello di cambiamenti climatici, anche se sono le meno responsabili delle emissioni che hanno determinato la crisi climatica³.

La nozione di giustizia climatica si lega a quella di vulnerabilità⁴, divenuta ormai centrale nel discorso sui diritti umani per ciò che concerne la qualificazione del soggetto di diritto in contesti concreti di discriminazione e di impedimento al godimento equo ed effettivo delle libertà fondamentali⁵. Essa è messa in relazione alla necessità di riformulare i concetti di giustizia sociale o bene comune o universale, riconoscendo l'inadeguatezza delle idee liberali di autonomia, eguaglianza e libertà nella loro dimensione individualistica, e promuovendo una capacità di risposta pronta e responsabile⁶. In tale prospettiva – nonostante le critiche alla nozione di vulnerabilità, considerata eccessivamente indeterminata, suscettibile di rafforzare stereotipi e alimentare il senso di vittimizzazione e, in definitiva, di non avere rilevanza pratica – essa è ritenuta «prima facie idonea a perseguire gli obiettivi connessi ai diritti umani», esplicitando e concretizzando «la logica della correlatività tra diritti e doveri», la quale muove «dal presupposto per cui ascrive-

³ COMITATO ECONOMICO E SOCIALE EUROPEO, *Parere d'iniziativa sulla «Giustizia climatica»* 2018/C 081/04, par. 1.1, in *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea* C 81 del 2 marzo 2018.

⁴ M. MAYRHOFER, *Framing UN Human Rights Discourses on Climate Change: The Concept of Vulnerability and its Relation to the Concepts of Inequality and Discrimination*, in *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique*, 37, 2024, pp. 91-117.

⁵ E. PARIOTTI, *Vulnerability and Human Rights: Which Compatibility?*, in *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique*, 36, 2023, p. 1402. Cfr. anche F. IPPOLITO, *Understanding Vulnerability in International Human Rights Law*, Napoli, 2020; B.S. TURNER, *Vulnerability and Human Rights*, 2006; A.H.E. MORAWA, *Vulnerability as a Concept of International Human Rights Law*, in *Journal of International Relations and Development*, 2, 2003, pp. 139-155.

⁶ M. ALBERTSON FINEMAN, L. SPITZ (a cura di), *Law, Vulnerability, and the Responsive State Beyond Equality and Liberty*, New York, 2024. Cfr. anche C. HERI, *Responsive Human Rights. Vulnerability, Ill-Treatment and the ECtHR*, Oxford, 2021.

re un diritto ad un soggetto implica necessariamente ascrivere uno o più doveri correlativi ad altri soggetti»⁷.

La giustizia climatica, che dunque trascende le emergenze ambientali e diventa una questione tanto di diritti⁸ quanto di doveri, è invocata dalle religioni sempre più spesso, in particolare dopo la pubblicazione della lettera enciclica di Francesco *Laudato si'* sulla cura della casa comune il 24 maggio 2015, anno della Conferenza delle parti della Convenzione sui cambiamenti climatici (Cop21). Sono seguite le Dichiarazioni anglicana, islamica buddista e indù e la Lettera rabbinica sulla crisi climatica firmata da più di 250 rabbini negli Stati Uniti, le quali hanno sottolineato, pur con accenti diversi, che i paesi a maggiore vulnerabilità ambientale non sono quelli che più hanno contribuito a generare tali criticità, e che il cambiamento verso uno stile di vita sostenibile deve essere equo, mitigando gli effetti sulle comunità più povere e marginalizzate del pianeta⁹.

Nel contesto dello sviluppo della riflessione ecologica nel magistero papale, le cui origini possono essere ricondotte alla lettera enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* del 1891¹⁰, la Chiesa cattolica ha riservato

⁷ E. PARIOTTI, *Vulnerabilità e qualificazione del soggetto: implicazioni per il paradigma dei diritti umani*, in O. GIOLO, B. PASTORE (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, 2018, p. 155.

⁸ IPCC. FOCAL POINT FOR ITALY, *Giustizia climatica*, <https://ipccitalia.cmcc.it/giustizia-climatica>; E. CAMINO, *Dalla giustizia ambientale alla giustizia climatica*, 27 gennaio 2023, <https://retepacedisarmo.org/educazione-pace/2023/dalla-giustizia-ambientale-alla-giustizia-climatica>.

⁹ M. LIVINGSTONE, *Religioni e impegno per il clima tra l'enciclica «Laudato Si'» e la conferenza di Parigi*, in *La Civiltà Cattolica*, 3973, 2016, pp. 30-44.

¹⁰ Sul punto cfr. C.M. PETTINATO, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2022, pp. 122-123. La dottrina canonistica ed ecclesiasticistica si occupa da tempo di ambiente ed ecologia nella Chiesa cattolica. Si vedano inter alia A. ANDREOTTI, *La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 9, 2023, pp. 1-23; F. BALSAMO, *Enti religiosi e tutela dell'ambiente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2015, pp. 1-26; G. DAMMACCO, C. VENTRELLA, *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, Bari, 2015; L. DE GREGORIO, *Ambiente, Creato, Sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospet-*

un'attenzione crescente ai popoli indigeni. Si tratta di circa 5000 gruppi, distribuiti in 90 paesi, per un totale di 476 milioni di persone. Pur essendo solo il 6,2% della popolazione mondiale, costituiscono il 19% di quella porzione dell'umanità che vive in condizioni di estrema povertà¹¹. Al tempo stesso, sono depositari di un ricco e insostituibile patrimonio culturale: parlano oltre 4000 delle 7000 lingue del pianeta, molte delle quali a rischio di estinzione, abitano territori che conservano approssimativamente l'80% della biodiversità mondiale e hanno conoscenze ancestrali vitali per ridurre i rischi ambientali¹².

tiva ecologica, in P. CONSORTI (a cura di), *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa, 2019, pp. 293-309; F. FRENI, *Stili di alimentazione religiosamente orientati e sostenibilità nell'esperienza giuridica dei territori prospicienti il Mar Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2024, pp. 38-40; C. GAGLIARDI, *I "giardini" della biodiversità nelle diocesi irlandesi*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/news/irlanda-i-giardini-della-biodiversita-nelle-diocesi-irlandesi/>; G. MAZZONI, *Cultura della cura e responsabilità. L'esortazione apostolica Laudate Deum sul cambiamento climatico*, 12 ottobre 2023, <https://www.olir.it/focus/cultura-della-cura-e-responsabilita-l-esortazione-apostolica-laudate-deum-sul-cambiamento-climatico/>; EAD., *Ecologia e sostenibilità tra magistero e sinodalità: sviluppi economici e giuridici nel pensiero di Francesco*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2020, pp. 525-538; EAD., *Migrazioni, cambiamento climatico e dignità umana. L'azione della Chiesa cattolica a favore della tutela della libertà religiosa e della promozione dell'uomo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2023, pp. 661-674; C.M. PETTINATO, *Commento alla "Laudate Deum"*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/news-citta-del-vaticano-commento-alla-laudate-deum-cristiana-maria-pettinato/>; EAD., *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 31, 2014, pp. 1-36; A.P. TAVANI, *"Frate sole" e il fotovoltaico. Il ruolo della parrocchia e la tutela dell'ambiente tra normativa statale e magistero della chiesa cattolica*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2011, pp. 305-326.

¹¹ Cfr. <https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/indigenous-peoples>.

¹² Cfr. <https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples>. Sull'idea dei 'diritti bioculturali', fondata sulla gestione responsabile delle risorse da parte dei popoli indigeni, la quale è possibile solo garantendo determinati diritti, cfr. G. SAJEVA, *Human Rights and the Environment: A Hard Balance to Strike*, in *Ragion pratica*, 2, 2017, pp. 525-551.

2. *I popoli indigeni come soggetti vulnerabili*

I popoli indigeni sono tra i soggetti più esposti e danneggiati dalla distruzione dell'ambiente e dalla perdita della biodiversità. Pur producendo un minimo impatto ambientale, subiscono le conseguenze più gravi del cambiamento climatico¹³. Tuttavia, la loro vulnerabilità è determinata da criticità trascendenti la crisi ambientale e riguardanti un complesso di fattori sociali, culturali, politici e ideologici, i quali hanno giustificato l'appropriazione delle terre abitate da tempo immemorabile, la ricollocazione o il confinamento in riserve, le restrizioni all'accesso a servizi essenziali come cure mediche, acqua potabile e trasporti, le limitazioni o i divieti di manifestare la propria distinta identità e la propria religiosità secondo credenze e riti tramandati di generazione in generazione, di parlare la propria lingua e di praticare l'economia tradizionale¹⁴.

La vulnerabilità dei popoli indigeni ha origine nella nascita stessa di questa categoria. La 'scoperta' di nuove terre si è accompagnata a quella dei popoli che le abitavano e la cui sottomissione, riduzione in schiavitù, deportazione e sterminio – sostituite nel tempo da altre forme di discriminazione ritenute più accettabili – sono state giustificate dalla costruzione di una specifica identità dell'«altro» come primitivo, barba-

¹³ R. BAIRD, *The Impact of Climate Change on Minorities and Indigenous Peoples*, 2008, <https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/download-524-the-impact-of-climate-change-on-minorities-and-indigenous-peoples.pdf>.

¹⁴ La necessità di tenere conto di tale pluralità di fattori per ideare e attuare politiche efficaci di riduzione della vulnerabilità dei popoli indigeni è stata sottolineata da numerosi studi, tra cui AA.VV., *Indigenous Peoples and Climate Justice in the Arctic*, 2021, <https://gjia.georgetown.edu/2021/02/23/indigenous-peoples-and-climate-justice-in-the-arctic/>; P. AXELSSON, P. SKÖLD, *Indigenous Populations and Vulnerability. Characterizing Vulnerability in a Sami Context*, in *Annales de démographie historique*, 1, 2006, pp. 115-132; G. OVIEDO, A. FINCKE, *Indigenous people and climate change*, 2009, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2009/407009/EXPO-DROI_ET\(2009\)407009_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2009/407009/EXPO-DROI_ET(2009)407009_EN.pdf); L. ROCHA LEAL DA PAZ, K.C. GARCIA, *Vulnerability to Climate Change and Indigenous People in the Amazon Region*, in J.M. LUETZ, D. AYAL (a cura di), *Handbook of Climate Change Management*, Berlino, 2021, pp. 5189-5206.

rico, selvaggio¹⁵. La lingua comune a tutte le varie esperienze coloniali è stata quella del diritto, «considerata dall'Occidente come il suo più rispettato e prezioso mezzo di civilizzazione» e «anche il più vitale ed effettivo strumento di impero durante la conquista e la colonizzazione dei popoli non europei»¹⁶. Esso ha permesso di imporre la propria visione del mondo, basata sulle dicotomie superiorità/inferiorità e nazioni civilizzate (e civilizzatrici)/genti da civilizzare, con la conseguente previsione di due sistemi di norme giuridiche applicabili rispettivamente agli europei-cristiani e alle 'razze arretrate'¹⁷. Per esempio, la Francia distinse i 'cittadini' dagli 'abitanti perpetui'¹⁸. Il Parlamento della Provincia del Canada nel 1857 approvò una legge «per incoraggiare la graduale civilizzazione delle tribù indiane»¹⁹. È noto che la Chiesa cattolica esercitò da subito una grandissima influenza in tali vicende: basti ricordare le bolle papali emanate all'inizio delle scoperte geografiche e dell'espansione e colonizzazione europea e la partecipazione al dibattito sulla natura degli indigeni e sul conseguente statuto giuridico da riservare loro²⁰.

Tale origine della categoria 'popoli indigeni' spiega perché non ne esista una definizione universalmente accettata. L'impiego stesso di questa espressione è rifiutato da diversi gruppi: essendo stata imposta forzosamente dall'esterno, si comprende perché vi sia chi non si identi-

¹⁵ U. JOHANSSON DAHRE, *The International Discourse on Indigenous Peoples. A Compilation of Legal and Political Documents. Second revised edition*, Aarhus, 2020, pp. 16-22.

¹⁶ U. JOHANSSON DAHRE, *op. cit.*, p. 5. La traduzione è mia. Sul punto si veda anche R. AKANDE, *An Imperial History of Race-Religion in International Law*, in *The American Journal of International Law*, 1, 2024, pp. 7 e 11.

¹⁷ U. JOHANSSON DAHRE, *op. cit.*, pp. 16 e 52.

¹⁸ A. INGOGLIA, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (https://www.statoe_chiese.it), 17, 2023, p. 62, nota 23.

¹⁹ Il testo dell'*Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians* è consultabile in <https://caid.ca/GraCivAct1857.pdf>. Cfr. anche A. INGOGLIA, *op. cit.*, pp. 70-71.

²⁰ Per approfondimenti su questi temi, rimandiamo al nostro volume *I popoli indigeni nel magistero della Chiesa cattolica: da minoranze vulnerabili a custodi della 'casa comune'*, Milano, 2024, pp. 23-112.

fichi come ‘indigeno’ (né ‘aborigeno’ o ‘nativo’, senza menzionare l’obsoleto ‘indiano’)²¹. In Canada, per esempio, molti preferiscono chiamarsi *First Nations*²².

3. Giustizia climatica, popoli indigeni e Chiesa cattolica

La sollecitudine della Chiesa cattolica nei confronti dei popoli indigeni, quali soggetti vulnerabili a causa dell’emergenza climatica e del degrado ambientale, è il frutto dello sviluppo e della convergenza di due percorsi di riflessione: uno sulla giustizia sociale (segnato dalla crescente attenzione, nel corso del tempo, verso diversi specifici aspetti della tutela di tali popolazioni, come il diritto al lavoro dignitoso)²³,

²¹ Osserva bene la Presidente di Emergency che «“[a]borigeno” e “indigeno” sono termini entrambi di origine latina. Sono dunque termini italiani, europei. Designano gli originari del luogo. Nessuno, però, chiama aborigeno o indigeno un parigino (o un milanese) per il fatto che sia parigino (o milanese) da sempre. Lo hanno notato anche gli estensori dei dizionari, e hanno riservato questi nomi per popolazioni che, in un territorio, preesistono alla cultura dominante (dominante nel momento in cui questi termini si impiegano). La cosa, detta così, può sembrare a prima vista bizzarra. In realtà, quest’impiego dei termini è comune e condiviso. Gli indigeni (gli aborigeni), nell’essere chiamati in questo modo, vengono – per dir così – isolati, circoscritti. Questi nomi suggeriscono l’idea di un po’ sbagliato, anacronistico, fuori posto; di folcloristico, se si vuol essere buoni e comprensivi. Gran cosa l’universalismo illuministico, per il quale nessun essere umano è straniero in nessuna parte del mondo. Ma ne è una grottesca caricatura l’idea che questo principio valga solo per qualcuno; che qualcun altro sia straniero anche dove è nato: ciò che chiamiamo appunto aborigeno, indigeno». T. SARTI, *Prefazione*, in AA.VV., *Dei diritti umani e territoriali dei popoli indigeni e tribali*, Milano, 2001, p. 2.

²² M.A. PETERS, C.T. MIKA, *Aborigine, Indian, indigenous or first nations?*, in *Educational Philosophy and Theory*, 13, 2017, pp. 1229-1234. Per un confronto delle *First Nations* canadesi con le popolazioni indigene negli Stati Uniti e i Sami, cfr. R. TONIATTI, J. WOELK (eds.), *Conference Proceedings. Indigenous Peoples’ Sovereignty and the Limits of Judicial and Legal Pluralism: American Tribes, Canadian First Nations and Scandinavian Sami Compared. International Conference. Trento, 24 and 25 October 2013*, Trento, 2014.

²³ Cfr. P. BECKETT, *Labour Rights and the Catholic Church. The International Labour Organisation, the Holy See and Catholic Social Teaching*, New York, 2021; A. ZARAGORI, *L’Organisation Internationale du Travail et les milieux chrétiens (1919-*

l'altro sulla questione ecologica. Tali prospettive si sono definitivamente saldate nell'“ecologia integrale” di Francesco, il quale ha promosso una nuova visione del rapporto tra giustizia climatica e popoli indigeni. Con la svolta impressa dal pontefice, essi sono visti non più solo come legittimi destinatari di misure di protezione anche rispetto all'ambiente in cui vivono, ma come custodi stessi della ‘casa comune’ e quindi assegnatari di un prezioso e insostituibile ruolo che trascende quello di (mero) soggetto vulnerabile.

Il magistero cattolico in tema di ecologia integrale si accorda con la nozione di giustizia climatica ma, al tempo stesso, è necessario distinguere rispetto ai movimenti di pensiero e di azione di orientamento secolare – che pure riconoscono gli assunti di cui sopra e perseguono alcuni dei medesimi lodevoli obiettivi²⁴ – mettendo in evidenza quali caratteri originali dell'insegnamento della Chiesa cattolica l'idea che l'ascolto della saggezza ancestrale è funzionale a una nuova inculturazione del Vangelo e, quindi, al perseguimento delle finalità specifiche della Chiesa cattolica, quali la promozione della sua missione evangelizzatrice²⁵.

1969), Tesi di dottorato depositata presso l'Università Jean Moulin di Lione, 2018, consultabile in <http://www.theses.fr/2018LYSE3084>.

²⁴ In numerose sedi si è parlato della vulnerabilità dei popoli indigeni di fronte all'emergenza climatica. Cfr. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/climate-change.html>, e il rapporto commissionato dalla Direzione generale delle Politiche esterne dell'Unione europea (G. OVIEDO, A. FINCKE, *op. cit.*). Molti studi hanno anche messo in evidenza il ruolo positivo che essi possono avere nella gestione della crisi ambientale, sia per le conoscenze possedute, sia per l'uso responsabile delle risorse naturali. Cfr. tra gli altri N.J. TURNER, A.J. REID, “When the Wild Roses Bloom”: *Indigenous Knowledge and Environmental Change in Northwestern North America*, in *GeoHealth*, 11, 2022, pp. 1-21.

²⁵ Su questo punto, cfr. P. BENÍTEZ, *Querida Amazonia. Una primera lectura*, in *Scripta Theologica*, 52, 2020, p. 510. Le medesime osservazioni sono svolte, per quanto riguarda il concetto di ‘ecologia integrale’, da M. IMPERATORI, *A proposito di ecologia integrale. Alcune considerazioni teologiche*, in *Rassegna di Teologia*, 60, 2019, pp. 533-548.

3.1. Da Paolo VI a Benedetto XVI: inculturazione, conversione ecologica ed ecologia umana

Il punto di partenza più appropriato ci sembra «la profetica affermazione di Paolo VI del 1971, “Cristo ci indica l’Amazzonia”»²⁶, segno dell’apertura al mondo e alle culture contemporanee di un pontefice che compì nove viaggi nei cinque continenti. Fu infatti il primo papa a recarsi in America latina (in Colombia nel 1968), in Africa (in Uganda nel 1969) e in Oceania (in Australia nel 1970). Le sue visite, insieme alla rinnovata attenzione per lo sviluppo dei popoli e l’impegno per la giustizia e la pace promossi dal Concilio Vaticano II e l’insegnamento sociale di Leone XIII, Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII, furono i fattori ispiratori della lettera enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967 (nn. 1-5)²⁷, concepita però già nel settembre del 1964, periodo a cui risale la prima delle sette bozze del documento²⁸.

Esso cita i popoli indigeni in due brevi passaggi: il primo affronta il tema – più attuale che mai – del razzismo, di cui si riconosce che «non è appannaggio esclusivo delle nazioni giovani», ma si è manifestato anche durante l’epoca coloniale, «tra coloni e indigeni, creando ostacoli a una feconda comprensione reciproca e provocando rancori che sono la conseguenza di reali ingiustizie» (n. 63). Il secondo, più significativo, tratta dell’opera dei missionari, sottolineandone, oltre alle luci, anche qualche ombra:

Insegnando agli indigeni il modo onde trarre miglior profitto dalle loro risorse naturali, li hanno spesso protetti dall’avidità degli stranieri. Senza dubbio la loro opera, per quel che v’è in essa di umano, non fu perfetta, e poté capitare che taluni mischiassero all’annuncio dell’autentico messaggio evangelico molti modi di pensare e di vivere propri del loro

²⁶ Cit. in L. CAPUZZI, *Disimparare e rimparare con i popoli. La sfida della Conferenza dell’Amazzonia*, 19 agosto 2023, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/disimparare-e-rimparare-con-i-popoli-la-sfida-de>.

²⁷ Per alleggerire le note da ripetitivi rimandi a lunghi link di siti internet, segnaliamo che, ove non diversamente indicato, i documenti pontifici qui citati sono consultabili in <https://www.vatican.va>.

²⁸ M.R. HEIDT, *Development, Nations, and “The Signs of the Times”: the Historical Context of Populorum Progressio*, in *Journal of Moral Theology*, 1, 2017, p. 6.

paese d'origine. Ma seppero anche coltivare le istituzioni locali e promuoverle. In parecchie regioni, essi sono stati i pionieri del progresso materiale come dello sviluppo culturale. Basti ricordare l'esempio del padre Carlo de Foucauld, che fu giudicato degno d'esse chiamato, per la sua carità, il "Fratello universale", e al quale si deve la compilazione di un prezioso dizionario della lingua tuareg (n. 12).

Questo passaggio si può collegare a quella che Garancini individua come una delle 'parole-chiave' del pontificato: inculturazione, nell'auspicio di «un adattamento [...] della vita cristiana a valori umani e forme caratteristiche di cultura»²⁹, in virtù del quale una persona dell'Africa o dell'Asia può essere cattolica e rimanere pienamente africana o asiatica, diversamente da quanto avveniva in passato quando – richiamando le parole stesse di Paolo VI – «una conoscenza insufficiente delle ricchezze nascoste di diverse civiltà ha potuto ostacolare la diffusione del messaggio evangelico, e dare alla Chiesa un certo volto straniero»³⁰.

Il pontefice ebbe l'occasione di rivolgersi direttamente ai popoli indigeni durante il pellegrinaggio apostolico in Asia orientale e Oceania del 1970. Nel *Discorso ai promotori di attività umane e sociali*, tenuto a Sydney il 2 dicembre, egli si rivolse ai «discendenti dei primi abitanti dell'Australia», affermando di sapere che «voi avete uno stile di vita proprio al vostro genio etnico, ossia alla vostra cultura: una cultura che la Chiesa rispetta e alla quale essa non vi domanda affatto di rinunciare». Dichiarò infatti che essi, «come tutte le altre minoranze etniche», avevano «tutti i diritti umani e civili, in tutto pari a quelli della maggioranza, come pure [...] certi doveri e certi obblighi». Queste affermazioni, pur attente ai popoli indigeni, li consideravano nondimeno ancora come una tra le altre minoranze etniche³¹. Al tempo stesso, il pontefice

²⁹ G. GARANCINI, *Il senso di Paolo VI per la storia. «Il mondo per noi diventa libro»*, in C. CARDIA, R. BENIGNI, *50 Anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI. Il Papa della modernità giustizia tra i popoli e l'amore per l'Italia*, Roma, 2018, p. 113.

³⁰ Cit. in G. GARANCINI, *op. cit.*, p. 113.

³¹ Sul punto, cfr. M. STOGRE, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Sherbrooke, 1992, p. 162. Per un quadro generale sul tema, cfr. F. CIANCI, *La promozione e la tutela dei diritti delle minoranze*

volle chiarire («tuttavia, deve essere chiaro – e Noi vogliamo sottolinearlo») che il bene comune, al quale armonizzare le loro attività «in uno spirito di fratellanza e di collaborazione, a vantaggio della società» di appartenenza, non avrebbe mai dovuto «servire da pretesto legale per nuocere ai positivi valori del vostro particolare modo di vita. La società stessa è arricchita dalla presenza di differenti elementi culturali ed etnici».

Questa medesima prospettiva emerge nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre 1975, dove si è affermata la necessità di evangelizzare le culture dell'uomo «non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici». Paolo VI ha precisato che né il Vangelo né, quindi, l'evangelizzazione si identificano con la cultura: essi «sono indipendenti rispetto a tutte le culture». Tuttavia, gli uomini sono «profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane». Identificando il dramma dell'epoca nella «rottura tra Vangelo e cultura», ha incitato a indirizzare gli sforzi verso «una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture» (n. 20). Il nuovo rispetto per la pluralità delle culture umane ha costituito una grande differenza rispetto alla tendenza dal XIII al XIX secolo, quando ai convertiti si chiedeva non solo l'adesione a una nuova fede ma anche l'adozione della cultura occidentale – indebolendo così la ricezione del Vangelo in molte delle maggiori culture del mondo, e facendo inoltre perdere alla Chiesa universale un'occasione di arricchimento³².

L'esortazione apostolica ha poi sottolineato «l'annuncio della salvezza liberatrice» non solo e non tanto «da tutto ciò che opprime l'uomo», ma soprattutto «dal peccato e dal Maligno» (n. 9). Al tempo stesso, «l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo» (n. 29). Ha ricordato quindi il «messaggio di liberazione» pronunciato da «numerosi Vescovi», soprattutto «del Terzo Mondo», portando la voce

nell'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa, in *Ricerche sociali*, 20, 2013, pp. 133-154.

³² M. STOGRE, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 169.

di milioni di figli della Chiesa che formano quei popoli. Popoli impegnati, Noi lo sappiamo, con tutta la loro energia, nello sforzo e nella lotta di superare tutto ciò che li condanna a restare ai margini della vita: carestie, malattie croniche, analfabetismo, pauperismo, ingiustizia nei rapporti internazionali e specialmente negli scambi commerciali, situazioni di neo-colonialismo economico e culturale talvolta altrettanto crudele quanto l'antico colonialismo politico. La Chiesa, hanno ripetuto i Vescovi, ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani, essendo molti di essi figli suoi; il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare sì che sia totale. Tutto ciò non è estraneo all'evangelizzazione (n. 30).

Tale concetto di liberazione esclude la violenza e deve consistere nello sforzo «di suscitare numerosi cristiani che si dedichino alla liberazione degli altri» e di offrire loro «una ispirazione di fede, una motivazione di amore fraterno, un insegnamento sociale» da tradurre «concretamente in categorie di azione, di partecipazione e di impegno», aiutandoli «ad evitare l'ambiguità che riveste troppo spesso la parola "liberazione" nelle ideologie, nei sistemi o nei gruppi politici» (n. 38).

Una parte significativa dell'insegnamento di Paolo VI sui diritti umani, riferito a tutti gli uomini, ha offerto spunti importanti anche per la questione indigena: l'enfasi sulla cultura, la promozione di una misologia radicata nell'inculturazione e il rispetto della libertà religiosa³³ hanno fornito sostegno ai popoli autoctoni impegnati nella lotta a difesa

³³ Sebbene per ragioni di spazio non sia possibile approfondire questa tematica, si deve almeno menzionare l'influenza primaria sugli sviluppi del magistero concernente i popoli indigeni avuta dalla «ristrutturazione costituzionale» della Chiesa, secondo l'espressione di Fantappiè, operata dal Concilio Vaticano II (C. FANTAPPIÈ, *Chiesa, codificazione e modernità. La discussione dal Vaticano II a oggi*, in *Cristianesimo nella storia*, 2, 2017, p. 442). Il carattere rivoluzionario della Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965 è bene evidenziato dalla sua travagliata gestione. Cfr. G. SALVINI, *La «Dignitatis Humanae». La libertà religiosa in Paolo VI*, in *La Civiltà Cattolica*, 3784, 2008, pp. 338-348. Ricordiamo inoltre il documento su *La Chiesa e i diritti dell'uomo* elaborato dalla Pontificia Commissione «Iustitia et Pax» in occasione del XXV anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani. Il testo è consultabile in https://www.clerus.org/clerus/dati/2011-07/23-13/Diritti_umani.pdf. Sulla questione più generale del proselitismo presso i popoli indigeni, cfr. M. RAMSTEDT, *Religious Proselytization of Indigenous Peoples*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2022, pp. 389-411.

della loro esistenza nel mondo moderno. Questa riflessione è stata portata a maturazione nel pontificato di Giovanni Paolo II³⁴.

Il termine ‘inculturazione’, come è stato osservato, è entrato «ufficialmente e stabilmente nel magistero anche pontificio» con l’esortazione apostolica *Catechesi tradendae* del 16 ottobre 1979³⁵. Nella lettera enciclica *Redemptoris missio* del 7 dicembre 1990, il pontefice affermò che, mediante l’attività missionaria,

la chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d’inculturazione. È, questa, un’esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente. Il processo di inserimento della chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l’inculturazione “significa l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture” (n. 52).

In molti discorsi rivolti alla Chiesa in Africa, parlò specificamente di africanizzazione³⁶. Nelle esortazioni apostoliche post-sinodali *Ecclesia in Africa* del 14 settembre 1995, *Ecclesia in America* del 22 gennaio 1999, *Ecclesia in Asia* del 6 novembre dello stesso anno ed *Ecclesia in Oceania* del 22 novembre 2001, oltreché nel *Discorso agli aborigeni e agli isolani dello Stretto di Torres nel «Blatherskite Park»* del 29 novembre 1986, Giovanni Paolo II correlò il concetto di inculturazione specificamente ai popoli indigeni.

La questione ecologica fu trattata già nella sua prima lettera enciclica, pubblicata a pochi mesi dalla sua elezione (*Redemptor hominis* del 4 marzo 1979), in cui il pontefice menzionò «la minaccia di inquinamen-

³⁴ M. STOGRE, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, 2015, p. 10, <https://wp.stu.ca/wp-content/uploads/sites/25/2015/08/22-February-1999-Aboriginal-Rights-The-Church-and-Social-Justice-Father-Michael-Stogre-S.J..pdf>; ID., *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 167.

³⁵ G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 2-3.

³⁶ Cfr. L. LECIS, *L’africanizzazione della Chiesa. L’Africa da terra di missione a missionaria*, in *Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 11, 2013, pp. 70-74.

to dell'ambiente naturale nei luoghi di rapida industrializzazione» (n. 8) e quella posta dallo «sfruttamento per scopi non soltanto industriali, ma anche militari» e dallo «sviluppo della tecnica non controllato né inquadrato in un piano a raggio universale ed autenticamente umanistico», che alienano l'uomo

nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa. L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come "padrone" e "custode" intelligente e nobile, e non come "sfruttatore" e "distruttore" senza alcun riguardo (n. 15).

Nella lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 30 dicembre 1987, nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*, Giovanni Paolo II ribadì la «preoccupazione ecologica», individuabile nella «maggiore consapevolezza dei limiti delle risorse disponibili» e nella «necessità di rispettare l'integrità e i ritmi della natura e di tenerne conto nella programmazione dello sviluppo», sacrificato «a certe concezioni demagogiche dello stesso» (n. 26)³⁷. Essa fu reiterata nella lettera enciclica *Centesimus annus*, pubblicata il 1° maggio 1991 nel centenario della *Rerum novarum*.

Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio (n. 37).

Accanto «all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale», il pontefice ricordava «quella, ancor più grave, dell'ambiente umano», lamentando il poco impegno «per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"»³⁸, e sottolineando la necessità di prestare «la debita attenzione ad un'"ecologia sociale" del lavoro» (n. 38), di «limitare lo spreco delle risorse ambientali ed umane» e di permette-

³⁷ Cfr. anche M. STOGRE, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., pp. 174-175.

³⁸ In corsivo nel testo originale.

re «a tutti i popoli ed uomini della terra di averne in misura sufficiente» (n. 52).

A Giovanni Paolo II si deve il primo uso dell'espressione 'conversione ecologica', ripresa e resa popolare dalla *Laudato si'* di Francesco. Nel *Discorso in occasione dell'udienza generale* del 17 gennaio 2001, affermò la necessità di

stimolare e sostenere la 'conversione ecologica', che in questi ultimi decenni ha reso l'umanità più sensibile nei confronti della catastrofe verso la quale si stava incamminando. L'uomo non più 'ministro' del Creatore. Ma autonomo despota, sta comprendendo di doversi finalmente arrestare davanti al baratro.

Sottolineò inoltre che non era in gioco

solo un'ecologia 'fisica', attenta a tutelare l'habitat dei vari esseri viventi, ma anche un'ecologia 'umana' che renda più dignitosa l'esistenza delle creature, proteggendone il bene radicale della vita in tutte le sue manifestazioni e preparando alle future generazioni un ambiente che si avvicini di più al progetto del Creatore.

Al pontificato di Giovanni Paolo II risalgono i primi riferimenti al rapporto rispettoso tra popoli indigeni e natura. Nel corso del primo viaggio apostolico in Canada, nel *Discorso alle popolazioni indigene e agli Inuit* del 10 settembre 1984 al Santuario di S. Anne de Beaupré, il pontefice affermò che essi, nel corso dei secoli, avevano progressivamente scoperto nelle loro culture dei modi propri di vivere la loro relazione con Dio e con il mondo. Egli sottolineò che, come queste comunità erano state arricchite dal Vangelo, così lo era stata la Chiesa dalle «qualità spirituali e [dai] doni che sono propri alle vostre culture». Tra i valori morali e spirituali che Giovanni Paolo II li invitava a continuare a coltivare vi era «il rispetto della natura». Nel *Messaggio radiotelevisivo alle popolazioni autoctone del Canada* del 18 settembre, Giovanni Paolo II dichiarò che i popoli indigeni erano stati «chiamati a un compito di grande responsabilità e ad essere un dinamico esempio dell'uso appropriato della natura», in particolare «in un tempo in cui l'inquinamento e il deterioramento ambientale minacciano la terra».

Sono seguiti i discorsi pronunciati nel viaggio apostolico negli Stati Uniti e in Canada del 1987, come quello agli Amerindi al Memorial Coliseum di Phoenix del 14 settembre, in cui il pontefice ha definito i popoli indigeni «i nobili discendenti di innumerevoli generazioni di abitanti di questa terra, i cui costumi erano caratterizzati da un grande rispetto per le risorse naturali di terre e fiumi, di foreste e pianure e deserti»³⁹. Nel successivo *Discorso alle popolazioni indigene del Canada* del 20 settembre, Giovanni Paolo II, richiamando la *Populorum Progressio*, ha sostenuto che non è progresso umano quello che persegue il benessere materiale a scapito della crescita religiosa: i valori autentici della civiltà di ogni popolo non possono quindi «essere sacrificati a considerazioni di ordine materiale»⁴⁰; ha poi aggiunto: «cosa ne sarebbe della “vita” dei popoli Indiani, Inuit e Metis se [...] non considerassero più la terra e i suoi beni come affidati loro dal Creatore?», gettando così i semi dell’idea dei popoli indigeni come custodi della ‘casa comune’, che verrà pienamente sviluppata nel pontificato di Francesco. A questo discorso è seguita la messa: durante l’omelia, il pontefice ha affermato che le popolazioni indigene devono affrontare la prova decisiva di promozione dei valori religiosi, culturali e sociali che ne sosterranno la dignità umana e ne garantiranno il benessere futuro, quali la «visione spirituale della creazione che esige la cura e la protezione dell’ambiente con senso di responsabilità». Questo e altri «aspetti tradizionali del vostro modo di vivere devono essere salvaguardati e tenuti in grande considerazione». A questo riguardo, vi è chi ha sostenuto che la crescente sensibilità mostrata dalla Chiesa ha permesso di fondare il diritto dei nativi alla terra non più solo sull’argomento tradizionale per cui sono stati i primi a occuparla e usarla, ma anche sul diritto a vivere, inteso non come sopravvivenza bensì come preservazione dei modi di vita e della cultura tradizionali⁴¹.

Anche la citata *Chiesa in Oceania* ha elaborato questo tema: quella parte del mondo ha «grande bellezza naturale, ed è riuscita a conservare aree che rimangono inviolate. La regione offre a tutt’oggi ai popoli indigeni un luogo per vivere in armonia con la natura e vicendevolmente

³⁹ Il corsivo nel testo originale.

⁴⁰ In corsivo nel testo originale.

⁴¹ M. STOGRE, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, cit., p. 11.

tra di loro». Gli esseri umani hanno il compito di «curare, preservare e coltivare i tesori della creazione», affidata a loro da Dio: pertanto, «il mondo naturale non è semplicemente una risorsa da essere sfruttata, ma anche una realtà da essere rispettata ed anche venerata quale dono». Nondimeno, «la bellezza naturale dell'Oceania non è sfuggita ai danni dello sfruttamento umano». Per questa ragione, i «Padri del Sinodo hanno esortato i governi e i popoli dell'Oceania a proteggere questo ambiente prezioso per le generazioni presenti e future» e a gestire responsabilmente l'Oceano Pacifico, che contiene più di metà delle risorse idriche della terra, per l'intera umanità: «[i]l buono stato di salute di questo e di altri oceani è cruciale per il benessere dei popoli, non soltanto in Oceania ma anche in ogni parte del mondo» (n. 31).

Delle tematiche sopra trattate, Benedetto XVI ha sviluppato in particolare quella dell'ecologia umana. Nel *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 2007, il pontefice collegò l'«ecologia della pace» a quella della natura, accanto alla quale vi è

un'ecologia che potremmo dire “umana”, la quale a sua volta richiede un’“ecologia sociale”. E ciò comporta che l'umanità, se ha a cuore la pace, debba tenere sempre più presenti le connessioni esistenti tra l'ecologia naturale, ossia il rispetto della natura, e l'ecologia umana. L'esperienza dimostra che *ogni atteggiamento irrispettoso verso l'ambiente reca danni alla convivenza umana*, e viceversa. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e la pace tra gli uomini. L'una e l'altra presuppongono la pace con Dio⁴².

La nozione di ecologia umana è stata richiamata nella lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità del 29 giugno 2009, rispetto alla connessione tra «degrado della natura» e

cultura che modella la convivenza umana: quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico

⁴² In corsivo nel testo originale.

si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura (n. 51)⁴³.

Ricordiamo infine il *Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 2010, il cui *Leitmotiv* è stata la massima «se vuoi la pace, custodisci il creato»⁴⁴. Anche queste riflessioni confluiranno nel pensiero sviluppato da Francesco e, in particolare, nella nozione di ecologia integrale⁴⁵.

3.2. *Francesco e i popoli indigeni come custodi della 'casa comune'*

Secondo Spadaro, Francesco maturò il proprio pensiero sui popoli indigeni negli anni in cui fu Arcivescovo di Buenos Aires e Presidente della Conferenza episcopale argentina. Esso si è poi evoluto sino a giungere alla piena consapevolezza della ricchezza che tali popolazioni offrono e della necessità di valorizzarla.

Con la *Laudato si'* e la convocazione del Sinodo per l'Amazzonia questo interesse è giunto a dare i suoi frutti migliori. Se è importante riflettere sul pensiero di Francesco, [...] è utile mettere in rilievo i quattro elementi frutto della riflessione del pontefice nei suoi anni argentini: il superamento dell'individualismo, l'importanza del ritmo del tempo per le culture indigene, la visione integrata e interconnessa di «Dio-uomo-mondo», l'integrazione delle culture indigene in vista di una identità condivisa⁴⁶.

La *Laudato si'*, com'è noto, verte sulla «sfida urgente di proteggere la nostra casa comune», la quale deve «unire tutta la famiglia umana

⁴³ In corsivo nel testo originale. Per approfondimenti, cfr. C. MACCARI, “*L’ecologia umana*” della Caritas in veritate. Ripensare la natura a partire dall’uomo, in *Convivium Assisiense*, 1, 2011, pp. 53-73.

⁴⁴ Per approfondimenti, si veda M.M. MORCIANO, *Joseph Ratzinger. Benedetto XVI. Per una ecologia dell’uomo. Antologia di testi*, Roma, 2012.

⁴⁵ J. BUJAK, L’“ecologia integrale” e la cura per le popolazioni indigene alla luce del documento di lavoro *Instrumentum laboris del Sinodo amazzonico*, in *Forum Teologiczne*, 21, 2020, p. 102, nota 5.

⁴⁶ A. SPADARO, *La ricchezza dei popoli indigeni*, 7 ottobre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/la-ricchezza-dei-popoli-indigeni/>.

nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale» (n. 13)⁴⁷. Nel primo capitolo descrive «quello che sta accadendo alla nostra casa», minacciata da inquinamento, cambiamenti climatici, esaurimento delle risorse naturali (tra cui il preziosissimo bene dell'acqua), perdita di biodiversità, deterioramento della qualità della vita umana e degradazione sociale, iniquità planetaria. Alla luce di questi problemi, si comprende perché la *Laudato si'* definisca la 'casa comune' «nostra» e solleciti «tutta la famiglia umana», e non solo i cattolici, a impegnarsi per la sua salvaguardia.

Un concetto centrale dell'enciclica è quello di 'ecologia integrale'. Già Giovanni Paolo II aveva manifestato una preoccupazione per la distruzione dell'ambiente naturale e, insieme, umano, mentre Benedetto

⁴⁷ Un esame dettagliato esula dagli scopi di questo contributo. Per maggiori approfondimenti, cfr. G.L. BOFF, A. ZANOTELLI, G. GIRAUD, C. GIACCARDI, M. MAGATTI, G. COSTA, *Curare madre terra. Commenti all'enciclica Laudato si' di papa Francesco*, Bologna, 2015; L. DE GREGORIO, *Laudato si': per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 41, 2016, pp. 1-33; G. GIRAUD, P. ORLIANGE, *Laudato si' e Obiettivi di sviluppo sostenibile: una convergenza da affinare*, in *Aggiornamenti sociali*, 2017, pp. 497-507; J.I. KUREETHADAM (a cura di), *Cura della casa comune. Introduzione a Laudato si' e sfide e prospettive per la sostenibilità*, Roma, 2015; ID., *I dieci comandamenti verdi della "Laudato si'"*, Torino, 2016; *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*. Introduzione di Antonio Spadaro, Milano, 2015; P. MALAVASI, C. GIULIODORI (a cura di), *Ecologia Integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione*, Milano, 2016; S. MORANDINI, *Laudato si'. Un'enciclica per la terra*, Assisi, 2015; G. NOTARSTEFANO (a cura di), *Abiterai la Terra. Commento all'enciclica Laudato si' con il testo integrale di papa Francesco*, Roma, 2015; E. PALLADINO (a cura di), *Approfondimenti e riflessioni sulla Laudato si'*, Roma, 2017; U. SARTORIO, *Tutto è connesso. Percorsi di ecologia integrale nella Laudato si'*, Bologna, 2015; M. TIGANO, *The Encyclical Letter "Laudato si'" between sustainable development and integral ecology*, in G. ZILAHY (a cura di), *Sustainability in Transforming Societies. Proceedings of the 26th Annual Conference of the International Sustainable Development Research Society*, Budapest, 2020, pp. 881-886; H.M. YÁÑEZ (a cura di), *Laudato si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Roma, 2017. Sulle implicazioni economiche, cfr. R. COPPOLA, *Urgenza climatica e ambientale, usurocrazia e debito dei paesi poveri*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2024, pp. 1-10; L. DIBILIO, *Ecologia integrale secondo la "Laudato si'" e la fiscalità circolare*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2019, pp. 251-268.

XVI aveva approfondito la riflessione sull'ecologia umana. Questa eredità è ripresa da Francesco, che integra saldamente la crisi ecologica nella questione della giustizia sociale. Con la *Laudato si'*, la conversione ecologica è definitivamente incorporata nella dottrina sociale della Chiesa, che si appella, come sottolineato, non solo ai fedeli ma all'intera umanità, perché tutti gli esseri umani abitano la Terra, e invita a riconoscere che la società ha fallito riguardo alla questione ambientale. È necessario «rendersi conto che esiste un'unica crisi sociale e ambientale e rendere operativo l'impegno per un'ecologia integrale in tutte le sue dimensioni: sociale, politica, umana, ambientale, culturale»⁴⁸.

Janusz Bujak ha osservato che la nozione di 'ecologia integrale' «consiste in una combinazione di tre questioni: la crisi ecologica, la crisi economica e la situazione delle popolazioni indigene in diverse parti del mondo»⁴⁹. La *Laudato si'* invita a «prestare speciale attenzione alle comunità aborigene con le loro tradizioni culturali». Queste non sono «una semplice minoranza tra le altre, ma piuttosto devono diventare i principali interlocutori». Non considerano la terra «un bene economico, ma un dono di Dio e degli antenati che in essa riposano, uno spazio sacro» con cui interagiscono «per alimentare la loro identità e i loro valori» e di cui meglio si prendono cura. In molte parti del mondo, però, subiscono pressioni «affinché abbandonino le loro terre e le lascino libere per progetti estrattivi, agricoli o di allevamento che non prestano attenzione al degrado della natura e della cultura» (n. 146).

A queste situazioni viene contrapposto il modello di sviluppo sostenibile promosso in alcune località, dove per esempio nascono «cooperative per lo sfruttamento delle energie rinnovabili che consentono l'auto-sufficienza locale e persino la vendita della produzione in eccesso». Si cita questo caso per sottolineare che, se a livello mondiale ci si mostra impotenti «ad assumere responsabilità, l'istanza locale può fare la differenza». Localmente emerge, infatti, «una maggiore responsabilità, un forte senso comunitario, una speciale capacità di cura e una creatività più generosa, un profondo amore per la propria terra, come pure il pen-

⁴⁸ A. SPADARO, M. LÓPEZ OROPEZA, *Quattro criteri per vivere bene il tempo del Sinodo per l'Amazzonia*, in *La Civiltà Cattolica*, 4063, 2019, p. 71.

⁴⁹ J. BUJAK, *op. cit.*, p. 100. Cfr. anche G. COSTA, P. FOGLIZZO, *L'ecologia integrale*, in *Aggiornamenti sociali*, 8-9, 2015, pp. 541-548.

sare a quello che si lascia ai figli e ai nipoti». Si tratta di valori che in particolare «hanno radici molto profonde nelle popolazioni aborigene» (n. 179).

«Laudato si'» sono anche tra le prime parole che Francesco pronuncia all'incontro con i popoli dell'Amazzonia nel suo *Discorso* del 19 gennaio 2018 a Puerto Maldonado, durante il viaggio apostolico in Cile e in Perù. La visita a Puerto Maldonado è stata «un momento particolarmente felice nel viaggio difficile ed insidioso» del Pontefice, in cui questi ha «compreso bene» le «complessità» date dalla «fatica del dialogo, dell'inculturazione» e da «una certa difficoltà di relazionarsi con la spiritualità delle religioni autoctone» che, anche dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa «ha continuato a mostrare»⁵⁰. Il discorso è stato aperto con la lode al Signore «per quest'opera meravigliosa dei popoli amazzonici e per tutta la biodiversità che queste terre racchiudono». Il pontefice ha visto nei volti dei presenti «un'enorme ricchezza biologica, culturale, spirituale», e una saggezza e una conoscenza di cui «[q]uanti non abitiamo queste terre abbiamo bisogno [...] per poterci addentrare, senza distruggerlo, nel tesoro che racchiude questa regione». Il suo «canto di lode si spezza» però nell'ascolto e nella visione delle «profonde ferite che porta con sé l'Amazzonia e i suoi popoli», e nella necessità di «riaffermare un'opzione sincera per la difesa della vita, per la difesa della terra e per la difesa delle culture». La minaccia ai «popoli originari dell'Amazzonia [...] nei loro territori» probabilmente non è mai stata così attuale, essendo proveniente non solo da «il neo-estrattivismo e la forte pressione da parte di grandi interessi economici che dirigono la loro avidità sul petrolio, il gas, il legno, l'oro, le monoculture agro-industriali», ma anche «dalla perversione di certe politiche che promuovono la “conservazione” della natura senza tenere conto dell'essere umano e, in concreto, di voi fratelli amazzonici che la abitate»⁵¹, rendendo le risorse naturali inaccessibili e costringendo a migrare.

⁵⁰ P. LARESE, *Il papa e i popoli dimenticati*, 13 febbraio 2018, <https://confronti.net/2018/02/il-papa-ed-i-popoli-dimenticati>.

⁵¹ Il conflitto tra protezione dell'ambiente e tutela dei diritti umani, anche dei popoli indigeni, è messo bene in luce in G. SAJEVA, *op. cit.*, pp. 525-551.

Francesco ha affermato con forza che è necessario «rompere il paradigma storico che considera l'Amazzonia come una dispensa inesauribile degli Stati senza tener conto dei suoi abitanti» e che è «imprescindibile compiere sforzi per dar vita a spazi istituzionali di rispetto, riconoscimento e dialogo con i popoli nativi», promuovendo un «dialogo interculturale» in cui siano i popoli indigeni «i principali interlocutori, soprattutto nel momento in cui si procede con grandi progetti» che coinvolgono lo spazio in cui vivono. In un passaggio successivo, il pontefice ribadisce che essi «non possono mai essere considerati una minoranza, ma autentici interlocutori». Egli ha visto con speranza le iniziative esistenti che «cercano di fare in modo che gli stessi popoli originari e le comunità siano i custodi delle foreste, e che le risorse prodotte dalla loro conservazione ritornino a beneficio» delle loro famiglie, perché migliorino le loro condizioni di vita, di salute e di istruzione. Si tratta di un «buon agire», che «è in sintonia con le pratiche del “buon vivere”» (il *buen vivir* d'ora in poi richiamato frequentemente). Le comunità indigene sono «un grido rivolto alla coscienza di uno stile di vita che non è in grado di misurare i suoi costi» e «memoria viva della missione che Dio ha affidato a tutti noi: avere cura della casa comune». Questo passaggio segna un'evoluzione: anche Giovanni Paolo II aveva parlato del rapporto rispettoso che esse avevano con l'ambiente. Con l'introduzione del concetto di 'casa comune' e l'instaurazione di un dialogo privilegiato con popolazioni – che, come osservato, non sono semplicemente una tra le altre minoranze, bensì i principali interlocutori – queste iniziano ad assumere il ruolo di custodi della 'casa comune': tale funzione non è svolta in via esclusiva, poiché «tutta la famiglia umana» è corresponsabile della cura del pianeta in cui ognuno di noi abita⁵².

⁵² Diversi studi hanno sottolineato il contributo positivo che la spiritualità africana può offrire alla crisi ecologica. Il padre gesuita Marcel Uwineza ha individuato le seguenti risorse: l'idea del 'cordone ombelicale' che lega esseri umani e natura in un rapporto di interdipendenza; la credenza diffusa in molte culture africane che Dio è connesso ma, al tempo stesso, trascende il creato; la solidarietà; l'influenza del tema biblico dell'Alleanza; l'importanza dei modelli di comportamento che possono consolidare buone pratiche; ultimo ma non meno importante, il rispetto per il creato. Cfr. M. UWINEZA, *Crisi ecologica e spiritualità. Il contributo dell'Africa*, in *La Civiltà Cattolica*, 4008, 2017, pp. 524-531.

Nel prosieguo del discorso, il pontefice ha affermato che «[l]a difesa della terra non ha altra finalità che non sia la difesa della vita» secondo la prospettiva dell'ecologia integrale. L'estrazione illegale non causa solo inquinamento ambientale, ma alimenta anche «la tratta di persone: la mano d'opera schiavizzata e l'abuso sessuale». È espressa preoccupazione anche

per la vita dei più indifesi. Sto pensando ai popoli denominati “Popoli Indigeni in Isolamento Volontario” (PIAV). Sappiamo che sono i più vulnerabili tra i vulnerabili. Il retaggio di epoche passate li ha obbligati a isolarsi persino dalle loro stesse etnie, iniziando una storia di reclusione nei luoghi più inaccessibili della foresta per poter vivere in libertà. Continuate a difendere questi fratelli più vulnerabili. La loro presenza ci ricorda che non possiamo disporre dei beni comuni al ritmo dell'avidità e del consumo.

Il discorso pronunciato a Puerto Maldonado è segno di una sensibilità crescente nei confronti dell'Amazzonia a cui, stando alla testimonianza del cardinale Cláudio Hummes, il pontefice iniziò a interessarsi solo nel 2007 ad Aparecida, dove si svolsero i lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi da lui presieduti. Prima, per Bergoglio, era «una realtà molto distante. Come un mondo fantastico»⁵³. Non è difficile comprenderne le ragioni: si tratta un'area immensa che copre il 43% dell'America meridionale. Il bacino del Rio delle Amazzoni, con 1200 affluenti, si estende in ben otto paesi (Bolivia, Brasile, Colombia, Guyana, Ecuador, Perù, Suriname e Venezuela) e nel dipartimento d'oltremare della Guyana francese, e contiene un terzo delle riserve forestali primarie, il 20% di acqua dolce non congelata e il 40% delle specie di fauna e flora del mondo. In esso vivono 34 milioni di persone, di cui tre milioni di indigeni appartenenti a oltre 390 gruppi, di cui 137 vivono in isolamento volontario o senza contatti esterni. Le lingue parlate sono 240 e appartengono a 49 diverse famiglie linguistiche⁵⁴. Il culmine di tale attenzione è stata l'Assemblea spe-

⁵³ A. SPADARO, *Verso il Sinodo sull'Amazzonia. Intervista al card. Cláudio Hummes*, in *La Civiltà Cattolica*, 4054, 2019, p. 355.

⁵⁴ P.R. BARRETO, *Sinodo per l'Amazzonia e diritti umani. Popoli, comunità e Stati in dialogo*, in *La Civiltà Cattolica*, 4058, 2019, pp. 107-108; J. ZANARDINI, *Il mondo*

ziale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzoneica, convocata da Francesco il 15 ottobre 2017 al fine di

trovare nuove vie per l'evangelizzazione di quella porzione del popolo di Dio, in particolare le persone indigene, spesso dimenticate e senza la prospettiva di un futuro sereno, anche a causa della crisi della foresta amazzonica, polmone di fondamentale importanza per il nostro pianeta⁵⁵.

Il Documento preparatorio *“Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale”* dell'8 giugno 2018 ha avviato la consultazione su tali temi mediante la predisposizione di un questionario indirizzato ai vescovi, e preceduto da un testo diviso in tre parti, ciascuna dedicata a uno specifico metodo: ‘vedere’, ‘discernere’ e ‘agire’. La regione di interesse è la Panamazzoneica, «l'insieme dei territori che si estendono oltre il solo bacino dei fiumi»⁵⁶, «un luogo insostituibile» nella nostra ‘casa comune’ e «un territorio di fondamentale importanza per il futuro del pianeta»⁵⁷. L'introduzione ha precisato che, pur trattando di un territorio specifico, le considerazioni del Sinodo si protendono «verso la Chiesa universale e anche verso il futuro di tutto il pianeta», potendo concernere anche «altri biomi essenziali del mondo: il bacino del Congo, il corridoio biologico mesoamericano, i boschi tropicali del Pacifico asiatico, il bacino acquifero Guaranì, fra gli altri»⁵⁸. Si è anche specificato che, nel testo, i termini ‘indigeni’, ‘aborigeni’ e ‘popoli originari’ sono usati indistintamente.

indigeno nella prospettiva del Sinodo Amazzonico, in *Religioni e società*, 100, 2021, pp. 119-120.

⁵⁵ Cfr. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/sinodo-panamazzoneico/il-sinodo-per-l-amazzonia.html>. Cfr. anche M. CZERNY, D. MARTÍNEZ DE AGUIRRE GUINEA, *Perché l'Amazzonia merita un sinodo*, 12 settembre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/perche-lamazzoneica-merita-un-sinodo/>.

⁵⁶ Nota 2. Questo e i successivi documenti citati sono consultabili in <http://secretariat.synod.va/content/synod/it/assemblee-general/assemblea-speciale-panamazzoneica--amazzoneica--nuovi-cammini-per-l.html>.

⁵⁷ C. HUMMES, *La protezione dell'Amazzonia e dei suoi popoli nativi*, in *Concilium*, 5, 2018, p. 135.

⁵⁸ Sull'uso dell'espressione ‘bioma’, si vedano le considerazioni di S. BERLINGÒ, *L'esercizio episcopale dell'economia/dispensa e Querida Amazonia*, in *Stato, Chiese e*

Questi sono tendenzialmente considerati in una duplice prospettiva: vulnerabilità e custodia dell'ambiente. La prima è determinata dal re-taggio del passato (rapporti di sottomissione che hanno generato un circolo vizioso di povertà e abuso di alcolici e stupefacenti, e che continuano a minacciare la loro identità), a cui si aggiungono i «nuovi colonialismi» con i correlati problemi di sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e degrado ambientale, che obbligano a migrare e causano ulteriore marginalizzazione (nn. 2-5 e 9)⁵⁹. Quanto alla seconda, si ribadisce che le comunità di raccoglitori e cacciatori sono custodi della foresta e delle sue risorse (n. 2, reiterato al n. 3); i popoli indigeni dell'Amazzonia – come si era già affermato nel *Discorso* a Puerto Maldonado – sono memoria viva della missione affidata da Dio, che è la cura della 'casa comune' (n. 6); i popoli «che abitano questi luoghi [sono] da riconoscere come loro autentici custodi» (n. 9). Non si tratta di un compito affidato loro in via esclusiva, bensì di una promozione dei loro saperi coerentemente integrata nel concetto chiave di ecologia integrale, che a sua volta è strettamente legato a quello di evangelizzazione, definita come un processo che «non può prescindere dalla promozione e dalla cura del territorio (natura) e dei suoi popoli (culture)» (n. 9). Questa posizione si esplicita nelle affermazioni secondo cui la creazione è un «dono» e «riflesso della sapienza» del Logos Creatore che l'affidò agli esseri umani affinché la custodissero (n. 7), e il sacramento del battesimo, che sottolinea l'importanza dell'acqua in quanto sorgente di vita, «responsabilizza la comunità credente a custodire questo elemento come dono di Dio per tutto il pianeta», e così anche quello dell'eucaristia, che «ci orienta ad essere custodi di tutto il creato» (n. 10). Se tale

pluralismo confessionale, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2021, pp. 1-3.

⁵⁹ Come è stato osservato, «una comunità abituata a vivere di pesca, di caccia e di agricoltura – risorse fornite da ciò che si trova nel suo ambiente naturale –, viene obbligata a fare proprio un nuovo modello di vita in cui bisogna comprare il cibo con denaro difficile da procurarsi (soprattutto se si considera la situazione di depressione economica e la disoccupazione locale), adattarsi all'idea del lavoro salariato entro uno schema di gestione del tempo estraneo alla cultura di quelle popolazioni, e vivere in case collocate in un contesto sconosciuto e aggressivo, contrassegnato dalla terra arida e dall'asfalto». Cfr. A. PERAZA, *Amazzonia e diritti umani*, in *La Civiltà Cattolica*, 4045, 2019, p. 54.

compito, dunque, non è prerogativa esclusiva dei popoli indigeni, sono i loro insegnamenti a poter indicare il modo migliore di compierlo. Essi, nell'amore per la propria terra e nel modo in cui si relazionano con gli ecosistemi, «conoscono il Dio Creatore, sorgente di vita», e «con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente». Per questo essi hanno molto da insegnare ed «è necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro» (n. 13).

L'*Instrumentum laboris* del 17 giugno 2019 è stato il frutto, come afferma il documento stesso, del processo iniziato con la visita del Pontefice a Puerto Maldonado e continuato con il ricordato *Documento preparatorio* «e un ampio sondaggio tra le comunità amazzoniche» (n. 1). A tal proposito, il cardinale Barreto ha sottolineato l'«esperienza inedita per un Sinodo speciale», per cui «assemblee, forum tematici e dibattiti» hanno permesso la partecipazione di più di 87.000 persone dei paesi interessati⁶⁰. Il documento è diviso in tre parti. Nella prima, intitolata *La voce dell'Amazzonia*, che «ha lo scopo di presentare la realtà del territorio e dei suoi popoli» (n. 4), si ribadisce la condanna per la violazione dei diritti e la perdita della cultura e dell'identità dei popoli indigeni (nn. 14-15). L'Amazzonia è definita «luogo della proposta del “buon vivere”, della promessa e della speranza di nuovi cammini di vita» (n. 24). Si riconosce che «[i] popoli amazzonici originari hanno molto da insegnarci», essendosi presi cura per migliaia di anni e avendo preservato le terre, le foreste e le acque «affinché l'umanità possa beneficiare della gioia dei doni gratuiti della creazione di Dio» (n. 29). I nuovi cammini di evangelizzazione sono posti in dialogo proprio con l'insieme delle «sapienze ancestrali in cui si manifestano semi del Verbo» (n. 29). La scoperta della «presenza incarnata e attiva di Dio» inter alia «nella spiritualità dei popoli originari» e «nelle espressioni della religiosità popolare» costituisce per la Chiesa una grande occasione (n. 33)⁶¹. Al n. 39 si precisa però che tale rispetto «non significa relativizzare le proprie convinzioni, ma riconoscere altre vie che cercano di svelare l'inesauribile mistero di Dio».

⁶⁰ P.R. BARRETO, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁶¹ Sul punto, cfr. A.A. DOS SANTOS, *Spiritualità indigena dell'Amazzonia e cura della «Casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4057, 2019, pp. 13-22.

La seconda parte è dedicata all'*Ecologia integrale: il grido della terra e dei poveri* e contiene una riflessione ecologica e pastorale. In essa si ringraziano i «popoli originari per la cura del territorio nel tempo» e si afferma di apprezzare la «saggezza ancestrale che costituisce la base per una buona comprensione dell'ecologia integrale» (n. 104, lett. i), come pure la loro cosmovisione (nn. 95 e 127) e il loro «senso integrale della vita non inquinato dal materialismo economico» (n. 84). I rituali e cerimonie indigene «sono essenziali per la salute integrale perché integrano i diversi cicli della vita umana e della natura» (n. 87). Si osserva che in tali comunità vi sono persone che «si specializzano nell'osservazione della natura, nell'ascolto e nella raccolta di conoscenze dagli anziani, specialmente dalle donne» (n. 88), e che è necessario «valorizzare la medicina tradizionale, la saggezza degli anziani e i rituali indigeni» (n. 89), al pari del «metodo di insegnamento-apprendimento basato sulla tradizione orale e sulla pratica esperienziale, che ha un processo pedagogico contestualizzato in ogni fase» (n. 96). I popoli indigeni sono «interlocutori indispensabili» per la cura dell'Amazzonia (n. 49). Non è solo una questione di fatti (la constatazione che sono stati loro a curarne i territori), ma anche «delle cosmologie, delle spiritualità e delle teologie», con le nozioni «di giustizia e di comunicazione intergenerazionale, che include la trasmissione dell'esperienza ancestrale», centrali nella cura della 'casa comune' (n. 50). I suggerimenti che il documento propone includono l'integrazione della teologia indigena con l'ecoteologia (n. 98, lett. b, 1) e il suo insegnamento in tutte le istituzioni educative (n. 98, lett. c, 3); l'approfondimento della «teologia india amazzonica già esistente, che permetterà una migliore e maggiore comprensione della spiritualità indigena per evitare di commettere gli errori storici che hanno travolto molte culture originarie» (n. 98, lett. d, 1)⁶²; il riconoscimento dell'agente pastorale della Chiesa particolare come ministero speciale per la promozione della cura della 'casa comune' (n. 104, lett. k). Al riguardo va ribadito che nello svolgimento di tale

⁶² Per un'introduzione generale alla teologia 'india' o 'indigena' – che appartiene alla famiglia delle teologie contestuali (di liberazione, indiana, africana, nera, femminista e così via), con cui condivide la critica alla matrice occidentale-coloniale, cfr. M. OPAS, *Constituting De-Colonizing Horizons: Indigenous Theology, Indigenous Spirituality and Christianity*, in *Religious Studies and Theology*, 1, 2017, pp. 79-104.

compito i popoli indigeni hanno un ruolo speciale, ma non esclusivo. L'*Instrumentum laboris* sottolinea che «[l]e comunità consultate si aspettano che la Chiesa si impegni nella cura della Casa Comune e dei suoi abitanti» (n. 118) e che occorre lavorare insieme per questo obiettivo (n. 139, lett. a)).

La problematica ecclesiologica e pastorale è svolta nella terza parte, dal titolo *Chiesa profetica in Amazonia: sfide e speranze*, che richiama il fine dell'inculturazione e il bisogno che le Chiese amazzoniche locali siano plasmate culturalmente dai popoli indigeni (n. 107).

L'*Instrumentum laboris* non è stato esente da critiche, concernenti lo scarso approfondimento delle questioni dell'evangelizzazione e della cura pastorale dei popoli autoctoni, rispetto alla grande attenzione riservata agli aspetti culturali, ecologici, sociali ed economici; la visione ottimistica e idealizzata che emerge dalla descrizione degli indigeni, che non farebbe che riproporre lo stereotipo del 'buon selvaggio' che abita in un paradiso terrestre; la lontananza con il modello biblico dell'uomo che ha peccato e ha bisogno di essere salvato; in sintesi, la preoccupazione per la sottovalutazione dell'annuncio della salvezza portato da Gesù Cristo e la grande valorizzazione degli elementi culturali e spirituali indigeni non cristiani⁶³.

Tra il 6 il 27 ottobre 2019 si è svolto a Roma il Sinodo panamazzonico, il cui *Documento finale "Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale"* è stato approvato il giorno 26. Il testo, che ha valore di magistero ordinario sinodale⁶⁴ e racchiude gli esiti del «lungo cammino sinodale di ascolto del Popolo di Dio nella Chiesa amazzonica» (n. 1), è articolato in cinque capitoli, di cui il primo invita alla conversione integrale, e gli altri sono dedicati a nuovi cammini di conversione, rispettivamente pastorale, culturale, ecologica e sinodale.

Temi centrali sono la drammatica situazione in cui versa la regione e il collegamento tra scomparsa del territorio e quella dei popoli autoctoni da un lato (nn. 2 e 45-47) e tra la difesa dei loro modi di vita tradizionali e quella dell'ambiente dall'altro (nn. 9, 11, 32, 71 e 79). Si af-

⁶³ J. BUJAK, *op. cit.*, pp. 105-107.

⁶⁴ F. DE GIORGI, *Quale sinodo per la chiesa italiana? Dieci proposte*, 2021, p. 10, https://www.viandanti.org/website/wp-content/uploads/2021/02/De-Giorgi_Dieci-proposte.pdf.

ferma che il pensiero degli indigeni «offre una visione integratrice della realtà, capace di comprendere le molteplici connessioni esistenti tra tutto il creato» (n. 44). Questo rapporto va inserito in una più ampia ottica di evangelizzazione: la pastorale indigena ha una sua specificità e vi è l'urgenza di assegnarle un suo proprio spazio nella Chiesa, la quale deve intraprendere un cammino per acquisire un «volto indigeno, contadino» (n. 27), ma deve anche saper rispondere alla realtà nei centri urbani, sviluppando quindi una «pastorale indigena della città» (n. 37). Viene inoltre valutata la possibilità di «studiare per proporre come arricchire i riti ecclesiali con il modo in cui questi popoli si prendono cura del loro territorio e si relazionano con le sue acque» (n. 119). Si riafferma il rifiuto di

un'evangelizzazione in stile colonialista. Annunciare la Buona Novella di Gesù implica riconoscere i germi del Verbo già presenti nelle culture. L'evangelizzazione che oggi proponiamo per l'Amazzonia è l'annuncio inculturato che genera processi di interculturalità, processi che promuovono la vita della Chiesa con un'identità e un volto amazzonico (n. 55).

In questa prospettiva si collocano anche i riferimenti alle teologie indie (n. 54) e all'opportunità che queste siano incluse nel piano formativo dei futuri presbiteri in Amazzonia (n. 108)⁶⁵. L'obiettivo, come sottolineato da Spadaro, è quello del passaggio da una Chiesa «“indigenista”, che considera gli indigeni come oggetto di pastorale» a una «“indigena”, che considera gli indigeni come protagonisti della propria esperienza di fede», cioè «soggetto di evangelizzazione»⁶⁶.

Sulla cura della 'casa comune', il *Documento finale* ribadisce che l'impegno a essere custodi dell'opera di Dio spetta a tutti (nn. 17-18, 66

⁶⁵ Sull'Amazzonia come 'nuovo luogo teologico', cfr. V. CODINA, *Dal Rio delle Amazzoni al Tevere. Note da un Sinodo speciale*, in *La Civiltà Cattolica*, 4066, 2019, pp. 396-397.

⁶⁶ A. SPADARO, *Il Sinodo per l'Amazzonia. Un affresco per la «casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4065, 2019, pp. 211-212. Tra i suoi frutti, va almeno menzionata la Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia, sulla quale rimandiamo ad A. FABBRI, *La Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia: un modello di sinodalità inclusiva*, in *Cultura giuridica e diritto vivente*, 10, 2022, pp. 1-6.

e 74), ma si riconosce il ruolo delle comunità amazzoniche, custodi di un tesoro naturale immenso (par. 73) da tempo immemorabile:

per migliaia di anni quelle comunità si sono prese cura della loro terra, delle loro acque e delle loro foreste, e sono riuscite a preservarle fino ad oggi affinché l'umanità possa godere dei doni gratuiti della creazione di Dio. I nuovi cammini di evangelizzazione devono essere costruiti in dialogo con queste conoscenze fondamentali (n. 14).

L'intento di promuovere in Amazzonia una cultura della cura della 'casa comune' (nn. 65, 70, 73 e 93) richiede inter alia la «formazione di agenti di comunicazione autoctoni, soprattutto indigeni», i quali non si configurano solo «interlocutori privilegiati per l'evangelizzazione e la promozione umana sul territorio» ma contribuiscono anche attivamente «a diffondere la cultura del buon vivere e della cura del creato» (n. 60), come pure la creazione di ministeri speciali per la cura del territorio e delle acque insieme alle comunità indigene (nn. 79 e 82).

Da ultimo, va menzionata l'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* del 12 febbraio 2020⁶⁷ che, come afferma Francesco stesso, non intende sviluppare «tutte le questioni abbondantemente esposte nel Documento conclusivo», bensì offrire una sintesi «di alcune grandi preoccupazioni» già manifestate in altre sedi (n. 2). In essa Francesco ha condiviso quattro sogni sull'Amazzonia: sociale, culturale, ecologico ed ecclesiale. Nel primo, gli indigeni diventano protagonisti e instaurano un dialogo tra le diverse popolazioni «per trovare forme di comunione e di lotta comune». Il secondo è «capace di scardinare la logica colonialista»⁶⁸. Riguardo al terzo, il pontefice ha ribadito che la

⁶⁷ P. BENÍTEZ, *op. cit.*, pp. 499-511; A. COMITO (a cura di), *La Querida Amazonia. Prospettiva di una nuova Cristianità*, Roma, 2021; B. LESOING, *Les ministères dans Querida Apostolica*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 4, 2020, pp. 592-605; R. LUCIANI, «Querida Amazonia». *La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrinal*, in *Razón y Fe*, 1446, 2020, pp. 41-55; A. SPADARO, «Querida Amazonia». *Commento all'Esortazione apostolica di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 4073, 2020, pp. 462-476. Cfr. anche <https://www.la.civiltacattolica.it/articolo/commento-alla-esortazione-apostolica-di-papa-francesco-querida-amazonia/>.

⁶⁸ A. SPADARO, «Querida Amazonia». *Commento all'Esortazione apostolica di papa Francesco*, cit., p. 466.

cura della ‘casa comune’ è una missione che Dio ha affidato a tutti, ma di cui i popoli indigeni in particolare sono «memoria viva» (n. 19), anche perché «quando rimangono nei loro territori, sono quelli che meglio se ne prendono cura» (n. 42). In questa prospettiva globale, osserva che il loro *buen vivir* ha molto da insegnarci (n. 71) e che «l’interesse ad avere cura dei valori culturali dei gruppi indigeni dovrebbe appartenere a tutti, perché la loro ricchezza è anche la nostra» (n. 37). Infatti, la cura delle persone è inseparabile da quella degli ecosistemi (n. 42). Infine, nel sogno ecclesiale, la parola chiave è inculturazione⁶⁹. Sui problemi che quest’ultima pone, la *Querida Amazonia* ha affermato che l’accolgimento del Vangelo da parte di una comunità ne trasforma la cultura, ma anche la Chiesa stessa «si arricchisce di ciò che lo Spirito aveva già misteriosamente seminato in quella cultura», palesandole «nuovi aspetti della Rivelazione e regalandole un nuovo volto» (n. 68). Viene ricordato che «la fede cristiana si è diffusa mirabilmente seguendo questa logica, che le ha permesso, a partire da una matrice ebraica, di incarnarsi nelle culture greca e romana e di assumere al suo passaggio differenti modalità». Ora «l’Amazzonia ci sfida a superare prospettive limitate» e a «cercare vie più ampie e coraggiose di inculturazione»: «la via d’uscita si trova per “traboccamento”, transcendendo la dialettica che limita la visione per poter riconoscere così un dono più grande che Dio sta offrendo» (n. 105)⁷⁰.

4. Osservazioni conclusive

La discriminazione storica, le violazioni dei diritti umani e le forme di esclusione sociale e politica dei popoli indigeni rendono loro più difficile la gestione di una crisi che, come ha sottolineato in particolare il *Documento finale* del Sinodo panamazzonico del 2019, è alimentata da forti interessi economici e politici e causa una distruzione non solo del-

⁶⁹ A. SPADARO, “*Querida Amazonia*”. *Commento all’Esortazione apostolica di papa Francesco*, cit., p. 469.

⁷⁰ Per una disamina del termine ‘traboccamento’ come chiave di lettura dell’esortazione apostolica, cfr. D. FARES, *Il cuore di «Querida Amazonia»*. «Traboccare mentre si è in cammino», in *La Civiltà Cattolica*, 4074, 2020, pp. 532-546.

la natura ma anche della cultura, identità, pratiche quotidiane e coesione sociale di intere comunità, alimentando migrazioni forzate. Nell'«era della perdita e del danno», così chiamata nella riflessione teologica del padre gesuita Leonard Chiti⁷¹, la Chiesa cattolica ribadisce che l'unica soluzione profonda e duratura alla crisi in atto è l'integrazione delle questioni di giustizia sociale nei dibattiti sull'ambiente.

La giustizia climatica si situa nella dottrina della prospettiva integrale di Papa Francesco come funzionale alla valorizzazione della persona umana quale creatura di Dio a prescindere dal credo di ognuno. Così, proteggere i popoli indigeni, con il loro patrimonio di conoscenze, vuol dire concorrere alla salvaguardia della biodiversità assicurando la sopravvivenza della specie umana del suo complesso. La prospettiva cattolica della cura della 'casa comune' non si limita però a vedere tali comunità meramente come soggetti vulnerabili destinatari, quasi passivi, di misure di tutela, ma si arricchisce di una fondamentale dimensione di *empowerment*, assegnando loro il ruolo – naturalmente non esclusivo, ma comunque ben più attivo – di custodi del creato nell'ottica della missione evangelizzatrice della Chiesa.

Questa prospettiva caratterizza anche i movimenti di pensiero e di azione secolari che si occupano di giustizia climatica e di popoli indigeni, da cui però l'insegnamento della Chiesa cattolica si differenzia per il suo riconoscimento del ruolo che l'ascolto della saggezza ancestrale dei popoli indigeni può avere nella prospettiva dell'inculturazione e nell'individuazione di nuovi cammini di evangelizzazione.

⁷¹ L. CHITI, *Responding to the Signs of the Times: A Theological Reflection on Loss and Damage*, 2022, https://www.jesuits.africa/wp-content/uploads/2022/09/Responding_to_the_Signs_of_the_Times_-_A_Theological_Reflection_on_Loss_and_Damage_original.pdf.