

RAPPORTI TRA LETTERE E PASTORALI DI GIOVANNI FRANZONI E DI PEDRO CASALDÁLIGA

MARINETE LUZIA FRANCISCA DE SOUZA*

Questo articolo tratta due lettere pastorali, *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (1971), di Pedro Casaldáliga e *La terra è di Dio* (1973), di Giovanni Franzoni nel loro rapporto con il modo in cui teorizzano la Teologia della Liberazione e, nel caso specifico di Casaldáliga, con la reiterazione di immagini poetiche nella loro prosa. Sono stati utilizzati Borges (2000), Pace (2007), Luckmann (2002) e Berger (2004) come fondamento teorico. Il metodo di studio è stato l'analisi testuale e discorsiva con alcuni tratti di stile letterario. Si conclude che loro presentano forme di scrittura simili per quanto riguarda l'insieme di metafore, vale a dire, relative alla terra e al sacro.

PAROLE-CHIAVE: Prosa. Casaldáliga. Giovanni Franzoni. Immagini poetico-discorsive.

I discorsi riguardanti l'attuazione della Teologia della Liberazione (TL) conservano senza dubbio la memoria delle azioni e degli scritti dei suoi fondatori e, quindi, si rivelano utili nell'ambito delle comunità di base e dei movimenti sociali in favore dei diritti umani. Nella misura in cui la TL è un movimento di rottura, si occupa di questioni sociali e non solo di quelle religiose, questi scritti, quando si manifestano sotto forma di lettere pastorali, dimostrano di possedere un linguaggio capace di dar vita al dialogo tra il campo religioso, quello culturale e quello sociale, postulando la nozione di inseparabilità tra questi campi.

Ne discende la necessità di analizzare alcune di queste lettere, e così ne ho selezionata una di Casaldáliga e un'altra di Franzoni, al quale, non pur essendo vescovo, gli viene riconosciuta quasi la stessa importanza

* Professoressa di lettere all'Università Federale del Mato Grosso/UFMT, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil.

E-mail: marinete.souza@ufmt.br Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-8801-9694>

gerarchica, per il fatto di essere stato abate della Basilica di San Paolo fuori le Mura.

Secondo l'attuale concezione del cattolicesimo, le lettere di San Paolo alle prime comunità cristiane sono l'origine delle lettere pastorali, tuttavia, sebbene il termine lettera pastorale sia usato in modo generico, esiste una gamma di generi testuali nel contesto di *Il cattolicesimo*, come le bolle pontificie, è una specie di prescrizione dottrinale, quindi abbiamo scelto il termine generico "epistola" (siccome comprende diversi tipi testuali come le encicliche, che sono lettere papali con riflessioni e tono saggistico).

Nel contesto del Concilio Vaticano II, all'interno del quale è nata la Teologia della Liberazione, hanno acquisito notevole importanza alcune encicliche papali. È il caso della *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975) e dell'Enciclica *Populorum progressio*, di papa Paolo VI (da 26/03/1956) di Papa Paolo VI e l'Enciclica *Laudato si'*, del 24 maggio 2015, di Papa Francesco. In termini generali, le encicliche sono lettere indirizzate alla gerarchia della Chiesa e altre all'umanità intera, e possono essere dottrinali, sociali, esortative e disciplinari. D'altra parte, il termine lettera pastorale è stato utilizzato in Brasile per designare lettere scritte da vescovi di specifiche diocesi. Si chiamano perciò Lettere Pastorali o "Lettere Apostoliche", nomi che richiamano le lettere di S. Paolo, San Pietro e altri Apostoli di Cristo. La coincidenza non è casuale perché investe il vescovo di autorità apostolica. I Vescovi legati alla Teologia della Liberazione hanno creato la tradizione di scrivere lunghe lettere pastorali in cui troviamo dati storici, sociali e statistici, alcuni dei quali sono lunghi e sono stati pubblicati o raccolti in formato libro. Tra questo insieme testuale che fa parte della tradizione della scrittura cattolica, ma ne differisce per l'apertura a questioni considerate da altri gruppi cattolici al di fuori della Chiesa.

I Vescovi legati alla Teologia della Liberazione hanno creato la tradizione di scrivere lunghe lettere pastorali in cui troviamo dati storici, sociali e statistici, alcuni dei quali sono lunghi e sono stati pubblicati o raccolti in formato libro. Tra questo insieme testuale che fa parte della

tradizione della scrittura cattolica, ma si differenzia da essa per la sua apertura a questioni considerate da altri gruppi cattolici al di fuori della Chiesa. È il caso delle lettere che fanno parte del corpus di questo studio e che analizzeremo: *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (1971), di Pedro Casaldáliga e *La terra è di Dio* (1973), di Giovanni Franzoni.

In *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (1971) Pedro Casaldáliga dichiara che una delle sue intenzioni di tale documento è quella di presentare la Chiesa Prelatura di São Félix di Araguaia alle altre diocesi cattoliche e contribuire affinché ci sia una maggiore collegialità all'interno della Chiesa. Vi si coglie la premura di spiegare l'ubicazione della Prelatura, di illustrare il clima e gli aspetti geografici della regione, di fornire delucidazioni sul funzionamento dei servizi essenziali (sanità, trasporti, ecc..), quasi inesistenti. L'intenzione principale, però, è quella di parlare alle persone che vi abitano.

Come se ci fosse una contraddizione tra i dati forniti dall'Istituto Brasiliano di Geografia (IBGE) e quelli a disposizione dei comuni, oltre ad una fluttuazione della popolazione, dovuta all'arrivo dei Nordestini, Casaldáliga (1971, p. 3) osserva: “povo simples e duro, retirante como por destino numa forçada e desorientada migração, com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro, e uns quatro trens de cozinha [...] indiferentes a tudo, eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer”¹.

Quanto agli indi, differenziati e classificati per tribù, si possono notare osservazioni come questa: “os Xavantes, fortes e guerreiros; os karajá pescadores, dóceis, propícios à amizade, artesãos do barro e da pedra”², tuttavia fragili a contatto con il bianco (a causa delle malattie

¹ un popolo semplice e duro, emigrante come per destino in una forzata e disorientata migrazione, con l'amaca sulle spalle, i molti figli, qualche cavallo magro e quattro utensili da cucina [...] indifferenti a tutto, guadagnano il pane di ogni giorno, giacché per loro esistono solo due diritti: quello di nascere e quello di morire.¶

² i Xavantes, forti e guerrieri; i karajá pescatori, docili, propizi all'amicizia, artigiani dell'argilla e della pietra.¶

che questi trasmette loro); i Tapirapé, contadini molto sensibili e “de uma delicada hospitalidade”³ (1971, p. 4). Questi simboli sociali, però, sono stati trasformati in stereotipi, all’interno di un sistema di opposizioni: “sudista contro abitante locale”, “indio contro cristiano”, “bianco contro nero” (Casaldáliga, 1971, p. 4). Il Vescovo registra il trattamento che coloro che vengono dal sud riservano ai nativi della regione — questa gente, —questo popolo, —sono davvero indii, —il governo ci tratta come Carajá⁴ — e afferma che i latifondisti venuti dal sud e dallo stato di San Paolo sono quasi sempre —stranieri di spirito. Provenienti dai centri urbani, sono inoltre presenti tra la popolazione gli impiegati pubblici dello Stato, dell’INCRA e della FUNAI, venditori ambulanti, ecc.

Per quanto riguarda la religiosità, Casaldáliga pone in rilievo l’esistenza di —una profonda vita interiore di un popolo che —crede in Dio senza discussioni, però con una—fede primitiva, tra il timore di Dio e la più sentita gratitudine. La secolarizzazione per questa gente sarebbe —una presunzione temeraria, una mostruosa eresia. (1975, p.5). La relazione con il divino avviene tramite preghiere e superstizioni, il battesimo dei figli è concepito più come una benedizione che come un mezzo di farli cristiani; il sacerdote è visto come una persona che conosce più delle altre. Il maggior problema è rappresentato dal fatto che tutto è condizionato dallo stato di vita, dalle malattie endemiche, dal clima e dall’assenza di una prospettiva sociale (1975, p. 7).

Per questo motivo, l’unica maniera di proporre dei cambiamenti sociali sarebbe quella di creare le condizioni affinché le persone credano all’ipotesi di una vita migliore. Altrimenti, la violenza, i matrimoni combinati, l’educazione impostata sulla violenza, il mancato rispetto dei diritti fondamentali dei lavoratori, la disgregazione delle famiglie, renderebbero impossibile l’esistenza di una morale cristiana. Per promuoverla, Casaldáliga propone la liberazione, ma evidenzia che “ajudar a libertação dos oprimidos é o meio mais eficaz de contribuir para

³ dalla delicata ospitalità.

⁴ popolo indigeno che abita nello stato del Mato Grosso e in quello del Tocantins.

a libertação dos opressores”⁵ Casaldáliga (1971, p. 7). È per questo che egli si dirige:

—Aos católicos latifundiários que escravizam o povo de nossa região –eles mesmos alienados, muitas vezes, pela convivência interessada ou cômoda de certos elementos eclesiásticos - pediríamos, se nos quisessem ouvir em simples pronunciamento entre sua fé e o seu egoísmo. _Não se pode servir a dois senhores’(Mt 6, 24). Não lhes adiantará _dar cursilhos’ em São Paulo ou patrocinar o _Natal dos Pobres’ e entregar esmolas para as _Missões’, se fecham os olhos e os corações para os peões escravizados ou mortos nas suas fazendas.⁶ (Casaldáliga, 1971, p. 43)

Casaldáliga, però, non mantiene i padroni degli schiavi nell’anonimato. Cita i nomi di forti gruppi economici⁷ e mostra l’appoggio che il Governo brasiliano garantisce loro⁸. Inoltre, narra quello dell’incarcerazione del leader dei contadini ad opera dell’Assessore alla Sicurezza del Mato Grosso, a seguito di una riunione, tenutasi nell’azienda

⁵ favorire la liberazione degli oppressi è il mezzo più efficace per contribuire alla liberazione degli oppressori.

⁶ —Ai cattolici latifondisti che riducono il popolo della nostra regione in schiavitù – loro stessi alienati, molte volte, dalla connivenza interessata o comoda di certi elementi ecclesiali – chiederemmo, se ci volessero ascoltare in un semplice pronunciamento tra la loro fede e il loro egoismo. _Non si può servire due signori’ (Mt 6, 24). Non gli servirà a nulla _dar cursilhos’ a San Paolo o finanziare il _Natale dei Poveri’ e fare donazioni per le _Missioni’, se chiudono gli occhi e i cuori ai contadini schiavizzati o uccisi nelle loro aziende agricole. L’espressione _dar cursilhos’, di origine spagnola, sta a significare la somministrazione di corsi di carattere catechetico.

⁷ Bourbon SA, Banco Nacional de Minas Gerais, Codeara e Suiá-Missu, di proprietà della famiglia Ometto (che deteneva un’area di 695.643 km2, vale a dire maggiore di quella del Distretto Federale).

⁸ Esenzione totale dalle imposte; deduzione del 50% per quanto riguardasse i progetti finanziati dalla SUDAM; esenzione da qualsiasi imposta sull’importazione di macchinari, dato che il governo li considerava –indispensabili alla sicurezza e allo sviluppo nazionale, nel raggio di 100 Km verso ogni direzione a partire dalle strade per percorrono l’Amazzonia, tra le quali sono citate la BR 80 – tratto Araguaia-Cachimbo e la BR 158 – tratto Barra do Garças-São Félix (Casaldáliga, 1979: 10).

agricola Suiá-Missu, a cui hanno partecipato il Presidente della SUDAM, il Governatore del Mato Grosso, il Ministro dell'Interno; quello dei Xavantes, trasferiti forzatamente su velivoli della Forza Aerea Brasiliana (FAB) presso il villaggio-riduzione di São Marcos, affinché l'area in cui si trovavano potesse essere usata per l'allevamento di bestiame; quello di un villaggio dei Tapirapé comprato da una famiglia, la quale ha deciso di donare ai suoi abitanti un'area in cui potessero restare, che però si trova in stato di allagamento per buona parte dell'anno; quello della strada BR-080, che attraversa il Parco Nazionale dello Xingu, separando i diversi popoli che lo abitano.

Parlando degli occupanti, abitanti di una fascia di terra che il governo aveva considerato disabitata, Casaldáliga avverte che molti immigranti nordestini vivono lì già da 20, 30, 40 anni. E spiega in quali luoghi, come, per esempio, Santa Teresinha, la CODEARA (Compagnia di Sviluppo dell'Araguaia) ha iniziato un processo di invasione di terre e domicili, ha distrutto l'ambulatorio e la chiesa, ha dato fuoco ai terreni, in virtù di un titolo di possesso esclusivo dell'area urbana (Casaldáliga, 1971, p. 12)⁹.

Nel definire gli immigranti nordestini una –massa deserdada de semi-escravos que se sucederam desde as Capitánias Hereditárias (1971, p. 13), la Lettera Pastorale denuncia la maniera in cui sono reclutati e l'assenza di un contratto di lavoro. Inoltre, mette con le spalle al muro la politica locale, fondata sulle idee dell'ereditarietà e del potere dei colonnelli, incentrata sugli interessi privati dei governanti e colpevolmente disinteressata ai beni primari come la sanità¹⁰, i trasporti e l'istruzione.

Una volta pubblicata, la ripercussione della Lettera nei mass-media nazionali è stata piuttosto considerevole. Le opinioni si sono divise. La CNBB ha appoggiato il Vescovo. Ma alcuni giornali, nel momento in cui

⁹ Solamente nel 1970, al termine di una lunga lite in giudizio, il governo ha obbligato la Compagnia adonare una piccola porzione di terra agli occupanti che vi vivevano.

¹⁰ L'unico ospedale della regione era l'*Hospital do Índio*, il quale per concessione riceveva a pagamento le persone che non fossero indie.

hanno negato la nozione di feudalesimo denunciata dalla Lettera Pastorale di Pedro Casaldàliga, l'hanno in realtà rafforzata:

Segundo uma notícia provinda da sucursal no RJ a qual demos a devida publicidade [...], corre impresso certo documento intitulado Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social cujo o autor conhecido é exatamente um bispo, o titular da Prelazia de São Félix do Araguaia. A julgar pelos extratos que pudemos ler trata-se daquele comunitarismo eclesial do tipo medievalista que Taunay já dissecou no seu clássico ensaio sobre as origens do capitalismo moderno, coisa que devidamente traduzida à luz da dinâmica social contemporânea, quer dizer que se trata do produto de uma inteligência servida de acuidade como escrúpulos de quem tem por objetivo desmoralizar nossa Pátria¹³⁰ (O Estado de São Paulo, 12-11-1971)¹¹

Se il Vescovo tenta di risignificare lo spazio e disorganizza quanto è stato imposto, dando voce a quella parte dei fedeli che non riescono ad essere ascoltati, i suoi interlocutori, che fanno parte, in generale, della sua stessa confessione religiosa, si dividono tra coloro che detengono il potere (e qui potere significa terra) e quelli che possiedono solamente la propria forza-lavoro. Tanto questi quanto quelli sono abituati al fatto che la Chiesa Cattolica si è sempre storicamente schierata dalla parte del potere.

Vediamo, però, tramite la notizia giornalistica citata, che una delle parti reagisce alla possibilità di cambiamento appellandosi alla coscienza nazionale, nel momento in cui afferma che la lettera proviene da un' –intelligenza servida de acuidade como escrúpulos de quem tem por objetivo desmoralizar a nossa Pátria (O Estado de São Paulo, 12-11-1971). Secondo Borges (2000, p. 121), questo è –um discusso materializado no

¹¹ Libera traduzione: –Secondo una notizia pervenuta dalla sucursale di Rio de Janeiro alla quale diamo il dovuto risalto [...], circola la versione stampata di un certo documento intitolo *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, il cui rinomato autore è esattamente un vescovo, il titolare della Prelatura di São Félix do Araguaia. A giudicare dagli estratti che abbiamo potuto leggere, si tratta di quel comunitarismo ecclesiale di tipo medievalista che Taunay ha già minuziosamente analizzato nel suo classico studio sulle origine del capitalismo moderno, la qual cosa, dovutamente tradotta alla luce.

discorso das relações de forças provocado pelo capitalismo¹² e da una memoria discorsiva, impostata sul potere, che conferisce autorevolezza alle affermazioni pubbliche volte a far passare l'idea che il povero è sempre stato tale e, per questo, non è necessario cambiare lo *status quo*. Quest'ideologia appare molto chiara nel frammento che segue:

Os empreendimentos na região têm que ser muito grandes para render. —Nunca houve condições de sobrevivência para o pequeno proprietário que produzia, mas não podia vender porque não tinha nem por onde. Não se pode falar em esmagamento porque eles sempre foram esmagados pela própria região.¹³(O Estado de São Paulo della Succursale di Rio de Janeiro, 12-11-71)

Dal punto di vista del governo, si tratta di una riorganizzazione della nazione sullabase di modelli capitalisti, vale a dire che la delimitazione di una parte del paese come l'Amazzonia Legale serviva gli interessi internazionali, senza che si potesse contestare tale decisione. E in generale i giornali davano spazio ai soggetti che occupavano posizioni di potere, come il governatore del Mato Grosso o l'associazione degli imprenditori della regione; ciò significa che la grande impresa brasiliana cominciava a delineare il proprio ruolo come colei che ora produce discorsi, ora si riproduce. A causa di ciò, Pedro Casaldàliga ha subito delle pressioni dentro e fuori e la Chiesa. Quando l'ho intervistato, gli ho domandato sul legame tra la sua fede e il suo attivismo, e lui ha risposto:

La profezia, il martirio, la comunione continentale erano necessariamente la risposta coerente di una fede che desiderava incarnarsi nella vita reale dei nostri popoli. La Teologia della Liberazione era, è il pensiero della Chiesa della Liberazione. Questo processo popolare ed ec-

¹² Libera traduzione:—un discorso materializzato all'interno del discorso delle relazioni di forza provocato dal capitalismo.

¹³ Libera traduzione:—Gli investimenti nella regione devono essere molto grandi, per poter rendere. —Non ci sono mai state delle possibilità di sopravvivenza per il piccolo proprietario che produceva senza poter vendere, in quanto non aveva dove poterlo fare. Non si può parlare di annientamento, perché loro sono sempre stati annientati dalla stessa regione.

clesiale avrebbe inevitabilmente provocato la repressione delle dittature militari e l'incomprensione di settori tradizionali della Chiesa, restii alle novità dell'inculturazione, della corresponsabilità, dell'impegno politico della nostra fede. (Intervistarealizzata con Pedro Casaldàliga nel marzo del 2009, allegato II)

Così come le lettere di Pedro Casaldàliga, quelle di Giovanni Franzoni hanno avuto una grande ripercussione dentro e fuori il contesto religioso. La sua lettera più conosciuta è *La terra è di Dio* (1973), che tratta delle questioni della terra, della donna, dei problemi immobiliari a Roma, dei popoli nativi di continenti come l'America e l'Africa, riprende e discute il ruolo dei giubilei, problema sollevato da Paolo VI¹⁴, il quale si interrogava su quale fosse la loro importanza nel mondo moderno.

Franzoni guarda alla Chiesa come un soggetto collettivo, opponendosi all'uso dispotico dei testi biblici. Afferma che il nome Adamo esprime la duplicità dei generi e la molteplicità delle razze. Dice che il mito platonico dell'estraneità dello spirito alimenta l'idea secondo la quale siamo lontani dalla terra, provocando un'estraneità del corpo e la sua separazione dalla terra stessa. Secondo lui (2006:14), *–appartenendo alla terra per nascita e per destinazione finale l'uomo è invitato a vivere come immerso nella terra e non come un despota che la padroneggia.*

Occupandosi della crescita disordinata delle città, l'autore denuncia il sorgere dei-proletari e l'aumento della discriminazione e dell'indifferenza: l'uomo viene ad essere considerato un numero e gli interessi della popolazione vengono accantonati in favore del sistema economico. Ne deduce che la città è avvolta dal mito secondo cui tutti possono avere la propria casa e goderne tranquillamente, ma ciò che in realtà avviene è che la maggior parte delle persone navigano nei debiti frutto dei mutui immobiliari e l'esercito dei senza fissa dimora cresce ogni giorno.

C'era, secondo Franzoni (2006, p. 28), la tentazione di pensare che la realtà alla quale Paolo VI si riferiva nella *Rerum Novarum* (1971) riguardasse altri paesi, come se a Roma un tale tipo di situazione non

¹⁴ Secondo Franzoni (2006:22), dopo aver compiuto questa riflessione e aver ricevuto il contributo di diversi vescovi, Paolo VI decide di convocare il giubileo del 1975.

potesse verificarsi. Invece, non c'erano posti in cui i bambini potessero giocare e, quando ne moriva uno sulle rive fiume Tevere, se ne condannavano i genitori. Gli anziani soffrivano di solitudine e quando si suicidavano venivano condannati come insensati.

Inoltre, la relazione con la natura si faceva sempre più distante e i poveri avevano solo la possibilità di detenere un piccolo appartamento e un'automobile per andare al lavoro; i ricchi ritrovavano la natura all'interno di condomini esclusivi o negli altri paesini in cui trascorrevano le ferie. Così, i cattolici erano diventati dei freddi osservatori e la relazione originaria dei beni naturali con Dio si lacerava, giacché l'uso inadeguato conduceva alla dissacrazione: *—Se la terra è di Dio, essa è concessa a tutto il popolo di Dio*ll. (2006:41).

Franzoni suggerisce che si tenga presente il fatto che, nei primi tempi, i cristiani vivevano in comune:

*È dunque male quello che fanno i ricchi. Dice San Basilio. Occupano per primi i beni comuni, li fanno propri. Ma se ciascuno prendesse ciò che è richiesto per il proprio uso e lasciasse il resto (ciò che è superfluo) a chi è nel bisogno nessuno sarebbe ricco, nessuno povero*ll (2006, p. 52).

Giovanni Franzoni si chiede se, dato che è così facile accorgersi che l'attività di compravendita del suolo e dell'abitazione è un qualcosa che provoca l'alienazione umana tramite la capitalizzazione di un diritto che egli considera naturale e divino, la Chiesa non dovrebbe pronunciarsi, visto che, anche se la Bibbia non deve essere considerata un—*codice di regole sociali*ll, non deve però essere neanche —*disincarnata, non può esseremuto il suo messaggio*ll.(2006, p. 37).¹⁵

¹⁵ Casaldàliga era un missionario, vescovo, poeta e attivista. È nato il 16 gennaio 1928 in Catalogna/ES ed è morto l'8 agosto 2020 a Batatais, SP. Arrivò in Brasile nel 1968 e divenne, nel 1971, Vescovo della Prelatura di São Félix do Araguaia-MT. Era un difensore dei popoli indigeni ed emarginati. Ha pubblicato diversi libri di poesia e prosa. Tra i suoi libri ci sono *Antologia Retirante* (1971) e *Cantigas Menores* (1979). su Franzoni, Nato a Varna, in Bulgaria, nel 1928, Giovanni Franzoni ha trascorso la sua giovinezza a Firenze, dove ha maturato le sue scelte nell'ambito dell'Azione Cattolica, la nota associazione di apostolato dei laici, dipendente dalla gerarchia. Entrato nell'ordine benedettino, era stato prima priore a Farfa in Sabina e poi abate di San Paolo e come tale partecipò alle ultime due sessioni del Concilio Vaticano II.

Quanto ai giubilei, dichiara che devono essere pensati a partire dalla loro antica funzione di —*riposo della terra, liberazione degli schiavi e condono dei debiti* (Franzoni, 2006: 193), e si può pensare alla riconciliazione, come essi propongono, solo se avviene una riconciliazione interna: —*queste reali contraddizioni tra il comportamento interno e il comportamento esterno dei cattolici deve essere eliminata, sotto pena di menzogna, di contro-testimonianza, di inefficacia* (Franzoni, 2006: 24). L'autore (2006, p.43) interpreta il giubileo sulla base dell'idea dello Shabbāth e lo paragona al riposo, suggerendo la liberazione degli schiavi e il riposo della terra: —*Nell'anno del Giubileo ciascuno tornerà nei suoi possessi* (Franzoni, 2006, p.43).

Concettualmente, l'idea del giubileo in quanto azione liturgica si lega a quella di riconciliazione tra i cattolici e la Chiesa. Per Franzoni (2006, p.188), sarebbe un'altra opportunità per proporre dei cambiamenti sociali: —*se è vero che la realtà viene espressa dal linguaggio, è anche vero che il linguaggio, in sé, finisce con l'essere una realtà. Non è dunque opportuno svuotare totalmente di senso le ricorrenze che suscitano emozioni profonde nelle masse, e sono effettivamente in grado di produrre un mutamento sociale.*

Il ruolo della Chiesa Cattolica, secondo l'autore, non è quello del silenzio, una volta che tra i laici che ne fanno parte ci sono tanto persone ricche quanto persone povere. Franzoni discute, per esempio, la superficialità degli aiuti offerti dalla Chiesa ai —senza fissa dimora: tale sistema di aiuti sembra andare incontro alle necessità dei poveri, ma in realtà —*non ha fatto altro che coltivare un sottoproletariato, spolticizzato, qualunquista, e psicologicamente —dipendente, favorendo la piaga del —clientelismo* (Franzoni, 2006, p.63). In questo modo, la Chiesa finisce per configurare se stessa come un potere influente nel mondo capitalista (si pensi che in Italia i cattolici erano al potere da trent'anni).

Per quanto riguarda le questioni socio-economiche, Franzoni osserva che la Chiesa ha suscitato nei cristiani, servendosi del pretesto anti-ateista, una vera e propria repulsione verso il comunismo, la quale ha diviso e ha frenato la —classe operaia. D'altro canto, la difesa della società privata come un diritto conferito da Dio, l'interclassismo e la certezza che i problemi delle città provengono dall'industrializzazione e rappresentano

un prezzo da pagare per il benessere che essa promuove, sono idee comuni tra i cattolici. Nella visione dell'autore (Franzoni, 2006, p. 68), tale fenomeno avrebbe fatto in modo che la Chiesa non riuscisse a dare continuità alla sua attività profetica. Egli ricorda come questa situazione sia stata messa in discussione dai vescovi francesi nel documento *Per una pratica Cristiana della politica* (1972), in cui i prelati affermano: *–l'amore evangelico richiede lucidità nell'analisi e coraggio nell'affrontare gli scontri* (Franzoni, 2006, p. 71).

Se ne deduce che, dato che il fattore che ha portato la Chiesa a commettere certe ingiustizie è stato il legame con il potere, solo tramite la separazione totale da quest'ultimo si potrebbe dare pienamente l'—annuncio della parola di Dio e recuperare la libertà. Convinto della necessità di schierarsi dalla parte dei poveri, giacché solamente così ci si può rendere conto dell'insufficienza dei propri mezzi e delle proprie risorse, propone ai suoi compagni che escano da quello che tradizionalmente è stato il monastero e si avvicinino alla vita.

Per Franzoni (2006) il Concilio Vaticano II, al quale ha partecipato¹⁶, ha fatto maturare nella Chiesa la necessità di riconoscere i propri errori, per potere avanzare. Non spetta alla Chiesa, tuttavia, proporre delle discussioni alla società, dato che già esistono i luoghi che possono farlo dal punto di vista scientifico e tecnico; alla Chiesa spetta educare se stessa e costruire i ponti necessari tra la realtà religiosa e quella sociale.

La lettera pastorale *La terra è di Dio* (1973), analizzata in questa sede, e *Farete riposare la terra* (1996) sono state pubblicate, insieme alla lettera *Anche il cielo è di Dio* (2000), nella raccolta *Giovanni Franzoni e i*

¹⁶ Gianni Novelli afferma a riguardo di Franzoni, nel corso di un'intervista concessa nel maggio del 2009:—La comunità di San Paolo a Roma ha una particolare importanza perché è legata alla figura ed alle scelte di Giovanni Franzoni, abate benedettino dello storico monastero e della basilica di San Paolo fuori le Mura. Franzoni era stato membro del Concilio Vaticano II, membro della Conferenza Episcopale Italiana. La sua apertura ai laici, il suo ascolto e le sue coraggiose scelte ecclesiali e politiche ne fecero una vittima della condanna vaticana. Molti laici e religiosi scelsero di restare uniti a lui quando, nel 1973, dovette lasciare la basilica e in una nuova sede laica continuare la testimonianza e l'impegno religioso e politico.

*beni comuni*¹⁷ (2006). In *Anche il Cielo è di Dio* Franzoni discute il fatto che la Chiesa ha sfruttato l'idea della fine del millennio, metaforizzandola, per celebrare il giubileo del 2000. Ci interessa maggiormente, in virtù della tematica che vi viene trattata, la lettera *Farete riposare la terra*¹⁸ (scritta in prossimità del giubileo del 2000), nella quale Giovanni Franzoni riprende il tema di *La terra è di Dio*, passando a trattare la terra come pianeta. L'autore ritiene che le scelte operate da Giovanni Paolo II per la celebrazione del giubileo del 2000 siano indice di gerarchismo. Ad esse si contrappongono le scelte fatte dal Consiglio Ecumenico delle Chiese e dall'Assemblea Ecumenica delle Chiese Cristiane Europee, che invitano i fedeli all' *-assemblea del popolo di Dio* (2006:115).

Franzoni (2006, p.116) difende il condono dei debiti dei paesi poveri nei confronti del Fondo Monetario Internazionale, sui quali all'anno 2000 si sono accumulati alti tassi d'interesse, e mette in risalto la necessità di discutere le relazioni tra nord e sud del mondo. Informa che vari teologi e diverse chiese locali hanno proposto il condono dei debiti dei paesi poveri, come, per esempio, i vescovi di Panama, il Consiglio Ecumenico delle Chiese Cristiane, arrivando ad influenzare l'enciclica *Terzo Millennio Adveniente* (2000). Fa un'allusione al colonialismo europeo in America, affermando che, anche dopo i processi d'indipendenza, i popoli americani non si sono visti riconoscere le proprie culture, fatto, questo, che ha provocato numerosi episodi di *-etnocidio e -genocidio fisico*.

¹⁷ Le lettere *La terra è di Dio* (1973) e *Il diavolo mio Fratello* (1986) sono i testi più conosciuti di Franzoni. Dalla prima è derivata la tematica delle lettere pubblicate nella raccolta citata. Dalla seconda hanno avuto origine le lettere *La tentazione di Cristo* (1990) e *Il ritorno di Leviathan* (2007), pubblicate nella raccolta *Giovani Franzoni. Il diavolo mio fratello* (2008). Riguardo all'idea dei *-beni comuni*, Franzoni afferma: *Il'ineguaglianza sociale infrange la solidarietà che contraddistingue il popolo in quanto tale e riguarda ogni individuo in sé. Inoltre tale affermazione di ateismo e di ineguaglianza si oppone ed è in contraddizione con il culto che ciascuno deve rendere a Dio: non può renderlo chi fa sua la proprietà di Dio e rapina l'eredità del fratello* (Franzoni, 2006:194).

¹⁸ L'autore tiene a precisare che non vuole discutere l'apparizione dell'uomo sulla terra in termini scientifici, ma la maniera in cui la Chiesa la concepisce, ponendo l'essere umano in una condizione di superiorità riguardo alle altre creature.

Discute con grande competenza della modernità e del colonialismo, denominando il momento attuale *-crisi di civiltà*. La modernità europea ha sempre avuto una doppia faccia: da una parte ha diffuso valori come la libertà individuale, la laicità, il diritto al consumo; ha diffuso la tecnica, generando e producendo il benessere sociale. Dall'altro, ha accelerato lo sfruttamento della natura nei paesi che sono stati colonizzati, nella misura in cui l'Europa ha concepito se stessa come centro, generando una grande massa di esclusi.

Argomentando sull'importanza di evitare l'eurocentrismo, così come sulla necessità di schivare l'etnocentrismo, dato che si è provato che concepire una qualunque cultura come universale è un errore, menziona la separazione tra nord e sud definendola un *-apartheid mondiale*, una *-città fortificata*. Propone quindi alla Chiesa due cambiamenti (2006, p. 168): il primo si riferisce ai popoli nativi dell'America e dell'Africa, per i quali è necessario andare alla ricerca dell'inculturazione, tentando di trovare un linguaggio e dei simboli che ne rispecchino la dimensione culturale; la seconda ha a che vedere con il pane e il vino, alimenti comuni a tutti i popoli del Mediterraneo e utilizzati da Cristo nell'ultima cena, ma che in altri contesti rappresentano il cibo e la bevanda della classe detentrica del potere: il pane potrebbe essere sostituito dalla manioca.

La Teologia della Liberazione si oppone alle soluzioni univoche e tenta di elaborare la complessità, poiché ritiene necessario ricercare *-quell'elemento in più* di una ricchezza culturale maggiormente accentuata; nega la riduzione all' *-uno*, *-semplice ed esclusivo* (Franzoni, 2006, p.161).

Luckmann (*apud* Cipriani, 2008:1) stabilisce una relazione tra la realtà e gli eventi sociali (includendo la religione, a partire dai suoi *-sistemi di significato socialmente oggettivati*), dalle sue caratteristiche costitutive.

Berger e Luckmann (2004), così come Weber (2006), propongono una visione storicizzata del mondo, in modo da non poter fare a meno del suo carattere religioso. In questi termini, possiamo pensare a come i modi d'agire laici trovino fondamento in quelli religiosi,

e a come le pratiche religiose possano essere influenzate da questioni sociali ed economiche.

Weber (1977) distingue vari tipi di problemi sociali: il primo riguarda le istituzioni; il secondo concerne la vita religiosa, la quale non ci interessa per il suo aspetto religioso in se, ma per la maniera in cui interferisce sulle questioni socio- economiche in generale, una volta che da queste ultime possono scaturire effetti capaci di rivestire un interesse socio-religioso.

La Teologia della Liberazione prende in considerazione la relazione tra la classe detentrica del potere e quella che non ha accesso ai beni considerati primari per la sopravvivenza. In questa analisi mi soffermo sulle particolarità intenzionali e sulla maniera in cui certi elementi sono stati inclusi, nel corso del tempo, in questa corrente del cattolicesimo.

Le risposte sono state cercate presso due comunità di base legate alla TL. Molti dei significati dei simboli, della pratica e della teoria di questa corrente teologica sono stati colti e assimilati tramite l'osservazione partecipante, dato che non sempre le questioni di logica legittimano la ricerca empirica, rendendo indispensabile la valutazione pratica.

Come abbiamo già esposto in precedenza, gli strumenti che ci hanno permesso una presa di posizione su determinati fenomeni e temi da discutere sono stati l'osservazione partecipante e le interviste (i testimoni privilegiati dei leader delle comunità investigate). Abbiamo scelto, quindi, di occuparci della relazione tra i leader e i membri delle comunità investigate, perché in linea di principio la TL propone una maggior presenza del laico nelle decisioni e nelle azioni della Chiesa Cattolica. Abbiamo analizzato, a partire dalle interviste realizzate, la maniera in cui queste comunità hanno lavorato per integrare le nuove generazioni. Questo ci ha permesso di riflettere sul modo in cui la TL si è mossa per introdurre i temi sociali all'interno del dibattito cattolico. Alla fine, abbiamo verificato che la religione e la politica sono sempre state le priorità del gruppo, dando vita a importanti riflessioni nel contesto della

Chiesa Cattolica e della società in generale. Il periodo di attuazione della TL è stato quello compreso tra il 1960 e il 2000¹⁹. Le discussioni promosse dalla TL hanno generato, a mio modo di vedere, dei cambiamenti interni alla Chiesa, nonostante si sia assistito alla graduale apparizione di un forte sentimento reazionario nel seno della stessa Chiesa e della società civile.

In questa sede ci siamo dati il compito pensare non solo agli esiti della TL, ma anche al valore sociale delle sue proposte, dato che, nonostante alcune di esse non abbiano ottenuto risultati dal punto di vista interno (relativamente all'istituzione cattolica), riguardano direttamente le battaglie intraprese per migliorare le condizioni di vita.

Per quanto riguarda i cambiamenti che la TL ha contribuito a realizzare nell'ambito della Chiesa, nonostante la gerarchia cattolica molte volte non ammetta tali contributi, una serie di documenti emanati dal Vaticano dopo il 1960 hanno trattato di temi sociali e politici. Ritengo che ciò sia avvenuto per la forza che ha avuto il Concilio Vaticano II, ma anche perché un gruppo coeso di laici e sacerdoti ha dato impulso alle discussioni e ai cambiamenti che ne sono scaturiti. Molte delle azioni di questi gruppi sono diventate paradigmatiche, tanto per l'importanza che hanno rivestito nel seno delle comunità di base, quanto per aver provocato una polemica pubblica.

Come dice Pace (2007, p. 74), due sono i modi in cui l'individuo può rapportarsi alla religione: in maniera orizzontale, per quanto concerne le conoscenze che dovrà possedere sulla sua organizzazione; in maniera verticale, per quanto concerne la condotta che discende dalle predette conoscenze. Sulla base della maniera verticale l'individuo determina spiegazioni di ordine cosmico e sociale per il mondo.

Visto che nella Teologia della Liberazione si mescolano i riferimenti diretti alla storia e alla bibbia, la speranza cristiana si confonde con l'idea

¹⁹ C'è la lotta silenziosa delle comunità di base che continuano, dappertutto, a resistere contro il ruolo compressore dell'ideologia dominante. Leggendo la Bibbia in comunità, cercano, in una resistenza quasi senza orizzonte, di mantenere viva la coscienza critica e la speranza, poiché la fede gli assicura che vale la pena lottare: il futuro appartiene alla vita e non alla morte. Martirio in America Latina. Meditazione nell'anniversario della morte di Don Oscar Romero. Estratto dalla trascrizione realizzata dal Centro Interconfessionale per la Pace.

del divenire storico, nel momento in cui si tenta di chiarire le forme e i momenti in cui sorge tale avvenimento:

Para nosotros no hay dos historias humanas: una historia profana y al margen de Dios, y otra historia sobrenatural que Dios cuidaría, que Dios haría suya. Sin negar lo que tradicionalmente los teólogos han llamado —orden natural y —orden sobrenatural, —naturaleza y —gracia, nosotros confesamos una única historia humana, porque el Dios salvador es el mismo Dios creador. (Casaldáliga, 1982, p. 4)

Si conclude che, le lettere *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* e *La terra è di Dio* si iscrivono in questa linea, giacché rimandano ad altre esperienze, tanto religiose quanto non-religiose. Sono testi che delineano una maniera specifica di concepire la vita e la Chiesa, che condizionano le scelte sociali e politiche, conducono all'azione, a una *prassi*, e sfociano inoltre nei modelli di vita dei membri delle comunità studiate in Brasile e in Italia.

RELAÇÕES ENTRE AS CARTAS AS PASTORAIS DE GIOVANNI FRANZONI E PEDRO CASALDÁLIGA

RESUMO

Este artigo trata de duas cartas pastorais, *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (1971), de Pedro Casaldáliga e *La terra è di Dio* (1973), de Giovanni Franzoni na sua relação com o modo como teorizam a Teologia da Libertação e, no caso específico, de Casaldáliga, da reiteração de imagens poéticas em sua prosa. Como fundamentação teórica, foram usados Borges (2000), Pace (2007), Luckmann (2002) e Berger (2004). O método de estudos foi a análise textual e discursiva com alguns traços da estilística literária. Conclui-se que Casaldáliga e Franzoni apresentam formas de escrita similares no que diz respeito ao conjunto de metáforas utilizadas, nomeadamente, relacionadas à terra e ao sagrado.

PALAVRAS-CHAVE: Prosa. Casaldáliga. Giovanni Franzoni. Imagens poético-discursivas.

RELACIONES ENTRE LAS CARTAS PASTORALES DE GIOVANNI FRANZONI Y PEDRO CASALDÁLIGA

RESUMEN

Este artículo aborda dos cartas pastorales, *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (1971), de Pedro Casaldáliga e *La terra è di Dio* (1973), de Giovanni Franzoni en su relación con la forma en que teorizan la Teología de la Liberación y, en el caso específico de Casaldáliga, con la reiteración de imágenes poéticas en su prosa. Como base teórica, utilizamos Borges (2000), Pace (2007), Luckmann (2002) y Berger (2004). El método de estudio fue el análisis textual y discursivo con algunos rasgos de estilística literaria. Se concluye que Casaldáliga y Franzoni presentan formas de escritura similares en cuanto al conjunto de metáforas utilizadas, a saber, las relacionadas con la tierra y lo sagrado.

PALABRAS CLAVE: Prosa. Casaldáliga. Giovanni Franzoni. Imágenes poético-discursivas.

RELATIONS BETWEEN TWO PASTORAL LETTERS BY GIOVANNI FRANZONI AND PEDRO CASALDÁLIGA

ABSTRACT

This paper is about two pastoral letters, "Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social" (1971), by Pedro Casaldáliga, and "La terra è di Dio" (1973), by Giovanni Franzoni, focusing on the way they theorize Liberation Theology and how Casaldáliga's prose shapes poetic images. We use theories by Borges (2000), Pace (2007), Luckmann (2002) and Berger (2004). The method used was textual and discursive analyses, with some contributions from literary Stylistics. We concluded that Casaldáliga and Franzoni present similar sets of metaphors, namely, those related to the earth and the sacred.

KEYWORDS: Prose. Casaldáliga. Giovanni Franzoni. Poetic images. Poetic discourse.

RIFERIMENTI

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento*. Tradução Ernesto de Carvalho. Lisboa: Dinalivro, 2004.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. *Nas veias do Jornal: a terra; os sentidos sobre a Carta Pastoral da Dom Pedro Casaldáliga na Imprensa*. Tesi di laurea magistrale presentata al Mestrado em Lingüística dell' Instituto de Linguagens dell' Universidade Estadual de Campinas, 2000.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e marginalização social*. (SND).

FRANZONI, Giovanni. *Il diavolo, mio fratello. L'addio alla dannazione eterna*. Roma: Edup, 2008.

FRANZONI, Giovanni. *La terra è di Dio. Giovanni Franzoni e i beni comuni*. Roma: Edup, 2006.

FRANZONI, Giovanni. Eucaristia: Gesti altri. *In: Comunità Cristiana di Base. Memoria e progetto*. Condivisione eucaristica e partecipazione politica fuori dei recinti. Torre del Greco: Edizioni Qualevita, 2003.

LUCKMANN, Thomas. Trasformazioni superficiale o radicali della religiose e della moralità nel mondo moderno. *In: CIPRIANI, Roberto; MURA, Gaspere (a cura di). Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2002.

PACE, Enzo. *Introduzione alla sociologia della religioni*. Roma: Carocci, 2007.

Submetido em 31 de março de 2022

Aceito em 26 de abril de 2022

Publicado em 29 de maio de 2022
