



Dark Green Religion. Spiritualità della natura e il futuro del pianeta

Bron Taylor

Traduzione a cura di Angelica Federici ed Eleonora D'Alessandro

Pubblicato in data 19/12/2022

Nota delle traduttrici

La traduzione rispetta sia la forma linguistica che la struttura compositiva del testo originale. Per questo motivo si è ritenuto di non dover tradurre le definizioni *green religion*, *dark green religion*, *spiritual but not religious* e *greening of religion* in quanto non ci sono corrispettivi italiani già in uso che rendano la complessità delle suddette categorie. Riteniamo che i termini possano risultare comunque comprensibili ad un pubblico italofono che si avvicini al testo.

Capitolo 1: Introduzione alla religione e alla *dark green religion*

Questo capitolo esplora alcuni termini fondamentali di questo studio: religione, spiritualità, religione della natura, *green religion* e *dark green religion*. Questo genere di analisi linguistica potrebbe sembrare più appropriata per coloro che hanno già una formazione antropologica o storico-religiosa, ma sarà utile soprattutto a coloro che non hanno una preparazione approfondita legata allo studio della religione. La logica dietro questa scelta è semplice: la terminologia è importante. Essa dà forma concreta alla metodologia e focalizza l'attenzione in modo determinante. I termini utilizzati possono veicolare degli assunti e celare fenomeni potenzialmente rilevanti per una determinata indagine; per questo è importante riflettere in modo critico su quelli da utilizzare.

Qual è, ad esempio, la differenza tra religione e assenza di religione o tra religione e spiritualità o tra ciò che io chiamo religioni della natura, *green religion* e *dark green religion*? Dove sono i loro confini? Sono distinzioni che illuminano o confondono la comprensione del mondo in cui viviamo?

Religione e analisi della somiglianza di famiglia

Si è molto discusso sull'origine, la definizione e l'utilità della parola *religione* e uno dei motivi della difficoltà di trovare un consenso unanime risiede nella complessità di accordarsi su ciò che caratterizza i fenomeni che definiamo "religiosi". La religione ha un'essenza *sostanziale*? La sua *funzione* è specifica o universale? Da quando si è cominciato a pensare analiticamente alla religione, sono state proposte molte definizioni diverse tra loro. Tuttavia, non si è trovato un punto di incontro per quel che riguarda l'identificazione di tratti comuni o di caratteristiche specifiche legate a questo fenomeno. Tali questioni sono certamente importanti per il dibattito relativo a quella che io chiamo *dark green religion*. Esistono elementi specifici – credenze in esseri soprannaturali o non materiali – essenziali a definirla, come sostengono alcuni studiosi? Oppure è sufficiente la vaga sensazione che la "natura sia sacra" per giustificare l'uso del termine *religione*?

Persona di contatto: Angelica Federici, Università degli Studi Roma Tre.

Per citare questo articolo: Taylor, Bron. 2022. "Dark Green Religion. Spiritualità della natura e il futuro del pianeta", traduzione a cura di Angelica Federici / Eleonora D'Alessandro. ARGOS | Special issue Religion and Ecology, 23-57. DOI: 10.26034/fr.argos.2022.3565.



Licenza open access: ARGOS. Visitate <https://www.journal-argos.org>.

Sfortunatamente, rifarsi all'utilizzo più antico del termine "religione" ci pone su un terreno spinoso dal punto di vista terminologico.¹ In ultima analisi, saranno gli osservatori a dover scegliere le lenti, le definizioni che ritengono più adatte a guidare al meglio le loro indagini e a illuminare i fenomeni che cercano di comprendere.² Un buon punto di inizio è lo studio che ha ricondotto le prime manifestazioni dell'idea di religione alla radice latina *leig*, che significa "legare" o "legare strettamente", o in alternativa *religare*, che potrebbe essere tradotto come "ricollegare" – dal latino *re* (di nuovo) e *ligare* (collegare). Esaminando queste radici lessicali in chiave contemporanea, potremmo concludere che la religione ha a che fare con ciò che collega e lega le persone a ciò che per loro ha più valore, da cui dipendono e che considerano sacro.

Tuttavia, le definizioni specifiche comportano dei rischi, soprattutto per coloro che cercano di comprendere comparativamente le varie tipologie di religione nei diversi tempi e luoghi in cui si sono manifestate. Come ha scritto l'antropologo Benson Saler, "le definizioni esplicite sono anche metodologie esplicite: ci guidano o ci spingono in determinate direzioni. Così facendo, tendono a distogliere la nostra attenzione da informazioni che esulano dai confini che esse definiscono, escludendo in questo modo possibili alternative".³ È importante, quindi, riconoscere il pericolo delle definizioni esplicite (potrebbero spingerci a ignorare fenomeni o dinamiche importanti), ma anche il loro valore (potrebbero far concentrare l'attenzione analitica e fornire spunti di riflessione).

Considerati i pericoli e il valore delle definizioni, Saler – ma non solo – afferma la necessità di considerare le "somiglianze di famiglia" o di adottare un "approccio polifocale" allo studio della religione, esplorando, analizzando e comparando la più ampia varietà possibile di credenze, comportamenti e funzioni che vengono tipicamente associati a questo termine. Il fulcro di questo approccio sta nel (1) prendere atto delle numerose dimensioni e caratteristiche delle credenze e delle pratiche religiose; (2) rinunciare all'ipotesi che un singolo tratto o una singola caratteristica sia essenziale a definire i fenomeni religiosi e rifiutare di concentrarsi sulla determinazione dei confini della religione; e (3) interrogarsi invece sul potere esplicativo dell'analisi di credenze e pratiche che richiamano un comportamento religioso.⁴

L'assenza di un tratto chiaro, imprescindibile e universale che definisca consensualmente l'essenza della religione non pregiudica la validità dell'analisi delle somiglianze di famiglia. Un simile approccio alla concettualizzazione della religione lascia aperta la possibilità di contestare la definizione stessa di religione,

¹ Per uno studio approfondito, si veda Ernst Feil, *On the Concept of Religion* (Binghamton: Global Publications, 2000).

² David Chidester, *Authentic Fakes: Religion and Popular American Culture* (Berkeley: University of California Press, 2005), p. 75; Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in Mark C. Taylor (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 281–82; Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: Brill, 1993), p. 68.

³ Saler, *Conceptualizing Religion*, p. 74.

⁴ Saler prende in prestito l'espressione "somiglianza di famiglia" da Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Malden, MA: Blackwell, 2001 [1953]). Tra gli altri autori che hanno approfondito questo argomento va menzionato Kocku von Stuckrad, che ha ricondotto quello da lui definito l'approccio "polifocale" a Friedrich Nietzsche. Si veda von Stuckrad, "Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action," in *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003): pp. 260–62. Si veda anche William P. Alston, "Religion," in Paul Edwards (a cura di), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and the Free Press, 1967), pp. 141–42; Martin Southwold, "Buddhism and the Definition of Religion," in *Man* 13 (1978): 362–79, in particolare pp. 370–71; Jonathan Benthall, *Return to Religion: Why a Secular Age Is Haunted by Faith* (London: I. B. Tauris, 2008); Melford Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation," in Michael Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock, 1966), pp. 85–126. Si vedano le note aggiuntive sul sito www.brontaylor.com per la mia lista di caratteristiche che meritano un'analisi, oltre a Bron Taylor, "Exploring Religion, Nature, and Culture," in *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 1, no. 1 (2007): pp. 5–24.

mettendo in discussione persino la necessità di fissare una definizione. Infine, questo metodo insiste sul fatto che la cosa più importante è la comprensione di alcuni aspetti interessanti degli esseri umani, del loro ambiente e dei loro "coabitanti" terrestri.⁵ Alla luce di questa strategia di analisi della religione (e di fenomeni che le assomigliano), è necessario esaminare alcuni altri termini essenziali ai fini di questo studio.

Spiritualità

Nel linguaggio contemporaneo, quando le persone cercano di esprimere ciò che le muove più profondamente, parlano sempre più spesso di spiritualità piuttosto che di religione e considerano i due concetti nettamente diversi. Tuttavia, la maggior parte delle caratteristiche che gli studiosi associano alla religione si ritrovano sia nelle persone che si considerano spirituali sia in quelle che si definiscono religiose. Dal punto di vista della somiglianza di famiglia, dunque, ci sono poche ragioni *analitiche* di supporre che si tratti di fenomeni sociali di tipo diverso. È importante, tuttavia, capire che cosa comporta questa distinzione nel quotidiano, soprattutto perché il termine *spiritualità*, più spesso che quello di *religione*, è associato alla natura e alle religioni della natura.

Nel linguaggio comune il termine *religione* viene spesso utilizzato in relazione a pratiche e credenze religiose istituzionali e organizzate, mentre il termine *spiritualità* fa riferimento ai più radicati valori morali di ciascuno e alle sue esperienze religiose più profonde.⁶ Tuttavia, esistono altri fattori che vengono associati più frequentemente alla spiritualità che alla religione. Spesso si pensa che la spiritualità riguardi la propria crescita personale, la comprensione del proprio senso nel cosmo e che si allacci a preoccupazioni e azioni ambientaliste.⁷ Quanto detto è in netto contrasto con le religioni predominanti che piuttosto vogliono trascendere questo mondo oppure ottenere la salvezza divina.

Sebbene coloro che si considerano persone spirituali, ma non religiose, attribuiscono alla spiritualità più valore di quello accordato alla religione, *spiritualità* è un termine sempre più utilizzato anche da persone tradizionalmente religiose. Come i molti che si dicono "*spiritual but not religious*", esse lo utilizzano per indicare l'importanza sacra della vita quotidiana. Pertanto, la parola spiritualità può essere intesa come una possibilità di approfondimento, di rinnovamento o di apprendimento delle intuizioni più profonde delle religioni tradizionali, così come un termine che sacralizza attività altrimenti laiche come la psicoterapia, l'attivismo politico e ambientale, lo stile di vita e le scelte professionali. Tale comprensione del termine favorisce un "ripensamento dei confini religiosi".⁸

A meno che per definire il concetto di religione non si ritenga indispensabile la credenza in esseri o forze divine, la maggior parte della spiritualità contemporanea può essere facilmente considerata religiosa; coloro che la studiano riscontrano che una delle sue caratteristiche è la percezione che la natura sia sacra e che da tale consapevolezza seguano naturalmente delle responsabilità etiche. Chi sono gli individui e i gruppi che hanno questa percezione? Anna King ha individuato la giusta strada quando ha invitato gli studiosi a cercare la spiritualità non solo in piccole sette religiose emarginate, ma anche in "movimenti

⁵ Saler, *Conceptualizing Religion*, p. 226. Concordo.

⁶ Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers* (San Francisco: Harper, 1993), pp. 76–77, si veda anche pp. 30, 76–79, 129–30; Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament et. al., "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, no. 4 (1997), pp. 549–64; Paul Heelas et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality* (Malden, MA: Blackwell, 2005); Robert C. Fuller, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America* (Oxford: Oxford University Press, 2001), in particolare modo pp. 87–100.

⁷ Peter Higbie Van Ness, *Spirituality, Diversion, and Decadence: The Contemporary Predicament* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 13–14; Anna S. King, "Spirituality: Transformation and Metamorphosis," in *Religion* 26 (1996), p. 345. Si veda anche Fuller, *Spiritual but Not Religious*, pp. 85–98.

⁸ King, "Spirituality," pp. 346; citazione successiva, p. 347.

come Amnesty International [e] Greenpeace". Studi empirici hanno dimostrato che molte persone appartenenti a culture industriali avanzate si identificano profondamente con quella che potrebbe essere chiamata spiritualità della natura o religione della natura. Alcuni di questi, infatti, vedono il mondo come popolato da intelligenze spirituali con le quali è possibile entrare in relazione (approccio animista), altri percepiscono la terra come viva o addirittura divina (approccio tendente al panteismo).

Ad esempio, analizzando un'ampia banca dati in scienze sociali generata nel 2000, James Proctor ha esaminato la relazione tra religione e fiducia in varie forme di potere, riscontrando la prevalenza di due forme di autorità: l'autorità religiosa tradizionale (fondata su ciò che egli ha chiamato teocrazia) e l'ecologia religiosa (che per abbreviare ha chiamato soltanto ecologia). Sia in Europa che in Nord America, afferma Proctor, un gran numero di persone esprime "una profonda fiducia nella natura come intrinsecamente spirituale o sacra", e in molti paesi tale religiosità è ancora più diffusa che negli Stati Uniti. Conclude: "la religione istituzionale è inestricabilmente legata alle relazioni di fiducia nell'autorità e quindi è funzionalmente simile a regimi [politici] raramente intesi come religiosi. Dovremmo quindi essere cauti nel delimitare in modo troppo rigido la sfera di dominio della religione".⁹

Tale affermazione è coerente con il mio attuale obiettivo, ovvero quello di scardinare ciò che viene definito "religione", al fine di risvegliare nuove idee e prospettive sull'argomento. Coloro la cui spiritualità si intreccia con preoccupazioni ambientali o che invece percepiscono la natura come sacra, possono essere considerati parte della cosiddetta religione della natura?

Religione della natura

Religione della natura è un termine generico usato più comunemente per indicare percezioni e pratiche religiose che sono caratterizzate da una venerazione per la natura e che considerano la sua distruzione un atto dissacrante. I suoi seguaci spesso descrivono sentimenti di appartenenza e di connessione con la terra, di legame con essa e di dipendenza dai sistemi viventi che la abitano.¹⁰

Negli ultimi secoli sono state usate diverse espressioni per descrivere le somiglianze di famiglia tra le religioni della natura, come la *religione naturale*, il *culto della natura*, il *misticismo della natura* e la *religione della terra*. Al tempo stesso, per dare risalto alla presunta essenza universale di tale religiosità, sono state inventate parole come *paganesimo*, *animismo* e *panteismo*. Sia nelle sedi popolari sia in quelle accademiche il termine *religione della natura*, che ha iniziato a essere usato con una certa regolarità a partire dalla prima celebrazione della Giornata della Terra nel 1970, è sempre più utilizzato per indicare e discutere quelle religioni che considerano sacra la natura.

L'idea di religione della natura ha una lunga storia che si sviluppa parallelamente a quella di importanti punti di svolta nello studio della storia delle religioni. In effetti, la concezione contemporanea più comune di religione della natura ricorda le forme di religiosità nella venerazione della natura descritte da E. B. Tylor in *Primitive Culture* (1871), da Max Müller in *Natural Religion* (1888), da James G. Frazer in *The*

⁹ James D. Proctor, "Religion as Trust in Authority: Theocracy and Ecology in the United States," in *Annals of the Association of American Geographers* 96, no. 1 (2006): pp. 193 e 195. Proctor scrive inoltre: "La teocrazia sembra dunque più forte negli Stati Uniti che in molti paesi europei, mentre l'ecologia sembra essere similmente forte o più forte altrove" (p. 194).

¹⁰ Bron Taylor, "Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism," in *Religion* 31, no. 2 (2001): pp. 175–93; Bron Taylor, "Earth and Nature- Based Spirituality (Part II): From Deep Ecology and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age," in *Religion* 31, no. 3 (2001): pp. 225–45. Per un altro studio che ha riscontrato un legame tra il sentimento di appartenere alla natura e l'ambientalismo, si veda P. Wesley Schultz et al., "Implicit Connections with Nature," in *Journal of Environmental Psychology* 24 (2004): p. 31.

Worship of Nature (1926) e da Mircea Eliade in *Patterns in Comparative Religion* (1958).¹¹ Nonostante i cambi di rotta nelle mode accademiche, vi sono state importanti continuità nelle diatribe di carattere sia popolare sia erudito attorno alla religione della natura. Il dibattito più comunemente diffuso è stato quello tra coloro che consideravano le religioni della natura religiosamente o politicamente primitive, regressive o pericolose, e coloro che le elogiavano come spiritualmente conoscitive ed ecologicamente benefiche.

Le religioni abramitiche, tradizionalmente in attrito con il paganesimo e il politeismo, sono probabilmente alla base di percezioni negative della religione della natura. Nel corso della loro storia, le religioni abramitiche hanno spesso cercato di costringere le religioni della natura e i loro seguaci al declino o all'estinzione attraverso la conversione e l'assimilazione, arrivando talvolta a minacce e dimostrazioni di violenza. Queste persecuzioni erano spesso giustificate in termini religiosi, anche attraverso la convinzione che l'assimilazione fosse spiritualmente benefica.

La tendenza a considerare primitivi (ma non sempre pericolosi) i seguaci delle religioni della natura si è intensificata quando la cultura occidentale ha incrementato il valore dato alla ragione e molti pensatori sono diventati meno religiosi. Ad esempio, il filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ha proposto una filosofia idealistica che considerava le religioni della natura come incapaci di percepire il movimento dello Spirito Divino attraverso il processo dialettico della Storia.

L'influenza della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-1882) è stata ancor più importante per lo studio della religione e in particolar modo per la riflessione accademica sulla religione della natura.¹² Diverse generazioni di studiosi sono arrivate a considerare le religioni della natura come fondate sull'errata concezione primitiva che le forze naturali sono animate o viventi. Citando come esempio l'osservazione di Darwin secondo cui i cani scambiano gli oggetti inanimati per esseri viventi, John Lubbock ipotizzò che la religione avesse la sua origine in una simile errata comprensione della natura da parte degli esseri umani primitivi.¹³ E. B. Tylor, considerato da molti il padre dell'antropologia, avrebbe coniato il termine *animismo* per definire il fenomeno di attribuire una coscienza agli oggetti inanimati e alle forze naturali, affermando che questo equivoco trova fondamento negli stati onirici dei cosiddetti popoli "primitivi" o "selvaggi" e sostenendo che questo tipo di percezione fosse alla base della coscienza religiosa umana.¹⁴ Max Müller, reputato da alcuni il caposcuola dello studio accademico delle religioni, fa risalire l'origine della religione indoeuropea a metafore e simbolismi religiosi legati alla natura e in particolare al cielo e al sole.¹⁵

Sia il paganesimo classico sia le religioni politeistiche prevedono la supplica o la venerazione di corpi celesti e di altre entità e forze naturali. Sir James Frazer sostiene che le credenze e i rituali legati al sole, alla terra e ai morti sono stati particolarmente comuni nella formazione e nella storia antica della religione

¹¹ Bron Taylor, "Ecology and Nature Religions," in Lindsay Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 2005); Lawrence Sullivan, "Worship of Nature," in Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1987).

¹² Charles Darwin, *On the Origin of Species* [1859] e *The Voyage of the Beagle* [1839], con un'introduzione a cura di Richard Dawkins (New York: Knopf, 2003).

¹³ John Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* (London: Longmans, Green, 1889).

¹⁴ David Chidester, "Animism," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*; Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: J. Murray, 1871).

¹⁵ Friedrich Max Müller, *Natural Religion* (Whitefish, MT: Kessinger, 2004 [1889]).

in tutto il mondo.¹⁶ L'idea di una religione che coinvolge credenze e pratiche legate alla natura divenne molto influente, così come la definizione di Frazer che per descrivere tali religioni si riferisce al "culto della natura":

“ [Per] culto della natura intendo [...] il culto dei fenomeni naturali, concepiti come animati, coscienti e dotati del potere e della volontà di giovare o danneggiare l'uomo. Concepiti come tali, essi sono naturalmente oggetto di timore e soggezione da parte dell'uomo [...] Nella testa dell'uomo primitivo questi fenomeni naturali assumono il carattere di spiriti formidabili e pericolosi, di cui desidera evitare l'ira e di cui ha interesse a conciliare il favore. Per raggiungere questi obiettivi desiderabili, egli [...] prega e offre loro sacrifici; in breve, li venera. Quello che possiamo chiamare il culto della natura è basato sulla personificazione dei fenomeni naturali.

Frazer ritiene che questa primitiva religiosità della natura fu sostituita prima dal politeismo e poi dal monoteismo, come parte di un processo "lento e graduale" che ha portato alla "de-spiritualizzazione dell'universo" presso i popoli civilizzati. Nel diciannovesimo e all'inizio del ventesimo secolo, la maggior parte degli studiosi concordavano sul fatto che le religioni monoteistiche, o l'assenza di religione, avrebbero finito per soppiantare le religioni della natura. Si riteneva che le religioni della natura, sebbene potessero essere involutive, non fossero pericolose almeno per il progresso culturale e materiale.

Di recente, invece, diversi studiosi hanno suggerito che alcune religioni della natura possono essere effettivamente pericolose. Ad esempio, in *Nature Religion in America* (1990), Catherine Albanese ha proposto una definizione ampia di religione della natura che include esempi in cui la natura costituisce un'importante risorsa simbolica, pur non essendo di per sé considerata sacra. La studiosa sostiene che molte forme della cosiddetta "religione della natura" mascherano un impulso a dominare sia le persone che la natura, citando come prova il fatto che durante la formazione degli Stati Uniti le "religionie della natura" che contavano aderenti di spicco, giustificavano l'asservimento del mondo naturale ma anche delle popolazioni aborigene presenti nel continente. Le sue affermazioni furono motivo di costernazione tra coloro che avevano un atteggiamento positivo nei confronti delle religioni della natura. Sconfinando dai limiti delle concezioni canoniche di religione, l'autrice prende anche in considerazione esempi che non sempre, a prima vista, sembrano religiosi, come il movimento dietetico macrobiotico.¹⁷

All'incirca nello stesso periodo, molteplici studi hanno evidenziato le affinità culturali e storiche tra le diverse religioni della natura (in particolare il paganesimo nordico e i vari movimenti di *revival* pagano) e le sottoculture razziste, compresi i movimenti politici come l'ambientalismo estremista. Tra gli studi più influenti ricordiamo quelli a cura di Anna Bramwell. L'autrice sostiene che il movimento ambientalista, nato all'incirca alla metà del diciannovesimo secolo, rappresenta un'ideologia completamente nuova che prevede "l'adorazione della natura" e nonostante possa essere associata a molte altre ideologie, ha spesso avuto forti affinità con ideologie razziste e con movimenti (come il nazismo) e programmi politici (come l'eugenetica) che rifiutano la razionalità illuministica a favore di un ideale romantico e agrario.¹⁸

¹⁶ Frazer cita con approvazione l'affermazione di Müller: "L'adorazione degli spiriti dei defunti è forse la forma di superstizione naturale più diffusa in tutto il mondo." Sir James George Frazer, *Worship of Nature* (Whitefish, MT: Kessinger, 1975), p. 18; paragrafo seguente, p. 17; citazioni nel paragrafo successivo, p. 9.

¹⁷ Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 200, 13.

¹⁸ Anna Bramwell, *Blood and Soil: Walter Darré and Hitler's Green Party* (Buckinghamshire: Kensal, 1985). Si tratta di movimenti, ha affermato, in cui "un sentimento religioso panteistico è la norma". Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century: A History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 17; si veda anche p. 13.

Naturalmente, la concezione storica della religione della natura è stata oggetto di contestazione. Diversi altri studiosi considerano tali religioni spiritualmente profonde, umane ed ecologicamente positive. Gli studi storici su tali credenze e pratiche spirituali dimostrano al contempo sia la paura e l'ostilità maturata nei loro confronti, sia la loro diversità e persistenza. In uno studio fondamentale sulla religiosità in Occidente, il geografo Clarence Glacken sostiene che una visione del mondo organicista, che considera il mondo vivo, interdipendente e sacro, ha costituito una delle due modalità generali più diffuse e longeve e utilizzate dalle persone per avvicinarsi alla natura e alla religione e per capire come la religione e la cultura siano collegate tra loro. Esortando i suoi lettori "a non dimenticare gli echi del mondo mediterraneo primordiale: la sua venerazione millenaria della Madre Terra" o il suo "paganesimo astrologico", il lavoro di Glacken ha contribuito ad aprire la strada alla ricerca accademica sulla religione della natura. Altri studi, come quello di Donald Worster, sottolineano che, mentre la credenza in specifiche divinità della natura sia terrene sia celesti è scemata o scomparsa, la percezione che i luoghi e le forze della natura siano vivi e sacri – ovvero la concezione di fondo che ha dato origine al paganesimo classico e ad altre religioni della natura – non sono svanite. Anche nell'Occidente contemporaneo queste credenze sono state resilienti, mettendo talvolta addirittura in discussione l'egemonia del consenso monoteista e in seguito arrivando anche a sfidare le visioni secolari e scientifiche del mondo.¹⁹

Precursori: Spinoza e Rousseau

Il filosofo ebreo Baruch (o Benedictus) Spinoza (1632-1677) e il teorico sociale francese Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), due intellettuali che scrissero all'alba dell'Età della Ragione, meritano di essere messi in evidenza come esempi della resilienza della religione della natura. Sono state anche figure di ispirazione per la *dark green religion*.

Spinoza mise a punto una sofisticata teoria organicistica, o panteismo monistico, che influenzò generazioni di futuri religiosi della natura.²⁰ Nel cerchio degli adepti, o in generale coloro che furono influenzati da tale filosofia, si annoverano alcuni dei teologi e filosofi tra i più influenti del diciannovesimo e ventesimo secolo: Friedrich Schleiermacher e Albert North Whitehead (e la sua progenie di filosofi e teologi del "processo" difensori di visioni del mondo panteiste o panentistiche), così come i principali sostenitori della *deep ecology*, tra cui Arne Naess e George Sessions.²¹ L'affinità dei *deep ecologists* con Spinoza è

¹⁹ *L'organicismo*, come userò il termine, non significa solo la convinzione che la biosfera e l'universo siano analoghi a un organismo biologico ma anche che questo organismo è in qualche modo sacro e deve essere riverito. Per gli studi fondamentali, si veda Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1967); Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, seconda edizione (Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1977]), in particolar modo pp. 13, 15.

²⁰ È possibile che Spinoza sia stato influenzato da un suo contemporaneo, James Hutton, uno studioso scozzese noto come il padre della geologia. James Lovelock ha notato che Hutton affermò nel 1785: "Considero la Terra un superorganismo e il suo studio appropriato è quello della fisiologia". Lovelock ha poi commentato: "La nozione di Gaia, di una Terra vivente, in passato non era accettabile per il mainstream e di conseguenza i semi piantati in tempi precedenti non sono fioriti, ma sono rimasti sepolti nel pantano profondo degli articoli scientifici". James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, edizione rivista (Oxford: Oxford University Press, 1995 [1979]), pp. xvii–xviii.

²¹ Nel panteismo, il divino è immanente: il mondo nel suo complesso è divino, santo o sacro in qualche modo. Il panteismo aggiunge che esiste anche un'intelligenza creativa sovraordinata che è parte di questo insieme divino, con la quale è possibile essere in relazione. Naess (1912-2008) è stato il filosofo norvegese che nel 1972 ha coniato il termine ecologia profonda per esprimere l'idea che la natura ha un valore intrinseco, cioè un valore che prescinde dalla sua utilità per gli esseri umani, e che tutte le forme di vita dovrebbero essere lasciate prosperare e compiere il loro destino evolutivo. Si veda Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology

comprensibile, poiché se ogni essere vivente e ogni cosa sono una manifestazione di Dio o dell'attività di Dio, allora tutto ha un valore, il che rappresenta una sfida fondamentale al dominante antropocentrismo.²² (Sebbene la *deep ecology* non sia equivalente alla *dark green religion*, esse hanno molte affinità).

Il pensiero religioso e la filosofia politica di Rousseau divennero ancora più influenti della filosofia panteistica di Spinoza nel promuovere la religione della natura. Ai fini del nostro scopo, l'aspetto più importante risiede nel rifiuto da parte di Rousseau delle ortodossie abramitiche europee a favore di una "religione naturale" deista, in cui l'esistenza di Dio può essere percepita in base all'ordine della natura. Per Rousseau, la religione naturale e la svolta epistemologica verso la natura potevano aprire la strada a una vita libera dall'alienazione e dal materialismo della civiltà occidentale.²³

Il libro di memorie *Les Réveries du promeneur solitaire* (1782) di Rousseau, scritto negli ultimi anni di vita, fornisce una visione dei suoi sentimenti più profondi. In esso l'autore descrive una serie di lunghe passeggiate, osservando che nonostante da uomo libero e giovane avesse amato lo stare nella natura, in quella fase della vita "non aveva quasi mai contemplato [la natura] in altro modo se non come uno spettacolo totale e indiviso".²⁴ Al contrario, camminando e scrivendo da anziano, si concentrava come un naturalista sui "dettagli del grande spettacolo della natura". Nel descrivere il suo senso mistico di unione con la natura e il cosmo, diversi passaggi notevoli presagiscono varie forme di religione della natura.

“ Più lo spettatore ha l'anima sensibile e più si abbandona alle estasi che quell'armonia esercita in lui. Un dolce e profondo bisogno di sognare s'impadronisce allora dei suoi sensi ed egli con deliziosa ebbrezza si smarrisce nell'immensità di questo stupendo sistema dell'universo col quale egli si sente identificato: sfuggono al suo sguardo gli oggetti particolari; solo il tutto si offre alla sua visione e alla sua sensazione.

Brani come questo, insieme al noto romanzo *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761), hanno giocato un ruolo di primo piano nella nascita dei movimenti romantici di venerazione della natura in Europa e nel Nord America.²⁵ Rousseau sviluppò molte delle idee chiave tipicamente ascritte alla *dark green religion*, tra cui la critica al materialismo, inteso come allontanamento da ciò che rende le persone veramente soddisfatte o felici, vale a dire il contatto intimo e la contemplazione della natura, un principio di per sé epistemologico;²⁶ la convinzione che le popolazioni indigene vivessero più vicine alla natura e quindi fossero socialmente ed ecologicamente superiori ai popoli "civilizzati" e dai quali i popoli civilizzati avevano molto da imparare;²⁷ la convinzione che le popolazioni che vivono nello stato di natura, ovvero non corrotte dalla società, avessero una naturale predisposizione alla solidarietà e alla compassione per

Movement: A Summary," in *Inquiry* 16 (1973): pp. 95–100; George Sessions, "Spinoza and Jeffers on Man in Nature," in *Inquiry* 20, no. 4 (1977): pp. 481–528.

²² Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), p. 20. Nash ha anche notato che Spinoza scriveva in un periodo in cui le nuove scienze, come l'astronomia, aiutata da telescopi sempre più potenti, stavano a loro volta sfidando le credenze antropocentriche (e geocentriche).

²³ Come riferimenti centrali, si veda Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences [and Polemics]* (Dartmouth College Press, 1992 [1750]); *The Social Contract* (New York: Penguin, 2006 [1762]); *A Discourse upon the Original Foundation of the Inequality among Mankind* (London: R. and J. Dodsley, 1761 [1755]).

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of a Solitary Walker* (London: Penguin, 2004 [1782]; seconda edizione, New York: Penguin, 1980), p. 108 (questa e le prossime citazioni); si veda anche p. 107.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise* (Lebanon, NH: Dartmouth College Press, 1997 [1761]).

²⁶ In particolare in Rousseau, *Reveries*, p. 137–38.

²⁷ In particolare in Rousseau, *Original Foundation of the Inequality*.

tutte le creature e la conseguente convinzione che una società giusta dovrebbe coltivare e non distruggere tali sentimenti; e, infine, la fede in un'espansione dell'io in cui la propria identità viene ad includere il resto della natura in una sentita unità con essa ed empatia nei suoi confronti.²⁸ Quest'ultimo sentimento ha al contempo anticipato e stimolato convinzioni analoghe tra le figure del movimento romantico e, molto più tardi, tra sostenitori della *deep ecology*.

In modo analogo, sia Spinoza sia Rousseau hanno contraddetto le tesi secondo cui rispetto alle religioni "rivelate", le religioni basate sulla natura fossero pericolose e primitive. Al contrario, essi hanno sostenuto che le religioni della natura offrano un antidoto al malessere occidentale caratterizzato dalla violenza sociale, dall'ineguaglianza economica e dalla mancata sensibilità nei confronti della natura non umana: un futuro armonioso caratterizzato da relazioni positive tra le diverse forme di vita sulla Terra.

Green religion e Dark green religion

È importante distinguere tra la *green religion* (che ritiene l'essere rispettosi dell'ambiente un obbligo religioso) e la *dark green religion* (in cui la natura è sacra, ha un valore intrinseco e dunque le è dovuta una cura riverente). Queste due forme di religiosità sono spesso in tensione e a volte in diretto conflitto tra loro. Prima di passare, nei capitoli successivi, all'analisi dei quattro diversi tipi di *dark green religion*, è utile esplorare le somiglianze e differenze.

Rousseau in particolare è un primo importante esponente della *dark green religion* e i suoi scritti hanno incoraggiato la nascita e la proliferazione di diverse sue forme (anche se chiaramente non erano definite con questo appellativo). Le sue critiche sia esplicite sia implicite alle religioni rivelate, compresa la sua convinzione che esse distorcano le società umane allontanandole dalla libertà e impedendo il benessere di tutti gli esseri naturali, hanno intaccato il consenso nei confronti di tali religioni e da allora hanno sempre guadagnato terreno. In alcuni casi, le critiche di Rousseau hanno provocato profonde riflessioni e movimenti di riforma all'interno delle religioni criticate. Dagli anni Sessanta questa tendenza riformista è diventata così pronunciata che alcuni studiosi e altri osservatori sono arrivati a parlare di "ecologizzazione della religione" o di "ambientalismo religioso", facendo con questo termine riferimento alle religioni sempre più attente ai temi ambientali.²⁹ In questa pubblicazione parlo di *green religion* o di *greening of religion* quando parlo dell'ambientalismo religioso o del suo sviluppo.

Gran parte delle innovazioni presero avvio da critiche che in qualche modo riprendevano le parole di Rousseau; la più famosa di queste venne formulata dallo storico Lynn White Jr. nel 1967. Lo studioso affermava che il cristianesimo si è fatto portatore di una pesante responsabilità nei confronti della crisi ambientale, sostenendo quanto segue:

- I. Il cristianesimo, a differenza delle religioni asiatiche, ha promosso un atteggiamento dualistico tra l'uomo e la natura che ne ha favorito lo sfruttamento: "Il cristianesimo, in assoluto contrasto con l'antico paganesimo e le religioni asiatiche [...] non solo ha stabilito un dualismo tra uomo e natura, ma ha anche insistito sul fatto che è volontà di Dio che l'uomo sfrutti la natura per i suoi fini".

²⁸ Per il suo abbraccio esteso a tutti gli esseri e all'universo, si veda Rousseau, *Reveries*, pp. 100, 112.

²⁹ Per analisi ed esempi, si veda R. F. Nash, *Rights of Nature*, pp. 94–119; Roger S. Gottlieb (a cura di), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (New York: Routledge, 1996); Roger S. Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Martin Palmer con Victoria Finlay, *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment* (Washington, DC: World Bank, 2003); Mary Evelyn Tucker, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase* (LaSalle, IL: Open Court, 2003); Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religion's Contributions to Sustainable Development* (New York: Norton, 2006).

- 2. Il paganesimo e l'animismo (tipicamente associati alle popolazioni indigene) erano più rispettosi dell'ambiente in confronto al cristianesimo che ha reso gli uomini insensibili nei confronti delle creature non umane: “Distruggendo l'animismo pagano, il cristianesimo ha favorito un atteggiamento di indifferenza nei confronti dello sfruttamento della natura e degli oggetti naturali”.
- 3. Il cristianesimo è stata “la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto” e di conseguenza ha contribuito alla precipitazione della crisi ambientale.³⁰

White sosteneva che i popoli occidentali, sia laici che religiosi, sono stati profondamente condizionati dall'antropocentrismo e dall'irriverenza del cristianesimo nei confronti della natura. Egli riteneva che le culture indigene animistiche e le religioni originarie dall'Asia erano più naturalmente inclini ad atteggiamenti e comportamenti benefici per l'ambiente, ma dubitando che queste avrebbero riscosso successo in occidente, proponeva di ispirarsi al santo ecologista (anche se in un certo qual modo eretico) San Francesco d'Assisi. White riteneva che il biocentrismo spirituale di San Francesco fornisse un antidoto al pernicioso antropocentrismo occidentale.³¹ Partendo da San Francesco, dunque, White sosteneva che l'umiltà è una virtù “non solo per l'individuo, ma per l'uomo come specie”. Inoltre “più scienza e più tecnologia non ci faranno uscire dalla crisi attuale, almeno finché non troveremo una nuova religione o non ripenseremo il nostro vecchio credo”.³² Per White, la religione è stata la variabile decisiva che ha alimentato il declino ambientale; oggi, tuttavia, essa potrebbe venire in soccorso dell'ambiente abbandonando una visione del mondo strumentale e antropocentrica in favore di un biocentrismo religioso.

Sebbene White non sia stato l'unico a esprimere tali opinioni, lo ha fatto in una sede prestigiosa (la rivista *Science*, molto letta) e in un momento culturale tipico, ovvero all'apice degli sconvolgimenti culturali degli anni Sessanta. Questo periodo storico è stato caratterizzato da una crescente ricettività nei confronti delle credenze e delle pratiche religiose delle popolazioni indigene e asiatiche, in un momento in cui molte persone rifiutavano le religioni occidentali tradizionali. Con l'intensificarsi della crisi ambientale, questo fermento religioso ha fornito un terreno culturale fertile per favorire il dibattito sulle relazioni tra persone, religione e natura.

I cristiani e alcuni tra gli appartenenti alle tradizioni abramitiche, venendo a contatto con questi punti di vista, rispondevano in una di queste quattro modalità: o in modo apologetico, sostenendo che le loro tradizioni, se correttamente intese, erano sensibili all'ambiente; o in modo penitente, riconoscendo la propria colpa (almeno in parte) e intraprendendo una riforma religiosa interna per rendere le loro religioni più responsabili nei confronti dell'ambiente. Queste due reazioni sono responsabili dell'ecologizzazione del cristianesimo, tuttora in corso dalla fine degli anni Sessanta.³³ La terza reazione è stata quella dell'indifferenza dimostrata da coloro che consideravano le critiche e le preoccupazioni

³⁰ Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” in *Science* 155 (1967), tutte le citazioni da pp. 1205–6. White pensava che tutte le religioni abramitiche portassero con sé un pregiudizio antinaturale.

³¹ Il termine *biocentrismo* significa letteralmente etica “centrata sulla vita”, in cui tutte le forme di vita sono valorizzate. Il termine è appropriato anche se White non l'ha usato e si è diffuso solo dopo la pubblicazione del suo articolo. *L'ecocentrismo*, letteralmente “etica centrata sull'ecosistema”, considera che gli ecosistemi, e non le singole forme di vita o le specie, siano il luogo appropriato e primario delle preoccupazioni morali.

³² White, “Historical Roots,” p. 1206.

³³ Si veda Dieter T. Hessel e Rosemary Radford Ruether, *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, in Mary Evelyn Tucker e John Grim (a cura di), *Religions of the World and Ecology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); James Nash, “Christianity (9)— Christianity's Ecological Reformation,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*.

ambientali come di minore o nessuna importanza per la loro religione; mentre la quarta esprimeva ostilità poiché leggeva queste preoccupazioni come antitetiche ai principi del cristianesimo. È ironico pensare che proprio queste due reazioni abbiano convalidato le tesi di White.

Queste quattro reazioni sono emerse sia nel mondo degli esperti sia in quello di persone semplicemente interessate. Mentre gli studiosi hanno sondato le sacre scritture alla ricerca di valori ambientali, la gente comune ha incoraggiato l'ecologizzazione delle proprie tradizioni. In breve tempo, l'introspezione che la tesi di White ha fatto scattare all'interno delle religioni occidentali si è estesa alle religioni originarie dell'Asia. Almeno in parte, ciò è avvenuto in conseguenza alle reazioni degli studiosi alla tesi di White, cui fece seguito un importante articolo pubblicato dal geografo Yi-Fu Tuan. Tuan mise in discussione l'ideale di un'Asia naturalmente ambientalista, affermando che in Cina la massiccia opera di deforestazione era stata messa in atto molto prima che potesse essere corrotta da una civiltà cristiana anti-ambientale.³⁴ Tuan fu seguito da altri studiosi che si domandarono come mai il declino ambientale fosse così accentuato in Asia se, come molti credevano, le religioni locali erano rispettose dell'ambiente. Come la tesi di White aveva scatenato reazioni apologetiche, penitenti, indifferenti e ostili all'interno delle tradizioni religiose abramitiche, lo stesso avvenne tra i religiosi e gli studiosi delle religioni asiatiche.

Sia nel caso delle religioni occidentali sia di quelle asiatiche, studiosi di scienze religiose hanno assunto un ruolo significativo nello sforzo di comprendere i punti di forza e le debolezze delle loro tradizioni sotto il profilo del rispetto ambientale. Gli studiosi delle religioni hanno spesso svolto il duplice ruolo di osservatori e praticanti delle religioni che studiano, quindi non sorprende che di fronte alle nuove sfide ambientali individuate essi ripensino le responsabilità etiche delle tradizioni che conoscono meglio. Diversi di loro, infatti, sono stati direttamente coinvolti negli sforzi per mobilitare le religioni verso un'etica centrata sulla sostenibilità ambientale.

L'inverdimento delle religioni nel mondo non è tuttavia al centro del presente volume, se non nella misura in cui questa religiosità ecologica è a sua volta *dark*: da un lato, percepisce la natura come sacra e la tratta con riverenza; dall'altro suscita la preoccupazione – insita in tutte le etiche olistiche – che il benessere, se non i diritti degli individui, possano essere messi a repentaglio dagli sforzi per garantire la prosperità di un presunto sacro collettivo.

³⁴ Yi-Fu Tuan, "Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China," in *Canadian Geographer* 12 (1968): pp. 176–91. Si veda anche Ole Bruun e Arne Kalland, *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach* (London: Curzon, 1995).

Capitolo 2 *Dark Green Religion*

Dalla pubblicazione di *Silent Spring* scritto da Rachael Carson nel 1962, l'allarme ambientale si è intensificato ed è diventato sempre più apocalittico. Nel frattempo, la religione legata alla natura è stata ravvivata, reinventata, diffusa ed ecologizzata.¹ Gran parte di questa creatività religiosa deriva dalla *dark green religion* che scaturisce da un senso di appartenenza e di connessione profonda con la natura e che considera al tempo stesso la terra e i suoi sistemi viventi come sacri e interconnessi. La *dark green religion* è in genere profondamente ecologica, biocentrica o ecocentrica, e considera tutte le specie, senza distinzioni, intrinsecamente preziose, ovvero preziose al di là della loro utilità per gli esseri umani. Questo sistema di valori è generalmente (1) basato su un sentimento di parentela con il resto degli esseri viventi e spesso deriva da una concezione darwiniana secondo cui tutte le forme di vita sono evolute da un antenato comune e sono quindi imparentate; (2) è accompagnato da sentimenti di umiltà e una corrispondente critica della superiorità morale dell'uomo, spesso ispirata o rafforzata da una cosmologia d'ispirazione scientifica che rivela l'insignificanza dell'essere umano nell'universo; e (3) è rafforzato dalla metafisica delle interconnessioni e dall'idea di interdipendenza (influenza reciproca e dipendenza reciproca) presente nelle scienze, specialmente nell'ecologia e nella fisica.

Questo capitolo presuppone che una chiara comprensione della *dark green religion* emerga al meglio esaminandone quattro tipi, fornendo esempi concreti di ciascuno di essi. In questo e nei capitoli a seguire, mi focalizzerò soprattutto su esempi tratti da quello che io chiamo il *milieu ambientalista* (o *ecologista*), ovvero quei contesti in cui funzionari, scienziati, attivisti e altri cittadini interessati all'ambiente si incontrano e influenzano reciprocamente. Ho adattato il concetto di "milieu ambientalista" dalla nozione di "milieu culturale" [n.d.t. *cultic milieu*] del sociologo britannico Colin Campbell. Lo studioso ha usato questa espressione per descrivere quei settori delle società occidentali in cui le forme di sapere socialmente devianti e contro-culturali – sia spirituali che scientifiche o pseudo-scientifiche – sono riunite dai loro promotori e sostenitori che le coltivano, ibridano, riproducono e diffondono. All'interno del milieu contro-culturale e culturale, sia gli individui sia i gruppi si considerano in contrasto con il *mainstream* culturale e sono straordinariamente ricettivi alle idee degli altri.² Il risultato è un eclettico bricolage, un miscuglio di un'ampia gamma di idee e pratiche, tratte da diversi sistemi culturali, tradizioni religiose e ideologie politiche. In questo mix, queste idee e pratiche sono fuse insieme come la malta e la pietra che, grazie il lavoro del muratore, tengono insieme un muro o un edificio. Come dimostrano questo e i successivi capitoli, esiste un milieu ambientalista globale in cui idee condivise sono incubate, incrociate e diffuse, in un processo caratterizzato da ibridazione e ricomposizione creativa.

Solitamente, i sentimenti morali e religiosi che chiamo *dark green* sono inclusi in strutture narrative e visioni del mondo considerate in sintonia con la scienza. Tuttavia, spesso sono anche fondati su conoscenze mistiche o intuitive al di fuori della metodologia scientifica. Per capire come la *dark green religion* può emergere, diversificarsi e diffondersi, è importante comprendere quali siano i processi alla base di questo milieu creativo e sempre più globale. Tale comprensione aiuta inoltre a spiegare perché, al di là di alcune costanti, i vari tipi di *dark green religion* mantengono confini permeabili, sfumati e in continuo mutamento – proprio come i confini stessi della religione.

¹ Col termine ecologizzazione intendo lo sviluppo di una comprensione e di una preoccupazione ecologica.

² Colin Campbell, "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization," in *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972): pp. 119–36, seconda ristampa in Jeffrey Kaplan e Heléne Lööw (a cura di), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002), pp. 12–25.

I quattro tipi di *dark green religion*

Sebbene abbiano degli antecedenti storici, i quattro tipi principali di *dark green religion* che propongo si sono sviluppati in seguito alla prima Giornata della Terra nel 1970 (si veda tabella n. 1).

I primi due tipi sono forme di animismo (si veda la colonna centrale, leggendo verso il basso), una di stampo soprannaturale e l'altra naturalistico. Definisco, invece, le seconde due tipologie religioni gaiane [n.d.t. in riferimento alla dea greca della Terra, Gaia] (si veda la colonna di destra, leggendo verso il basso): una formula sintetica per indicare visioni del mondo olistiche e organiciste. Come per l'animismo, una forma di religione gaiana, che chiamo spiritualità gaiana, è spirituale o soprannaturale (nel rigo intitolato "Soprannaturale"), mentre l'altra, cui mi riferisco come naturalismo gaiano (nella riga "Naturalismo"), è naturalistica. Come suggerito dalla linea tratteggiata nella tabella, i quattro tipi hanno confini permeabili e, più che raggruppamenti omogenei, statici e rigidi di individui e movimenti, rappresentano delle tendenze.

Tabella 1

	Animismo	Religioni gaiane
Soprannaturale	Animismo spirituale	Spiritualità gaiana
Naturalismo	Animismo naturalistico	Naturalismo gaiano

L'*animismo* è etimologicamente radicato nella parola latina *anima*, che significa vita, respiro, spirito. Oggi si riferisce comunemente alla percezione che le entità e le forze naturali, come le forme di vita non umana, abbiano uno o più dei seguenti elementi: un'anima, una forza vitale o uno spirito, un'identità individuale (una vita affettiva e intenzioni personali), una coscienza, spesso ma non sempre, un'intelligenza o dei poteri spirituali speciali. Le percezioni animistiche sono spesso accompagnate da norme etiche che specificano le qualità relazionali che gli esseri umani dovrebbero avere o non avere con gli esseri e le forze della natura. A volte l'animismo implica la comunicazione e/o la comunione con tali intelligenze o forze vitali, o la credenza che le intelligenze e le forze della natura siano divine e debbano essere venerate e/o implorate per ottenere guarigioni o altri favori. Solitamente l'animismo impone il rispetto, se non la venerazione, di tali forze e intelligenze per promuovere un sentimento di fratellanza con esse. In sostanza, l'animismo ha a che fare con la percezione che intelligenze spirituali o forze vitali animino gli oggetti naturali o gli esseri viventi. Con il termine *intelligenze spirituali* cerco soprattutto di cogliere le credenze di coloro per i quali esiste una dimensione immateriale, soprannaturale, nella percezione animistica. Questa è la forma di *dark green religion* a cui ho ascrivuto il nome di animismo spirituale. Con l'espressione *forze vitali* mi concentro invece su coloro che sono scettici o rimangono agnostici riguardo a una dimensione immateriale alla base delle forme di vita o delle forze naturali che vorrebbero comprendere e con le quali potrebbero voler comunicare. È questa la forma di *dark green religion* che ho etichettato come animismo naturalistico. In entrambi i casi, l'*animismo*, secondo la mia definizione, comporta la percezione condivisa che gli esseri o le entità naturali abbiano una propria integrità, un proprio modo di essere, una propria personalità e persino un'intelligenza. L'animismo presuppone che le persone possano, almeno col ricorso a speculazioni e immaginazione, e talvolta attraverso azioni rituali e altre pratiche,

giungere a una certa comprensione di queste forze e intelligenze della natura e sviluppare con esse relazioni reciprocamente rispettose e benefiche.³

Nel mio lessico, la *religione gaiana* si colloca chiaramente nella tradizione organicista. Essa intende la biosfera (universo o cosmo) come viva o cosciente o almeno, per metafora e analogia, come un organismo con le sue molteplici parti interdipendenti. Questo sistema energetico, interdipendente e vivente è inteso come la componente fondamentale da comprendere e venerare. Tale prospettiva considera l'insieme del mondo come un modello, di norma, ma non sempre, comprensibile dal punto di vista scientifico. La religione gaiana rimette così in causa l'argomento etico della fallacia naturalistica (l'affermazione secondo cui non è possibile ricavare logicamente un valore da un fatto), suggerendo che la natura stessa fornisce modelli e leggi naturali da seguire. Inoltre, la religione gaiana si affida alle metafore del sacro per esprimere il senso della preziosa qualità dell'insieme. Quella che io definisco *spiritualità gaiana* è dichiaratamente soprannaturale, in quanto percepisce il superorganismo – che si tratti della biosfera o dell'intero universo – come dotato di coscienza, sia essa intesa come espressione o parte di Dio, di Brahman, del Grande Mistero o di qualsiasi altro nome si usi per simboleggiare un cosmo divino. Al fine di rafforzare la sua visione generalmente panteistica (o panenteistica) e olistica, la spiritualità gaiana è più propensa ad attingere alla scienza alternativa o non tradizionale. È dunque più aperta alle interpretazioni frequentemente presenti nelle sottoculture designate come New Age. Invece, la forma di *dark green religion* da me definita *naturalismo gaiano* rimane scettica nei confronti della metafisica soprannaturale. Solitamente limita le sue rivendicazioni al credo scientifico che diviene così la base per la comprensione e la promozione di una metafisica olistica. Tuttavia, i suoi sostenitori esprimono stupore e meraviglia di fronte alla complessità e ai misteri della vita e dell'universo, affidandosi al linguaggio religioso e alle metafore del sacro (a volte solo implicitamente e in modo non consapevole) nel dichiarare la loro appartenenza e connessione ai sistemi energetici e vitali che abitano e studiano.

Questa tipologia si basa sull'osservazione ravvicinata delle diverse espressioni della *green* e *dark green religion* sia negli Stati Uniti sia all'estero. Un'analisi approfondita di ciascuno dei quattro tipi chiarirà le mie classificazioni e rivelerà che alcuni attori e movimenti rivelano affinità con più di un tipo di *dark green religion*.

Esempi concreti di *dark green religion*

ANIMISMO SPIRITUALE E SPIRITUALITÀ GAIANA

Tra i casi esemplari di animismo spirituale e di spiritualità gaiana si possono ricordare tre pensatori/attivisti "verdi" i cui percorsi spirituali hanno incluso un incontro ravvicinato con il buddismo: Gary Snyder, Joanna Macy e John Seed. Tutti e tre si identificano anche col movimento dell'ecologia profonda.

³ Alcuni studiosi rifiutano il termine animismo perché, nelle sue origini, è la demarcazione tra le religioni monoteistiche presuntivamente superiori e quelle considerate inferiori, primitive, indigene. Su questi punti di vista si veda David Chidester, "Animism," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, pp. 78–81. Altri studiosi propongono una comprensione dell'animismo che si concentra sulla personalità delle entità non umane, senza alcuna implicazione peggiorativa. Si veda Graham Harvey, *Animism* (New York: Columbia University Press, 2006); Nurit Bird-David, "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology," in *Current Anthropology* 40 (1999): 567–91; Alf Homborg, "Knowledge of Persons, Knowledge of Things: Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies of Knowing (or Not Knowing) the World," in *Ethnos* 71, no. 1 (2006): pp. 1–12. La mia concezione dell'animismo ha affinità con tali approcci.

Un buddista-animista americano. Tra i gli appartenenti alla generazione degli anni Sessanta molti ricorderanno Gary Snyder nella sua veste di "poeta beat" appartenente alla seconda ondata del risveglio poetico di San Francisco negli anni 1950 e 1960, e come modello per il personaggio di Japhy Ryder nel famoso romanzo *Dharma Bums* di Jack Kerouac.⁴ Snyder, Michael McClure e Kenneth Rexroth si distinsero dal resto del movimento beat per una profonda sensibilità nei confronti della natura, accompagnata dalla percezione della sua sacralità e del suo valore intrinseco, divenendo così dei perfetti rappresentanti della *dark green religion*.

Gary Snyder si impose all'attenzione del pubblico dopo aver vinto il Premio Pulitzer nel 1974 con il libro di poesia e prosa intitolato *Turtle Island*, in cui affrontò molti dei temi caratteristici della sua opera.⁵ Tra questi temi, spiccano la possibilità di una concezione animistica e la valorizzazione di una filosofia sociale verde nota come "bioregionalismo" che mira a decentrare i processi decisionali politici così che si svolgano, per quanto possibile, all'interno di specifiche regioni ecologiche.

Il lungo periodo trascorso da bambino nelle grandi foreste del Pacifico nordoccidentale suscitò in Snyder una profonda venerazione per la natura selvaggia e una preoccupazione per la sua distruzione, temi che sarebbero diventati centrali nel lavoro di tutta la sua vita. "Fin dalla più tenera età", ha scritto, "mi sono ritrovato in un'indefinibile soggezione di fronte al mondo naturale. Un atteggiamento di gratitudine, meraviglia e un senso di protezione, soprattutto quando ho cominciato a vedere colline abbattute per la costruzione di strade e le foreste del Pacifico nordoccidentale fluttuare via come per magia sui camion per il taglio del legname."⁶ Questo senso di meraviglia è legato a quello che per Snyder divenne una duratura percezione animistica. Durante un'intervista del 1993, si è definito "buddista-animista", riflettendo sulla sua identità di "buddista abbastanza ortodosso" unita alla sua convinzione che il mondo sia pieno di intelligenze spirituali: "Sono nato come animista naturale. Non è stata una questione morale o intellettuale; fin dalla prima infanzia, sentivo la presenza di altri esseri e mi piaceva stare nei boschi dietro la nostra fattoria [...] Penso che quasi tutti i bambini siano animisti naturali."⁷ Data questa percezione animistica, Snyder fu attratto dalle culture degli indiani d'America e ne studiò l'antropologia, ma scoprì che erano in larga misura inaccessibili ai non indiani. Come ha detto a proposito della cultura Hopi: "Il suo contenuto è forse universale, ma bisogna appartenere al popolo Hopi per seguire la cultura Hopi."⁸ Così decise di studiare il buddismo zen in Giappone, cosa che fece per dodici anni a partire dal 1955. Nel buddismo, Snyder trovò una metafisica dell'interdipendenza e anche un'etica della parentela con il mondo non umano che, a suo avviso, aveva molte affinità con la spiritualità degli indiani d'America e riecheggiava nelle sue percezioni animistiche.

Dopo essere tornato negli Stati Uniti e aver subito l'influenza delle sottoculture di San Francisco – città che in seguito descrisse come ricca "di connessioni anarchiche e *Wobblie* [n.d.t. unione internazionale del lavoro] e piena di antiautoritari di sinistra" – iniziò a integrare la religione animistica della natura con una nuova spiritualità bioregionale. Sperava che questo tipo di ibrido tra religione della natura e attivismo dei luoghi avrebbe ricollegato gli esseri umani alla natura e li avrebbe spinti verso una maggiore spiritualità e verso accordi politici più sostenibili dal punto di vista ecologico. L'influenza di Snyder si estese ben presto oltre le sottoculture beat, fino a diffondersi nella più ampia controcultura statunitense e nel milieu

⁴ Jack Kerouac, *Dharma Bums* (Cutchogue, NY: Buccaneer, 1958).

⁵ Gary Snyder, *Turtle Island* (New York: New Directions, 1969).

⁶ Gary Snyder, *The Old Ways* (San Francisco: City Lights, 1977), p. 15.

⁷ Intervista dell'autore con Gary Snyder, Davis, CA, giugno 1993. Tutte le citazioni dirette attribuite a Snyder e non altrimenti citate sono tratte da questa intervista.

⁸ Gary Snyder, *The Real Work: Interviews and Talks 1964–1976* (New York: New Directions, 1980), p. 94.

ambientalista. Questo avvenne in parte perché Snyder offriva, sul piano religioso e politico, qualcosa di nuovo rispetto a una cultura alienata dalla natura e desiderosa di un'alternativa poetica a uno Stato nazionale impersonale e tecnocratico.

Snyder si dimostrò anche abile nel supportare le sue idee con terminologie che avrebbero trovato riscontro in molti americani. Quando, ad esempio, fu introdotta in America la definizione di "ecologia profonda", Snyder la sfruttò in quanto essa incarnava le convinzioni e gli ideali spirituali e politici che aveva da tempo.⁹ Tuttavia, mantenne un'identità buddista e, nelle discussioni con i sostenitori dell'ecologia profonda, sostenne che il buddismo zen esprimeva un'etica ecologica profonda con una raffinatezza filosofica insuperata. Nel 1973 si definì "buddista praticante" o "buddista-sciamano" e vent'anni dopo disse di essere un "buddista abbastanza ortodosso" e "buddista-animista".¹⁰

Nell'identità religiosa di Snyder, dunque, è fondamentale sia la perdurante identità animista, ma anche il buddismo. Quando, nel 1993, gli chiesi della comunicazione interspecie, a cui aveva periodicamente accennato nei suoi scritti, ricordò un'esperienza con una donna di nome Ella, una mistica irlandese che aveva conosciuto negli anni Cinquanta e che lo aveva accompagnato in una passeggiata nel parco naturale di (John) Muir Redwoods in California settentrionale. Sentendo il canto di un usignolo dalla corona gialla, Ella si rivolse a lui spiegandogli che questa canzone era un dono speciale per lei da parte di quell'uccello. Riflettendo su questo aneddoto e sulla mia domanda successiva, su come fosse la percezione animista, Snyder rispose:

“ Gli animali non si avvicinano parlandoti in inglese nell'orecchio. Il fatto è che ti vengono in mente delle cose [...] e la maggior parte delle persone crede che tutto ciò che gli viene in mente derivi dalla loro mente, che provenga dal loro interno [...] Ebbene, alcune di quelle cose che si pensa provengano dall'interno sono state date dall'esterno, e parte del trucco consiste nel sapere quali sono, stando attenti a riconoscere che sono un dono, senza pensare: "L'ho pensato io!". Dite [invece]: "Ah, quello era un dono!" [...] lo ho scritto una poesia su una gazza che mi ha regalato una canzone ['Magpie's Song']".

Snyder concluse questa riflessione dicendo che questo era solo un esempio. Non ho mai trovato una dichiarazione più aperta da parte di Snyder sulla sua effettiva esperienza animistica. Come altri, anche lui ha fatto dichiarazioni che coincidono con più di un tipo di *dark green religion*, nel suo caso con la spiritualità gaiana.

Dato che la religione è definita sia da ciò che viene rifiutato sia da ciò che viene accolto, le critiche di Snyder sulla religione monoteista illustrano in modo efficace la sua visione del mondo. Riflettendo sulla metafisica dell'interconnessione, Snyder ha commentato:

“ L'interrelazione è un fenomeno dettato dal buon senso. Dovremmo ricordarci che la gente comune che lavora, la gente ordinaria [...] si accorge che le cose sono collegate. Ciò che non è comune, piuttosto, è il dualismo mente-corpo che inizia a farsi strada con il monoteismo. E l'alleanza del monoteismo con la nascita del governo centralizzato e dello Stato nazionale è ciò di più innaturale e statisticamente in minoranza sulla terra. L'esperienza umana [più comune] è stata quella legata all'animismo. Solo una piccola percentuale di persone sulla terra è stata monoteista.

⁹ In una lettera del 1993, Snyder mi disse che, data l'antipatia occidentale per il paganesimo, l'ecologia profonda era un termine migliore da usare quando si parlava di spiritualità della natura. Per ulteriori discussioni, si veda Bron Taylor, "Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island," in David Chidester e Edward T. Linenthal (a cura di), *American Sacred Space*, (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

¹⁰ La citazione "buddista-sciamano" è tratta da Snyder, *Real Work*, p. 33.

[...] Tutti gli altri nel mondo sono politeisti, animisti o buddisti che considerano le cose del mondo [come viventi].

In questa duplice critica al monoteismo e al nazionalismo, Snyder ha unito la spiritualità animista con la sua politica anarchica e bioregionale – si tratta di opinioni prevalenti, ma non totalizzanti nell'ambiente della *dark green religion*. Per Snyder, tuttavia, il monoteismo e il nazionalismo autoritario “sembrano andare di pari passo”.

Tenendo presente le percezioni animistiche di Snyder, è facile capire perché gli sia piaciuta l'argomentazione di Christopher Stone, ampiamente discussa, secondo cui gli alberi dovrebbero essere rappresentati nei processi democratici e nei tribunali.¹¹ Snyder ha commentato di essere stato a lungo a favore dell'idea “animistica secondo cui si possono sentire le voci degli alberi”, aggiungendo che tale idea permette più facilmente di capire che tutta la “natura non umana ha dei diritti”. Snyder ha compreso che il suo ruolo di poeta era quello di promuovere tali diritti e di portare le voci non umane “nel regno umano”.¹²

Per Snyder, queste sono voci sacre. Tuttavia, invita a non usare regolarmente la parola “sacro”, temendo che un uso eccessivo possa svalutare il significato. Nonostante questo, il suo lavoro trasmette inequivocabilmente una profonda riverenza per la vita. Infatti, un tema centrale degli scritti di Snyder è la sacralità della natura stessa che include persino il processo di mangiare ed essere mangiati: “Mangiare è un sacramento. La preghiera che diciamo prima di mangiare al tempo stesso ci libera il cuore, guida i bambini e accoglie l'ospite. [...] Riconoscere che ognuno di noi presenti a tavola alla fine farà parte del pasto, non significa solo essere “realisti”. Significa permettere al sacro di entrare e accettare l'aspetto sacramentale del nostro traballante e temporaneo essere”.¹³

Sia nella sua spiritualità che nelle prospettive critiche sulle società occidentali e la loro distruttività, Snyder ha promosso idee tipiche della *dark green religion*. Tra queste spicca il valore intrinseco della natura: “La diversità biologica e l'integrità dell'evoluzione organica su questo pianeta, rappresentano il punto di partenza della mia riflessione”.¹⁴ Ma Snyder è stato anche un importante portavoce della convinzione che le religioni teistiche dominanti nel mondo siano inferiori alle religioni della natura e alle spiritualità legate ai luoghi. Come molti altri attori coinvolti nella *dark green religion*, Snyder esprime un'etica di parentela con tutte le forme di vita, che si traduce in una preferenza per il vegetarianismo e in un'inclinazione alla resistenza politica contro le forze che minacciano la vita, contribuendo così alla diffusione del bioregionalismo, dell'ecologia profonda e persino dell'ambientalismo radicale. Ma la sua più grande eredità è il suo contributo alla rinascita dell'animismo nelle società occidentali.

Visioni come quella di Snyder sollevano una questione epistemologica fondamentale: se l'animismo si attiva al meglio nell'infanzia, attraverso un diretto accesso alla natura, in un mondo sempre più urbanizzato come si può incoraggiare questa visione salvavita?

La ricetta di Snyder è la “riabilitazione” bioregionale, ovvero conoscere attentamente le usanze locali, le piante e gli animali che si trovano in determinati luoghi. Quando si fa questo in modo consapevole, i

¹¹ Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing?* (Los Altos, CA: William Kaufmann, 1974); Christopher D. Stone, “Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects,” in *So. California Law Review* 45 (Primavera 1972): pp. 450–501.

¹² Snyder, *Real Work*, p. 74.

¹³ Gary Snyder, *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point, 1990), pp. 184, 19. Per saperne di più su questo sacramento, si veda Snyder, *Real Work*, pp. 85–91, e anche p. 82.

¹⁴ Da un'intervista del 1979 pubblicata in Snyder, *Real Work*, p. 159.

luoghi possono essere (ri)scoperti. Tornando “alla terra”, le persone possono ritrovare i loro legami affettivi con la natura. Un altro modo per facilitare questi legami affettivi, afferma Snyder, è attraverso “la poesia e il canto”.¹⁵ Questi strumenti possono essere sempre più integrati in rituali che attivano la venerazione per i luoghi e per i loro abitanti. Snyder e gli altri membri della sua comunità intenzionale, situata ai piedi della Sierra Nevada californiana, vi hanno lavorato per una generazione. La loro ritualizzazione attinge a molte tradizioni tra cui il buddismo, il paganesimo contemporaneo e le culture degli indiani d'America. Dopo diversi anni di sperimentazione con i rituali legati alla natura, Snyder afferma che “stanno appena iniziando a lavorare nella direzione giusta”.

Innovatori di rituali. Joanna Macy, studiosa e buddista praticante americana, e John Seed, buddista australiano fondatore del *Rainforest Information Centre*, hanno intrapreso un percorso religioso affine. A differenza di Snyder, che non è noto per la divulgazione delle forme rituali della sua comunità, Macy e Seed si sono adoperati per diffondere a livello globale i loro processi rituali, nella convinzione che essi riconnettano le persone alla terra e ai suoi diversi abitanti.

Il loro rituale più noto è il Concilio di tutti gli esseri, che ha ispirato ulteriori sperimentazioni di rituali incentrati sulla natura. La “sacra intenzione” di questi rituali è stata quella di risvegliare la comprensione di realtà spirituali raramente comprese dalle persone d'oggi, ma che animano la natura nelle sue molteplici espressioni. Esiste una varietà di rituali che compongono il Concilio di tutti gli esseri, molti dei quali derivano da tradizioni indigene, poiché “rituali che affermano l'interconnessione tra il mondo umano e quello non umano esistono in ogni cultura primitiva”.¹⁶ Ma il fulcro di questo processo conciliare, che spesso dura più giorni, è di recente invenzione. I partecipanti vengono istruiti a stare nella natura fino a quando non sentono o percepiscono di essere stati scelti da qualche entità naturale per parlare per essa nel corso della riunione. Questo periodo di tempo è talvolta paragonato alla “ricerca di visioni”, praticata da alcune società di nativi americani. In seguito, i partecipanti realizzano dei costumi per facilitare la loro trasformazione e si preparano per il rito. Successivamente si riuniscono nelle vesti dei loro personaggi post-umani, accettando di essere immaginariamente o spiritualmente posseduti dalla coscienza di entità non umane, per esempio animali, piante, pesci, rocce, fiumi e terra.

Dopo essersi riunito, il Concilio discute dello stato attuale del mondo, esternando la rabbia, la confusione e il dolore che si prova per colpa dei maltrattamenti da parte degli esseri umani e per il rapido declino del loro amato mondo naturale. Alcuni esseri umani vengono poi accompagnati al centro del gruppo per affrontare i loro accusatori. Al termine di questo rito, i benevoli esseri non umani offrono il loro sostegno e, a volte, i loro poteri per aiutare gli esseri umani a difendere e curare più efficacemente la Terra. Il rituale si conclude in vari modi, alle volte con una danza estatica che celebra l'unità inter-specie e inter-planetaria.

Come solitamente accade nei rituali, le esperienze che le persone vivono durante il Concilio variano. Alcuni partecipanti riferiscono di essere stati posseduti da spiriti di entità non umane e di parlare al loro posto. Questo tipo di esperienza rientra in quello che io chiamo animismo spirituale, per alcuni versi simile alle esperienze di sciamani indigeni che fluttuano tra identità e mondi umani e non umani. Al tempo

¹⁵ Snyder, *Old Ways*, pp. 13–14.

¹⁶ John Seed et al., *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings* (Philadelphia: New Society), p. 11. Si veda anche Joanna Macy, “Council of All Beings”, pp. 425–29, e John Seed, “Re-Earthing”, pp. 1354–58, in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*; Bron Taylor, “Earth First's Religious Radicalism”, in Christopher Key Chapple (a cura di), *Ecological Prospects: Scientific, Religious, and Aesthetic Perspectives*, (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 185–209.

stesso, esso ricorda quello che alcuni leader spirituali della New Age descrivono come canalizzazione degli spiriti di altri esseri. Durante il Concilio, alcuni partecipanti possono parlare a nome del DNA o delle energie pulsanti nell'universo o ancora a nome di Gaia e del dolore da lei provato a causa dell'inquinamento delle sue acque o dell'estrazione mineraria. A detta degli organizzatori uno degli scopi principali del Concilio è quello di "sentire dentro di sé i suoni della terra che piange."¹⁷ L'esperienza, sia per i partecipanti che vengono posseduti sia per quelli che sentono le grida di pianto della terra sacra e senziente, corrisponde a ciò che io chiamo spiritualità gaiana. Per altri, parlare a nome di forme di vita non umane è considerato un atto di immaginazione morale, più che una possessione di fatto da parte di intelligenze spirituali o di una terra senziente. Per questi attivisti, il Concilio è una sorta di *performance* in cui i partecipanti mettono in scena ciò che immaginano debba essere la sensazione di un'entità non umana. Questi ultimi sono consapevoli di essere coinvolti in un atto creativo, piuttosto che in una connessione mistica con la natura. Quest'ultimo tipo di consapevolezza può essere intesa come una forma di animismo naturalistico o di naturalismo gaiano.

ANIMISMO NATURALISTICO E NATURALISMO GAIANO

L'animismo naturalistico implica lo scetticismo o l'incredulità nei confronti di un mondo spirituale che corre parallelo alla terra e anima le entità naturali non umane o la terra stessa. Tuttavia, coloro che lo praticano esprimono una fratellanza e una preoccupazione etica per la vita non umana. Inoltre, per molti animisti naturalisti è possibile ottenere una comprensione e persino una comunione con le forme di vita non umane. Lo storico Donald Worster sostiene che questo tipo di fratellanza, insieme all'etica biocentrica, trovi fondamento nella teoria evolutiva. Worster cita Charles Darwin per illustrare che: "Se scegliamo di togliere il freno alle congetture, allora gli animali, i nostri fratelli nel dolore, nelle malattie, nella morte, nella sofferenza e nelle carestia – nostri schiavi nei lavori più faticosi, nostri compagni nei divertimenti – potrebbero condividere la nostra origine in un unico antenato comune e così saremmo tutti uniti".¹⁸

Darwin credeva certamente che attraverso la conoscenza del nostro antenato comune e la consapevolezza delle sofferenze e delle sfide condivise con gli animali si potesse giungere a un'etica di parentela. Questo tipo di congettura rappresenta una forma empatica di ragionamento analogico e un atto di immaginazione morale caratteristico di coloro che praticano l'animismo naturalistico. L'animismo così inteso può essere del tutto privo di speculazioni metafisiche o soprannaturali.

Nell'ultimo paragrafo de *L'origine delle specie*, Darwin si riferisce al processo evolutivo in un modo che, a mio avviso, esprime la forma di *dark green religion* che chiamo naturalismo gaiano:

“ È interessante contemplare [...] che queste forme elaborate, così diverse l'una dall'altra e dipendenti l'una dall'altra in modo così complesso, siano state prodotte da leggi che agiscono intorno a noi [...] C'è grandezza in questa visione della vita, con i suoi diversi poteri, originariamente insufflata in poche forme o in una sola; e mentre questo pianeta è andato avanti ruotando secondo la legge immutabile della gravità, da un inizio così semplice si sono evolute, e si stanno evolvendo, infinite forme bellissime e meravigliose.¹⁹

¹⁷ Seed et al., *Thinking Like a Mountain*, p. 7.

¹⁸ Charles Darwin, "Notebooks on Transmutation," citato in Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, seconda edizione (Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1977]), p. 180.

¹⁹ Charles Darwin, *On the Origin of Species* [1859] e *Voyage of the Beagle* [1839], con un'introduzione di Richard Dawkins (New York: Knopf, 2003), p. 913.

Anche se Darwin non credeva in una forza superiore creativa e divina, qui, come nei passaggi sull'etica di parentela, esprime chiaramente la sua riverenza per la vita. Non sapremo mai con certezza se Darwin avrebbe ammesso questa venerazione oggi.²⁰ Tuttavia diversi scienziati e lettori hanno inteso questi passaggi proprio nell'ottica di quello che io chiamo naturalismo gaiano. Attraverso interviste con scienziati e analisi di scritti ambientalisti, ho trovato molti esempi simili.

Il sentimento di un senso di parentela è diffuso tra coloro che sostengono la teoria evoluzionista di un antenato comune, tra gli etologi che studiano il comportamento animale, in particolare tra gli etologi cognitivi che sono particolarmente interessati alla coscienza, alla comunicazione e alle emozioni degli animali. Questo animismo naturalistico è diffuso tra coloro che studiano i primati, gli elefanti e altri animali (soprattutto mammiferi). Per semplicità uso la parola *animali* per fare riferimento solo a quelli non umani, anche se anche gli esseri umani sono animali. Ad esempio, la biologa acustica Katy Payne ha analizzato la comunicazione degli elefanti e ha concluso che gli esseri umani più attenti possono comunicare con loro.²¹ Sempre più scienziati giungono a conclusioni simili, trovando somiglianze comunicative e affettive tra gli esseri umani e gli altri animali.²² Un senso di incanto, meraviglia, apprezzamento e riverenza per Gaia, spesso combinato con una terminologia che parla della sacralità della terra, è stato frequentemente espresso dagli scienziati e da altri che sono scettici – se non addirittura contrari – sulle credenze in un creatore divino o in altri esseri divini immateriali.

L'etologo e la primatologa. Il biologo ed etologo americano Marc Bekoff è un noto sostenitore contemporaneo dell'animismo naturalistico. Egli sostiene che l'etologia cognitiva e l'osservazione quotidiana degli animali dimostrano che essi hanno una vita affettiva ricca e che possono comunicare con gli esseri umani in vari modi, esprimendo i loro desideri, piaceri, avversioni, dolori e dispiaceri. Ritiene inoltre che abbiano tratti che assomigliano ad una moralità, se non addirittura a esperienze spirituali o a qualcosa che le anticipa. Per queste affermazioni, Bekoff si basa sia su resoconti aneddotici di scienziati, sia su rigorose ricerche metodologiche.²³ Bekoff ammette che l'interpretazione può essere difficile, ma sostiene che la comunicazione con gli animali passa attraverso i loro occhi. In quest'affermazione si rivela la sua concezione animistica: "Gli occhi sono organi magnificamente complessi che forniscono una finestra sul mondo emotivo di un individuo. Come negli esseri umani, anche in molte altre specie, gli occhi riflettono i sentimenti, sia che siano spalancati per la gioia, sia che siano infossati dalla disperazione. Gli occhi sono comunicatori misteriosi, evocativi e immediati [...]. L'interpretazione personale o l'intuizione giocano senz'altro un ruolo, eppure non c'è comunicazione più diretta del fissare profondamente gli occhi dell'altro, da animale ad animale".²⁴

²⁰ Darwin ritardò la pubblicazione della sua teoria evolutiva per paura delle potenti forze religiose che sapeva si sarebbero opposte. Dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie* e le proteste del clero, Darwin permise che la frase "dal creatore" venisse inserita nelle edizioni successive: "C'è una grandezza in questa visione della vita, con i suoi diversi poteri, che è stata originariamente soffiata dal Creatore in poche forme o in una sola". Charles F. Urbanowicz, "On Darwin: Countdown to 2008/2009". Secondo Urbanowicz, Darwin si pentì in seguito di questa decisione.

²¹ Katy Payne, *Silent Thunder: In the Presence of Elephants* (New York: Penguin, 1999).

²² Jeffrey Moussaieff Masson and Susan McCarthy, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals* (New York: Delta/Random House, 1996); Donald R. Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, nuova edizione (Chicago: University of Chicago Press, 2001 [1992]).

²³ Si veda, per esempio, Marc Bekoff, *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals* (Novato, CA: New World Library, 2007); Marc Bekoff, Colin Allen e Gordon Burghardt (a cura di), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).

²⁴ Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, pp. 49, 50.

Per Bekoff la sua capacità di comprendere il significato negli occhi degli animali risale a quando dovette uccidere un gatto nell'ambito di un progetto di ricerca dottorale. Quando andò a prendere l'animale, che considerava intelligente, si trovò di fronte a uno sguardo penetrante, ininterrotto, che interpretò con un: "Perché io?". Quegli occhi portarono Bekoff alle lacrime poiché "riferivano tutto l'interminabile dolore e l'umiliazione che [il gatto] aveva sopportato"; in seguito, Bekoff "decise di non condurre più ricerche che comportassero di infliggere intenzionalmente dolore o causare la morte di un altro essere vivente". Bekoff ha aggiunto altri aneddoti di esperienze comunicative con gli animali che spesso avevano a che fare con il contatto visivo, attingendo anche a resoconti simili di altri scienziati.²⁵

Io penso a queste esperienze come a "epifanie oculari"; ne ho trovati molti esempi nella spiritualità animistica della *dark green religion*, non da ultimo nella vita e nell'opera della famosa primatologa Jane Goodall.

Una delle più profonde esperienze di comunicazione tra specie effettuata da Goodall ha preso avvio dalla comunicazione oculare con uno scimpanzé maschio dominante che chiamò David Greybeard. Un giorno le parve che lui l'avesse invitata a seguirlo attendendo che lo raggiungesse. Circa quattro anni dopo, ricordando quell'episodio, scrisse che quando "guardò i suoi occhi grandi e lucenti, così distanziati tra loro, le sembrarono in qualche modo esprimere tutta la sua personalità. David mi ha insegnato che finché lo guardavo negli occhi senza arroganza, senza alcuna pretesa, non gli dispiaceva. E a volte mi ricambiava lo sguardo, come quel pomeriggio. I suoi occhi sembravano quasi delle finestre attraverso le quali avrei potuto guardare nella sua mente, se solo ne avessi avuto l'abilità."²⁶ Questo linguaggio della connessione attraverso gli occhi ha portato ad altre forme di comunicazione non verbale, come quella della fiducia attraverso il tatto, "un linguaggio molto più antico delle parole, un linguaggio che abbiamo condiviso con il nostro antenato preistorico, che collega i nostri due mondi. E mi sono commossa profondamente". Sulla base di queste esperienze, Goodall ritiene che la comunicazione e la comunione possono essere migliorate dalla comunicazione non verbale: "È quasi impossibile descrivere la nuova consapevolezza che si ha quando si abbandonano le parole [...] Le parole fanno parte del nostro io razionale e abbandonarle per un po' significa dare libero sfogo al nostro io intuitivo".

Non sorprende che Goodall e Bekoff siano diventati amici e collaboratori, data la somiglianza di alcune delle loro esperienze con gli animali. Per esempio, entrambi amano e discutono la storia di uno scimpanzé di nome Jojo, potenzialmente destinata a divenire una nuova storia sacra di connessione uomo-animale. In una sezione intitolata "Il potere degli occhi" in *The Ten Trusts*, un libro di cui sono coautori, Goodall spiega che Jojo non aveva familiarità con le abitudini degli scimpanzé perché era rimasto orfano e cresciuto in una gabbia. In seguito era stato trasferito in uno zoo, dove era stato minacciato da scimpanzé più aggressivi, dai quali era fuggito terrorizzato, cadendo nel fossato circostante, pieno d'acqua, ed era sul punto di annegare. Nel giro di pochi istanti, un uomo rischiò la vita saltando nel recinto, ignorando le minacce degli scimpanzé e le proteste terrorizzate della sua famiglia, e dopo aver compiuto ripetuti sforzi, riuscì a salvare Jojo.

Quando gli chiesero che cosa l'avesse spinto a farlo, secondo Goodall il visitatore rispose: "Mi è capitato di guardarlo negli occhi, ed è stato come guardare negli occhi di un uomo. E il messaggio era: "Nessuno mi aiuta?". Goodall ha commentato: "Ho visto quella richiesta di aiuto negli occhi di molte creature

²⁵ Ibid., p. 51; Marc Bekoff (a cura di), *The Smile of a Dolphin: Remarkable Accounts of Animal Emotions* (New York: Random House/Discovery, 2000).

²⁶ Jane Goodall, *Reason for Hope: A Spiritual Journey* (New York: Time Warner, 1999), p. 80. Le prossime due citazioni sono alle pp. 81 e 79.

sofferenti [...]. Intorno a noi, in tutto il mondo, le persone che soffrono ci guardano con un senso di supplica negli occhi, chiedendoci aiuto. E se abbiamo il coraggio di guardare in quegli occhi, allora sentiremo la loro sofferenza [...] e riusciremo ad aiutare gli animali che soffrono nelle loro terre minacciate [...]. Insieme possiamo portare un cambiamento nel mondo, sostituendo gradualmente la paura e l'odio con la compassione e l'amore. Amore per tutti gli esseri viventi".²⁷ Bekoff, che ha offerto i suoi esempi di comunicazione oculare riconosce che la lettura delle emozioni negli occhi richiede l'intuizione e l'interpretazione personale. Tuttavia, egli insiste sul fatto che "anche quando non possiamo misurare il loro significato, sono gli occhi a trasmettere in modo più evocativo la coscienza".²⁸

Nei loro rispettivi libri e conferenze, Bekoff e Goodall esortano ripetutamente le persone a imparare dagli animali, aprendo umilmente le menti e i cuori. Se le persone imparassero a entrare nei mondi delle altre creature, "miliardi di esseri umani e di animali verrebbero risparmiati da un'incalcolabile miseria e sofferenza".²⁹ In questa idea di animali-educatori si realizza una sorta di immaginazione morale empatica e animistica.

Una missionaria animista. All'inizio del ventunesimo secolo, in seguito a centinaia di conferenze e alla nomina ad Ambasciatore per la Pace delle Nazioni Unite nel 2002, Goodall divenne la più importante missionaria animista del mondo. Fondata sull'osservazione diretta e l'esperienza, la genesi della sua spiritualità sembra essere in larga parte naturalistica, anche se le sue opinioni sono più aneddotiche che scientifiche. È certamente d'accordo con Bekoff sul fatto che l'etologia e in particolare "la nostra comprensione del comportamento degli scimpanzé [...] ha reso meno netta la linea di demarcazione, un tempo così marcata, tra l'uomo e il resto del regno animale"; ne consegue "un nuovo senso di responsabilità".³⁰ Ma questa nuova prospettiva si spinge ancora più in là. Il tipo di incontro comunicativo che Goodall ebbe con David Greybeard, le diede non solo la sensazione di connessione con un altro essere vivente, ma la convinse di appartenere a qualcosa di più grande, a un universo sacro e interdipendente: "Insieme gli scimpanzé e i babuini e le scimmie, gli uccelli e gli insetti, la vita brulicante della foresta [...] le innumerevoli stelle e i pianeti del sistema solare formavano un tutt'uno. Tutti uno, tutti parte del grande mistero. E anch'io ne facevo parte".³¹

Una volta ho tenuto una presentazione a una conferenza studentesca organizzata dal programma *Roots and Shoots* di Goodall, durante la quale mi concesse gentilmente un'intervista. Alla conversazione parteciparono Mary Lewis, assistente di Goodall, e Dana Lyons, una cantante di ballate ambientaliste che si esibiva alla conferenza e aveva collaborato con la ricercatrice in progetti di musica e narrazione. Durante l'intervista decisi di approfondire una serie di temi che Goodall affronta regolarmente nei suoi libri e nelle sue presentazioni. Avendo notato la sua dichiarazione sopra citata sull'essere parte del Grande Mistero, le ho chiesto se si fosse ispirata a Thomas Berry (1914-2009), sacerdote cattolico che esortava a considerare la storia scientifica dell'universo e dell'evoluzione biotica come una storia sacra. Berry è diventato uno dei più influenti sostenitori della *dark green religion* ed è, di per sé, un eccellente esempio

²⁷ Jane Goodall e Marc Bekoff, *The Ten Trusts: What We Must Do to Care for the Animals We Love* (San Francisco: Harper San Francisco, 2003), p. 171. La storia completa è riferita alle pp. 169–71. Goodall and Bekoff raccontano la stessa storia anche in Goodall, *Reason for Hope*, pp. 215–17, 250; Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, p. 50.

²⁸ Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, p. 50.

²⁹ Goodall e Bekoff, *Ten Trusts*, pp. 49–50.

³⁰ Jane Goodall, *40 Years at Gombe* (New York: Stewart, Tabori & Chang, 2000), p. 11.

³¹ Goodall, *Reason for Hope*, p. 81.

di spiritualità gaiana. Goodall ha espresso affinità con il suo pensiero, ma ha aggiunto: “Non posso dire di essere stata influenzata perché sono arrivata a lui dopo, ma amo ciò che scrive”.³²

La spiritualità di Goodall è eclettica e dunque difficile da classificare. Nella sua autobiografia spirituale ha dichiarato di aver vissuto da bambina molti momenti incantati nella natura che le hanno fatto coltivare un “senso di meraviglia, di stupore, che possono portare alla consapevolezza spirituale”. Ha aggiunto che sua nonna desiderava “assicurarsi che le nostre credenze non si limitassero all’adorazione animistica della natura e degli animali” e l’ha incoraggiata a credere anche in Dio.³³ Goodall ha mantenuto il suo teismo, ma le sue opinioni sembrano lontane dall’ortodossia del teismo cristiano della nonna. Questo si può notare in molte sue affermazioni, come quando esprime affinità con credenze che possono essere definite panteistiche, pagane e animistiche, così come con credenze relative a esperienze extracorporee e alla reincarnazione.³⁴

Le sue convinzioni panteistiche e animistiche possono essere lette nei suoi scritti in cui racconta che, durante gli anni trascorsi a Gombe, si è sentita “completamente assorbita dall’esistenza di questa foresta”.³⁵ La sua convinzione che non ci sia alcuna alternativa all’esperienza diretta e personale con la natura, sembra trovare riscontro nella *dark green religion*:

“ Mi stavo avvicinando agli animali e alla natura e, di conseguenza, mi sentivo più vicina a me stessa, sempre più in sintonia con il potere spirituale che mi circondava. Per coloro che hanno sperimentato la gioia di stare da soli con la natura, c’è davvero poco da dire; per chi non ha provato questa esperienza, invece, nessuna parola potrà mai descrivere la potenza quasi mistica della conoscenza della bellezza e dell’eternità che si palesano all’improvviso e del tutto inaspettate. [...] Più tempo trascorrevi da sola, più diventavo tutt’uno con la foresta magica che era diventata la mia casa. Gli oggetti inanimati avevano sviluppato una propria identità e, come il mio santo preferito Francesco d’Assisi, mi trovavo a chiamarli e a salutarli come degli amici [...] In particolare, divenni intensamente consapevole dell’essere e dell’essenza degli alberi.

Leggendo questo testo sono rimasto colpito dal modo in cui il potere spirituale che anima tutte le cose sia immanente e intimamente sentito. Mi ha particolarmente interessato la dichiarazione sulla personalità degli alberi, poiché avevo saputo da Lyons che la loro collaborazione era iniziata proprio perché Goodall era rimasta commossa da “*The Tree*”, una canzone che Lyons aveva scritto e poi pubblicato come libro per bambini.³⁶ Lyons aveva scritto la canzone alla fine di un campeggio di più giorni sotto un antico abete di Douglas. Quando la canzone gli venne in mente, ebbe la sensazione che l’albero gliela stesse suggerendo, che fosse la canzone dell’albero. Data la sua formazione scientifica, Lyons ricordò che all’inizio “ci credeva solo a cuor leggero”.³⁷ Si convinse solo in seguito, quando gli anziani nativi americani che avevano sentito la canzone gli dissero che si trattava proprio del canto dell’albero. Tradotta dalla “lingua degli alberi” all’inglese, la canzone racconta la paura dell’albero quando i taglialegna si avvicinano, e la sua angoscia per la distruzione della sua amata foresta.

³² Tutte le citazioni di Goodall sono tratte da un’intervista dell’11 aprile 2003 a Black Mountain, Carolina del Nord.

³³ Goodall, *Reason for Hope*, rispettivamente alle pp. 3 e 11.

³⁴ Sulle esperienze extracorporee e sulla permanenza dello spirito dopo la morte, si veda *ibid.*, pp. 151–67; sulla reincarnazione, p. 264; per l’affinità di Goodall con le popolazioni indigene e la spiritualità della “Madre Terra”, pp. 223 e 251.

³⁵ *Ibid.*, pp. 72. La citazione seguente è alle pp. 72 e 73.

³⁶ Dana Lyons, *The Tree* (Bellevue, WA: Illumination Arts Publishing, 2002). Si veda anche www.danalions.com.

³⁷ Dana Lyons, “Tree Music,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1656.

Ho chiesto a Goodall perché si sentisse in sintonia con la canzone di Lyons sulla personalità degli alberi. Mi ha risposto che sin da bambina ha sempre avuto una profonda connessione con gli alberi, si arrampicava sempre su un albero speciale nel suo giardino, “vicino al cielo, agli uccelli e al vento”. Ha poi raccontato di aver visitato il Triangolo di Goulougo nell’Africa centrale, durante un viaggio sponsorizzato dalla National Geographic Society. Ha affermato che “è stata la prima volta che mi sono trovata in una foresta che non era mai stata abitata né disboscata”. “È stata un’esperienza spirituale”.

Ha poi raccontato di essere stata in una foresta simile a un tempio. Allora le ho chiesto se avesse avuto “esperienze come quella di Dana, [quando] si percepisce l’energia dei singoli alberi e questi sembrano voler comunicare”. La sua risposta enfatica è stata: “L’ho sempre percepita. Ecco perché ero solita mettere la mano sugli alberi e sentire la loro linfa scorrere come il sangue”. Questo spiega anche la sua predilezione per Fangom, l’essere-albero, o Ent, conosciuto anche come Barbalbero nella saga del *Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien. Per Goodall gli Ent di Tolkien sono paragonabili ad alcuni dei grandi miti greci in cui la natura è piena di personaggi spirituali. In ambito ambientalista e soprattutto tra coloro che sono coinvolti nella *dark green religion*, ho sentito spesso espressa questa affinità per Fangom e gli Ent.

In conversazioni come queste, Goodall e altri esprimono temi comuni alla *dark green religion*, tra cui il fatto che la natura è sacra e piena di intelligenze che possono essere sperimentate attraverso i sensi, ma che spesso sono percepite solo superficialmente da chi vive nelle società moderne. Durante la nostra intervista, ad esempio, ha parlato a lungo di N’kisi, un “prodigioso” pappagallo cenerino del Congo, che vive a New York con un artista e che non solo conosce quasi mille parole ma sa anche usarle in modo appropriato in frasi grammaticalmente corrette. Secondo Goodall, N’kisi dà persino avvio alle conversazioni e coloro che lo hanno studiato ne hanno documentato la straordinaria capacità telepatica, che Goodall afferma essere stata provata scientificamente in una pubblicazione accademica.³⁸

In un altro momento della nostra conversazione, Goodall ha menzionato favorevolmente il libro di Alexandra Morton *Listening to Whales*, affermando che Morton, benché “appassionata di balene”, “ha deciso di seguire la strada della scienza, e l’intero libro è il racconto del conflitto tra ciò che sa sulle balene e la sua ferma volontà di aderire al metodo scientifico. Alla fine, però, se ne svincola. Non può farne a meno”. Con l’espressione “svincolarsi”, Goodall intendeva il superamento del tabù scientifico dell’antropomorfizzazione, ma soprattutto della scienza riduzionista che ignora le dimensioni spirituali della vita. Goodall rispetta la scienza e la sua fama è fondata sui suoi contributi alla scienza. Ma per Goodall, non tutto può essere percepito attraverso lenti scientifiche. Per esempio, ritiene che la meccanica quantistica porti sostegno all’idea “che vi sia un’intelligenza dietro l’universo. Dunque questa branca della scienza, che all’inizio sembra così poco spirituale, finisce per riavvicinarsi” alla spiritualità.

Goodall offre un altro esempio della sua concezione spirituale della natura quando racconta che, dopo la morte del marito, cercò “guarigione e forza nell’antica foresta” e “nella serenità che le derivava dal vivere, giorno dopo giorno, come parte del mondo naturale”.³⁹ Qualche anno dopo, si trovava nella foresta con gli scimpanzé quando il meteo cambiò rapidamente, portandola a una delle sue esperienze più profonde, un’esperienza che considerava veramente mistica: “Persa nello stupore per la bellezza che mi circondava, devo essere scivolata in uno stato di maggiore consapevolezza in cui l’io era

³⁸ Si veda Rupert Sheldrake e Aimée Morgana, “Testing a Language—Using Parrot for Telepathy,” in *Journal of Scientific Exploration* 17, no. 4 (2003): pp. 601–15. Molte delle citazioni in questo articolo sono interpretabili come esempi di animismo naturalistico. Tra queste: Roger Fouts, *Next of Kin: My Conversations with Chimpanzees* (New York: Avon, 1997); Irene M. Pepperberg, *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

³⁹ Goodall, *Reason for Hope*, pp. 161, 172.

completamente assente: *Io e gli scimpanzé, la terra, gli alberi e l'aria, sembravamo fusi, diventati tutt'uno con il potere spirituale della vita stessa. L'aria era piena di una sinfonia piumata, il canto serale degli uccelli*".⁴⁰ Restando a lungo in ascolto, ha compreso la sacralità del luogo in cui si era verificata questa esperienza.

La maggior parte degli scienziati occidentali non parla affatto in questo modo ed è altrettanto poco ortodosso nella religione occidentale parlare della "forza dello spirito della vita" o considerare i luoghi naturali come sacri. Ma per Goodall queste percezioni ed esperienze non sono da temere o da respingere, perché se riconosciamo che i luoghi naturali intatti sono luoghi sacri e "ristabiliamo la nostra connessione con il mondo naturale e con il potere spirituale che ci circonda [...] allora possiamo passare [...] allo stadio finale dell'evoluzione umana, l'evoluzione spirituale".⁴¹ Questo è uno dei temi centrali di Goodall e il fondamento della sua speranza per il mondo.

Un aspetto importante di questa necessaria evoluzione spirituale è la convinzione che tutti gli individui dovrebbero acquisire quella percezione che, secondo Goodall, è comune presso le popolazioni indigene: ovvero che gli animali hanno uno spirito e che devono essere rispettati. La sua critica al riduzionismo occidentale appare forse nel modo più chiaro quando esprime la sua convinzione che gli animali abbiano un'anima. "Molti teologi e filosofi sostengono che solo gli esseri umani hanno un'anima. I miei anni nella foresta con gli scimpanzé mi hanno portato a mettere in dubbio questo assunto".⁴² La studiosa ha anche ipotizzato quelle che, tra gli scimpanzé, sembrano essere "danze delle cascate", potrebbero riflettere in natura le esperienze estatiche e assomigliare o essere precursori di una sorta di religione animistica e pagana.⁴³

Goodall ritiene quindi che in natura vi sia più coscienza e intelligenza di quante ne percepiscano la maggior parte delle persone. In effetti, se solo ascoltassimo, le singole creature o persino gruppi di creature potrebbero avere cose importanti da dirci. Una storia che oggi racconta abitualmente ad un pubblico entusiasta esemplifica tale percezione. Il giorno in cui iniziarono a cadere le bombe a Baghdad, nel marzo del 2002, mentre la Gran Bretagna e gli Stati Uniti iniziavano la loro guerra per rovesciare il regime iracheno, Goodall risiedeva presso un amico in Nebraska, vicino al fiume Platte. Lì, era in corso la più grande migrazione di gru canadesi degli ultimi decenni. Durante la nostra conversazione, ha descritto il modo in cui aveva osservato le gru danzare per quasi due ore:

“ Ho pensato [alle gru] come a un simbolo di pace ed è stata un'immagine semplicemente meravigliosa, ma poi ho iniziato a chiedermi: "mi stanno comunicando qualcosa?" Perché gli animali sono in grado di dirti qualcosa, se li ascolti. E poi la rivelazione di quella sera: nonostante tutto quello che abbiamo fatto, c'è ancora abbastanza cibo per sfamare dodici milioni di uccelli, così da accumulare grasso corporeo sufficiente per volare verso la Siberia e l'Alaska senza sentire il bisogno di nutrirsi di nuovo. Questo era chiaramente un invito all'azione: dobbiamo preservare ciò che è rimasto [...], dobbiamo raddoppiare gli sforzi per tenere il pianeta al sicuro, così che quando arriverà la pace saremo pronti ad accoglierla. Questo era il messaggio principale che mi stavano comunicando le gru quel giorno.

Lyons ha poi chiesto se il messaggio provenisse "dal regno animale" e Goodall ha confermato: "Proveniva dal regno animale". Questa concezione che vede gli animali come oracoli che forniscono saggezza,

⁴⁰ Ibid., p.173 (corsivo mio). Questa esperienza risale al maggio 1981, sei anni dopo la morte del marito di Goodall per cancro.

⁴¹ Ibid., p. 267.

⁴² Goodall, "Primate Spirituality," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1306.

⁴³ Ibid., p. 1304. La Goodall ha espresso idee simili sulle esperienze che portano al culto animistico e pagano della natura nel suo *Reason for Hope*, p. 189, e anche nell'intervista da me condotta.

speranza o presagiscono un evento importante, è una percezione che ho regolarmente incontrato tra coloro che sono impegnati nella *dark green religion*.

Il bricolage religioso di Goodall assomiglia a molti altri, in contesti moderni e multiculturali. Esso esemplifica anche le modalità con cui le persone vicine all'ambito ambientalista compongono la loro spiritualità a partire da vari incontri e letture. La spiritualità di Goodall illustra anche come i confini tra i quattro tipi di *dark green religion* possono risultare sfumati. Le persone che si sono prese cura di lei da bambina hanno incoraggiato la sua sensibilità nei confronti degli animali e la sua inclinazione a comprenderli come creature senzienti e preziose. Questo le ha permesso di conoscere cose sugli scimpanzé che gli altri non erano riusciti a percepire. La genesi della sua visione del mondo sembra risiedere principalmente nelle sue esperienze naturalistiche e animistiche. Alla comprensione etologica della vita emotiva degli animali essa aggiunge la consapevolezza che gli animali hanno un'anima e che possano comunicare con gli esseri umani. Inoltre, Goodall ha un'affinità con la spiritualità gaiana, con le sue esperienze oceaniche di comunione con il cosmo nei momenti di intimità con la natura. Queste l'hanno portata a considerare come luoghi sacri l'universo e la terra in generale, e in particolare i luoghi selvaggi dove avvengono rivelazioni speciali.

Goodall, come molti altri coinvolti nella *dark green religion*, sta sviluppando una spiritualità ibrida che attinge sia dalla scienza sia dall'esperienza spirituale personale e che include percezioni animistiche, una metafisica olistica e la convinzione che esista un'intelligenza sovraordinata che anima l'universo.

Un interprete di lupi e montagne. Molti considerano l'americano Aldo Leopold (1887-1948) il più grande ecologista e filosofo dell'etica ambientalista del ventesimo secolo. Fu anche uno dei primi forestali negli Stati Uniti e ha espresso a livello emotivo qualcosa che forse non è possibile ricavare dalla sola scienza, vale a dire un grande rispetto per la terra e un profondo legame emozionale con essa. Leopold è oggi conosciuto soprattutto per la sua "etica della terra" che molti considerano la massima espressione di un'etica ecocentrica. I passaggi più famosi di questa etica sono i seguenti:

“ Tutte le etiche finora sviluppate si basano su un'unica premessa: l'individuo è membro di una comunità le cui parti sono interdipendenti tra loro [...]. L'etica della terra non fa altro che allargare i confini della comunità così da includere il suolo, le acque, le piante e gli animali, o in senso collettivo: la terra.

In breve, l'etica della terra cambia il ruolo dell'*Homo sapiens* che da conquistatore della comunità terrestre ne diventa semplice membro e cittadino. Essa implica il rispetto per i membri della comunità e per la comunità in quanto tale.

Per me è inconcepibile che possa esistere un rapporto etico con la terra senza che nei suoi confronti ci sia amore, rispetto, ammirazione e un'alta considerazione del suo valore. Per valore, ovviamente, intendo qualcosa di molto più ampio del semplice valore economico; intendo il valore in senso filosofico.

Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende al contrario.

Ho volutamente presentato l'etica della terra come un prodotto dell'evoluzione sociale, perché non nulla di così importante come un'etica è mai stato "scritto" [...] L'evoluzione dell'etica della terra è un processo intellettuale ed emotivo.⁴⁴

⁴⁴ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River* (New York: Sierra Club and Ballantine Books, 1986 [1949]). Le cinque citazioni sono tratte rispettivamente dalle pp. 239, 240,

Per Leopold, il cambiamento percettivo necessario a realizzare un'etica della terra doveva essere fondato sia sulla scienza sia sulle emozioni più profonde. Egli sosteneva che le persone si fossero allontanate dalla comunità della terra e l'avessero dimenticata, tanto da non avere più una "relazione vitale con essa". Lo sviluppo di ogni etica richiede il cambiamento delle nostre "lealtà, affetti e convinzioni", ma poiché "la filosofia e la religione non ne hanno ancora sentito parlare" era difficile promuovere un'etica della terra. Introducendo quest'argomento tre decenni prima di Lynn White, Leopold aveva affermato apertamente che la colpa di questa situazione andasse attribuita alla religione occidentale: "La conservazione del pianeta non sta andando da nessuna parte perché è incompatibile con il nostro concetto abramitico di terra. Abusiamo della terra perché la consideriamo come un bene che ci appartiene. Quando la vedremo come una comunità a cui apparteniamo, potremo iniziare a trattarla con amore e rispetto".⁴⁵

Leopold cercava chiaramente di risvegliare un rispetto per la vita. Un modo per farlo è stato quello di trarre ispirazione dalla cosmogonia darwiniana, cioè da una comprensione evolutiva dello stato attuale del mondo. Offrendo ragionamenti simili a quelli di Darwin, Leopold riteneva di poter evocare sentimenti di parentela, un senso di responsabilità etica nei confronti di tutte le forme di vita e una corrispondente meraviglia verso la natura: "È passato ormai un secolo da quando Darwin ci ha fatto intravedere per la prima volta la storia dell'origine delle specie. Ora sappiamo ciò che era sconosciuto a tutte le generazioni precedenti: che gli uomini sono solo compagni di viaggio di altre creature nell'odissea dell'evoluzione. Questa nuova consapevolezza avrebbe dovuto darci [...] un senso di parentela con le altre creature; il desiderio di vivere e lasciar vivere; un senso di meraviglia per [...] l'impresa biotica".⁴⁶ Nelle percezioni di Leopold vediamo gli elementi principali della *dark green religion*: la critica alla religione abramitica e la consapevolezza che tutte le specie hanno diritto alla propria esistenza, un senso di appartenenza e di connessione con la natura e la sacralizzazione della storia evolutiva. In questo passaggio riecheggia la teoria darwiniana della parentela evolutiva e la meraviglia per la maestosità del processo evolutivo.

Per Leopold, infatti, la storia dell'evoluzione non è solo una narrazione scientifica, ma un'odissea – un viaggio epico ed eroico – che per molti assume un carattere sacro e mitico. Nel 1978 E. O. Wilson ha parlato per la prima volta dell'"epopea dell'evoluzione", definendola "il miglior mito che mai avremo" per cogliere i sentimenti di stupore, meraviglia e solennità spesso provati da chi porta uno sguardo scientifico sulla natura.⁴⁷ L'espressione di Wilson suona molto simile a quell'"odissea dell'evoluzione" di cui scriveva Leopold negli anni Quaranta. Alla fine del ventesimo e all'inizio del ventunesimo secolo, sono emerse nuove forme di creatività religiosa che hanno promosso l'epopea dell'evoluzione e la cosiddetta storia dell'universo come nuove narrazioni sacre per l'intera umanità. Ma in un saggio intitolato "Thinking Like a Mountain" contenuto in *A Sand County Almanac*, Leopold ha raccontato un'altra storia che negli scorsi decenni è stata eccezionalmente influente in ambito ambientalista.

261, 262, e 263. La "terra" è il termine che Leopold utilizza per indicare tutto ciò che costituisce un ecosistema, quindi l'etica della terra equivale a un'etica dell'ecosistema. Leopold era pragmatico, ma le sue convinzioni etiche più profonde erano ecocentriche, contrariamente a quanto sostenuto da Bryan G. Norton, *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

⁴⁵ Leopold, *Sand County with Round River*, rispettivamente alle pp. 261, 246, xvii–xix.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 116–17.

⁴⁷ La scrittrice Connie Barlow ritiene che il primo uso dell'espressione sia apparso in Edmund Osborne Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004 [1978]). Si veda Connie Barlow, "The Epic of Evolution: Religious and Cultural Interpretations of Modern Scientific Cosmology," in *Science and Spirit*, febbraio 1998.

Si tratta di una storia intrisa di ironia. Quando da giovane era uno dei primi guardaboschi d'America, armato di penna e pistola, Leopold partecipò a un'azione per eradicare i lupi dal Nord America.⁴⁸ Tuttavia ebbe un ripensamento, in parte causato da un'esperienza avvenuta probabilmente nel 1909: insieme ai suoi compagni del *Forest Service* sparò a una madre lupa avvistata durante un sopralluogo in Nuovo Messico. Oltre tre decenni più tardi, nel 1944, Leopold scrisse quelle che oggi sono tra le frasi più famose della letteratura ambientalista americana:

“ Raggiungemmo la vecchia lupa in tempo per vedere un fiero fuoco verde spegnersi nei suoi occhi. Mi resi conto in quel momento, e so da allora, che c'era qualcosa di nuovo per me in quegli occhi, un segreto tra lei e la montagna. Allora ero giovane e avevo il grilletto facile; pensavo che l'assenza di lupi sarebbe stata il paradiso dei cacciatori, poiché meno lupi significava più cervi. Ma dopo aver visto spegnersi quel fuoco verde, sentii che né il lupo né la montagna erano d'accordo con quest'idea.⁴⁹

Sebbene ci si possa immaginare il punto di vista della lupa riguardo alla morte per arma da fuoco, risulta più difficile capire che cosa Leopold intendesse riferendosi al punto di vista della montagna. È dunque importante sapere, per esempio, che mentre faceva parte di una commissione per la fauna selvatica del Wisconsin, Leopold era stato aspramente criticato sia dai cacciatori sia dagli amanti dei cervi per la sua convinzione che la salute del territorio dipendesse dalla presenza dei lupi.⁵⁰ Si può immaginare che questa controversia fosse ben presente nella sua mente quando raccontò, in modo commovente, i molti significati che le persone e gli altri esseri viventi attribuiscono al famigerato ululato del lupo, aggiungendo con un certo mistero che al di là di esso si cela un messaggio più profondo noto solo alla montagna. Dopo questo passaggio, Leopold asseriva che gli animali da selvaggina come i cervi possono essere devastanti quando non vengono controllati dai predatori, concludendo: “immagino che, come un cervo vive nella paura mortale dei lupi, così una montagna vive nella paura mortale dei cervi”.⁵¹

Naturalmente, Leopold scriveva in modo metaforico quando sosteneva che la terra è consapevole del fatto che il suo benessere dipende dalla prosperità di tutte le forme di vita autoctone, usando questa metafora come strumento pedagogico per indicare che anche persone ecologicamente informate possono imparare questa lezione. Ma l'epifania di Leopold non si limitò a cogliere il valore dei predatori che un tempo aveva perseguitato; essa rifletteva il suo crescente olismo etico e la sua permanente deferenza per le terre selvagge. Leopold concludeva questo famoso saggio ispirandosi a Henry David Thoreau, che probabilmente è stato il più importante architetto e ispiratore della *dark green religion*. Scrivendo nel pieno della seconda guerra mondiale e riflettendo sulla speranza di pace, Leopold affermò che per molte creature “troppa sicurezza sembra produrre solo pericolo a lungo termine. Forse è questo il senso alla base del detto di Thoreau: la natura selvaggia è la salvezza del mondo. Forse è questo il significato nascosto dell'ululato del lupo, da tempo noto alle montagne, ma raramente percepito dagli uomini”.⁵²

⁴⁸ Rick McIntyre (a cura di), *War against the Wolf: America's Campaign to Exterminate the Wolf* (Osceola, WI: Voyageur Press, 1995); Curt Meine, *Aldo Leopold: His Life and Work* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 187–191; si veda anche pp. 321–27; Marybeth Lorbiecki, *Aldo Leopold: A Fierce Green Fire* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 65–73.

⁴⁹ Leopold, *Sand County with Round River*, pp. 138–39.

⁵⁰ Lorbiecki, *Aldo Leopold*, pp. 161–65.

⁵¹ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 130, si veda anche p. 137.

⁵² *Ibid.*, p. 141. L'aforisma di Thoreau è stato inizialmente pubblicato in “Walking,” giugno 1862, in *Atlantic Monthly*, di cui si può trovare una versione on-line all'indirizzo www.theatlantic.com/doc/186206/thoreau

La storia del “fuoco verde” è diventata una delle narrazioni più amate dagli ambientalisti. Wallace Stegner, famoso scrittore americano e ambientalista, lo ha reso esplicito quando ha definito *Sand County Almanac* un “libro sacro”.⁵³ Non era il solo a provare questo sentimento: in molte occasioni in ambito ambientalista ho sentito definire gli scritti di Leopold “testi sacri”, non a caso un titolo attribuito anche agli scritti di Thoreau, John Muir e talvolta Edward Abbey. La storia del fuoco verde di Leopold esprime la filosofia del “vivi e lascia vivere” che egli ha sviluppato nel corso di una vita trascorsa a osservare da vicino e ad amare la natura.

Tuttavia, il suo olistico non è nato solo dall'osservazione ecologica. È stato alimentato dalla metafisica di Peter Ouspensky, un filosofo russo che aveva articolato una teoria organicista di una terra vivente e che Leopold aveva letto avidamente. Come ha detto Curt Meine, biografo di Leopold, la filosofia di Ouspensky “si sposava bene con lo studio sul campo di Leopold, che apprezzava le complesse interrelazioni del paesaggio nel sud-ovest americano.”⁵⁴ Il connubio tra intuizione e scienza promosso da Leopold è evidente in alcune delle sue affermazioni più spesso citate:

“ La terra è un organismo unico. Le sue parti, come le nostre, sono in competizione tra loro e allo stesso tempo collaborano tra loro. Le competizioni sono parte integrante del suo funzionamento interno come anche le cooperazioni. È possibile regolarle – con cautela – ma non abolirle del tutto.

L'eccezionale scoperta scientifica del ventesimo secolo è [...] la complessità dell'organismo terrestre. [...] Se il meccanismo terrestre nel suo complesso è in buono stato, allora ogni parte starà bene, che lo si capisca o meno. Se il biota, nel corso degli eoni, ha costruito qualcosa che ci piace ma che non capiamo, allora chi – se non un pazzo – scarterebbe le parti apparentemente inutili dell'organismo terrestre? Tutelare ogni ingranaggio e ogni rotella è la prima precauzione di una manipolazione intelligente.⁵⁵

Nelle nostre percezioni intuitive, che possono essere più vere della scienza e meno limitate dalle parole rispetto alle nostre filosofie, forse ci accorgiamo dell'indivisibilità della terra – del suo suolo, delle sue montagne, dei suoi fiumi, delle sue foreste, del suo clima, delle sue piante e dei suoi animali – e la rispettiamo collettivamente non solo come utile servitore, ma come un essere vivente, molto meno vivo di noi stessi in termini di grado, ma molto più vasto di noi nel tempo e nello spazio: un essere che era vecchio quando le stelle del mattino cantavano insieme e che sarà ancora giovane quando l'ultimo di noi sarà riunito ai suoi padri.⁵⁶

Meine ha anche notato che per tutta la vita Leopold ebbe reticenza a parlare della sua spiritualità, sebbene nel suo ultimo libro fosse esplicitato il suo legame affettivo con la natura e l'etica che ne deriva. Meine ha raccontato che alla fine della vita Leopold fu incalzato dalla figlia minore ad esplicitare le sue convinzioni religiose. Fu lei a dire a Meine che suo padre “credeva che ci fosse un potere mistico supremo che guidava l'universo, ma per lui questo potere non era un Dio personalizzato; era invece più simile alle

walking. La citazione appare anche in Henry David Thoreau, “Walking,” in *Walden and Other Writings* (New York: Random House, 1981 [1862]), p. 613.

⁵³ Lawrence Holt, *Wild by Law: The Rise of Environmentalism and the Creation of the Wilderness Act*, DVD, diretto da Lawrence Holt e Diane Garey, originariamente in onda su PBS's *American Experience*, 1992.

⁵⁴ Curt Meine, “Leopold, Aldo,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1007. Si veda anche David Pecotic, “Ouspensky, Pyotr Demianovich,” pp. 1225–27, nello stesso volume.

⁵⁵ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 190.

⁵⁶ In Aldo Leopold, Susan L. Flader e J. Baird Callicott, *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold* (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), p. 95. Anche in Meine, “Leopold, Aldo,” p. 1007.

leggi della natura. Riteneva che la religione organizzata soddisfacesse i bisogni spirituali di molte persone, ma lui non vi partecipava, avendola abbandonata da molto tempo. Affermava invece che la sua religione proveniva dalla natura”.⁵⁷ Il figlio di Leopold confermò questa visione del padre: “Penso che lui, come molti di noi, fosse una sorta di panteista. Se vogliamo, l'organizzazione dell'universo bastava a prendere il posto di Dio. Certamente non credeva in un Dio personale, per quanto ne so. Le meraviglie della natura, ovviamente, erano per lui oggetto di ammirazione e soddisfazione”.⁵⁸

Considerando l'attenzione di Leopold per gli animali e la possibilità da lui espressa di comunicare con loro, ad esempio di percepire qualcosa di significativo negli occhi di un lupo, sembra possibile affermare che Leopold abbia manifestato una concezione simile a quella che io chiamo animismo naturalistico. Allo stesso tempo, la sua visione olistica dei sistemi ecologici e dell'universo nel suo complesso sembra inserirsi nel naturalismo gaiano, come suggerisce la sua riflessione metaforica sul punto di vista della montagna. Il suo olismo era profondamente radicato in una comprensione naturalistica dei processi attraverso i quali si sono sviluppati l'universo e l'evoluzione biotica. Come altri esponenti della *dark green religion*, Leopold aveva anche un lato attivista. Nel 1935 fu uno dei sette co-fondatori della *Wilderness Society*, un'associazione la cui missione è espressione dell'idea che la natura abbia un valore intrinseco.

Un devoto di Gaia. Allo scienziato ambientalista britannico James Lovelock si può attribuire il merito di aver resuscitato Gaia, la dea greca della Terra.⁵⁹ Lo ha fatto adottando il nome della dea per designare la sua celebre teoria secondo cui la biosfera funziona come un organismo autoregolante che mantiene le condizioni necessarie per tutte le forme di vita in essa contenute. Come ha affermato nel 2006 “negli ultimi quarant'anni ho guardato la Terra attraverso la teoria di Gaia come se, metaforicamente, fosse viva, almeno per ciò che regola il clima e la composizione della superficie terrestre in modo da essere sempre adatta alle forme di vita che la popolano [...] Continuo a usare la metafora della “Terra vivente” per riferirmi a Gaia, ma non pensate che io mi riferisca alla Terra come se fosse viva in modo senziente”.⁶⁰

Poiché molti di coloro che si sono imbattuti in questa teoria l'hanno interpretata in un senso apertamente religioso (alcuni hanno concluso che la teoria di Gaia avalorasse credenze panteistiche o panenteistiche), Lovelock ha voluto sottolineare che per lui Gaia è una metafora, non un dio senziente. Per non essere frainteso, Lovelock ha dichiarato: “Sono uno scienziato e penso in termini di probabilità, non di certezze, e quindi sono agnostico”. Tali dichiarazioni indicano che Lovelock rappresenta in modo inequivocabile quello che io definisco naturalismo gaiano, in quanto vuole assicurarsi che tutti capiscano che la sua epistemologia e la sua visione del mondo sono scientifiche.

Pur preoccupandosi che l'interesse religioso per la sua teoria possa ostacolare la comprensione e frenare un ulteriore approfondimento della sua ipotesi, Lovelock ha imparato ad apprezzare la tendenza a considerare il sistema gaiano in termini religiosi. In questo si trovava d'accordo con il suo amico e mentore Crispin Tickell che nella prefazione a *Revenge of Gaia* di Lovelock scriveva: “Se vogliamo raggiungere una società umana in armonia con la natura dobbiamo essere guidati da un maggiore rispetto

⁵⁷ Meine, Aldo Leopold, p. 506. Per un altro saggio che rivela in modo sottile la spiritualità naturale di Leopold, si veda “Goose Music,” in Leopold, Sand County with Round River, pp. 226–33.

⁵⁸ Meine, Aldo Leopold, pp. 506–7.

⁵⁹ James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, edizione rivista (Oxford: Oxford University Press, 1995 [1979]). L'articolazione più completa della sua teoria appare in James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (New York: Norton, 1988).

⁶⁰ James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity* (New York: Basic Books, 2006), p. xiii, p. 16. La prima citazione compare solo nella prefazione all'edizione americana. La citazione nel prossimo paragrafo è a p. 148.

per essa". Non c'è da stupirsi che alcuni abbiano voluto creare una religione attorno al mito di Gaia, o della vita in quanto tale. Questo libro è una meravigliosa introduzione alla metodologia che la nostra specie dovrebbe adottare per fare la pace con il resto del mondo in cui viviamo".⁶¹

Sebbene Lovelock non si consideri convenzionalmente religioso, ha espresso molte convinzioni che coincidono con credenze tipicamente associate ai seguaci della *dark green religion* e che manifestano un suo favore nei confronti di una nuova religione della natura basata sulla scienza. I sostenitori della *dark green religion*, ad esempio, sono tipicamente critici nei confronti delle religioni abramitiche che sono accusate di essere superbe e antropocentriche. Lovelock è d'accordo: "Le nostre religioni non ci hanno ancora dato le regole guida per gestire il nostro rapporto con Gaia. Il concetto umanista di sviluppo sostenibile e il concetto cristiano di amministrazione sono viziati da un'inconsapevole arroganza. Non abbiamo né le conoscenze né le capacità per ottenerli. Gli esseri umani sono tanto qualificati per amministrare e gestire la Terra quanto le capre per essere giardinieri".⁶²

La ricetta di Lovelock prevede che "i fedeli vedano nuovamente la nostra casa terrestre come un luogo sacro, parte della creazione di Dio, che finora abbiamo profanato". Lovelock riconosce che alcuni "leader della Chiesa si stanno muovendo verso una teologia della creazione che potrebbe includere Gaia" e sono "turbati dalla sua profanazione"; inoltre ha lodato Anne Primavesi per il suo libro *Gaia's Gift* che "mostra la via per la convivenza tra la fede e Gaia". Ma se da un lato incoraggia le persone di fede a integrare nella loro teologia la venerazione per Gaia e a inserire nella loro etica la preoccupazione per tutte le forme di vita, non pensa sia necessario un fondamento teistico per raggiungere tale venerazione ed etica. Molto più importante è la consapevolezza che noi apparteniamo e dipendiamo da Gaia, perché "il benessere di Gaia deve sempre venire prima di quello di noi stessi: non possiamo esistere senza Gaia, [e se non arriviamo a capirlo] dovremo comunque farlo, perché pensando egoisticamente solo al benessere degli esseri umani e ignorando Gaia, avremo causato la nostra prossima estinzione". Per Lovelock la consapevolezza più difficile da raggiungere è il senso di appartenenza e di connessione con la Terra: "Soprattutto dovremmo ricordare che siamo parte di Gaia e che lei è di fatto la nostra casa".⁶³

Lovelock spesso ricorda quei sostenitori della *deep ecology* che, a partire da Arne Naess, sostengono che l'antropocentrismo dilagante sia la causa principale del declino ambientale. Come loro, Lovelock ritiene che la maggior parte degli ambientalisti condivide una cultura antropocentrica profondamente radicata e distruttiva per l'ambiente: "L'ambientalismo si è raramente occupato di questo proletariato naturale, ovvero del mondo sotterraneo della natura; per lo più invece si è trattato di un fenomeno politico radicale e, non a caso, nelle tavole dei quartieri benestanti e nelle università, il messaggio di Rachel Carson è stato presto reinterpretato e dal vedere una minaccia per gli uccelli ci si è occupati solo della minaccia per le persone".⁶⁴ L'attuale crisi è collegata e aggravata, secondo Lovelock, dalla disconnessione dalla natura e dalla mancanza di amore per essa, tipica dell'umanità urbanizzata:

Oltre la metà degli abitanti della Terra vive in città e difficilmente vede, sente o percepisce il mondo naturale. Perciò il nostro primo dovere, se siamo verdi, dovrebbe essere quello di convincere i cittadini che il mondo reale è la Terra vivente e che le loro vite urbane ne sono parte integrante e la loro esistenza dipende completamente da essa. Il nostro ruolo è insegnare e dare l'esempio con le nostre stesse vite [...]. Abbiamo bisogno soprattutto di recuperare quell'amore e quell'empatia

⁶¹ Ibid., p. xvii.

⁶² Ibid., p. 137.

⁶³ Ibid., rispettivamente alle pp. 2–3, 137, 3, 134, 122, viv.

⁶⁴ Ibid., pp. 111–12.



per la natura che abbiamo perso quando abbiamo iniziato la nostra storia d'amore con la vita urbana.⁶⁵

Non è sorprendente che Lovelock abbia espresso affinità con la *deep ecology*, dal momento che le sue idee si sposano bene con questa filosofia. Infatti, Lovelock ha elogiato i sostenitori della *deep ecology* come Arne Naess ed Edward Goldsmith, fondatore di *The Ecologist*, per i loro sforzi volti a riconnettere le persone alla natura.⁶⁶

Ricollegare le persone alla natura è fondamentale, ma bisogna ovviamente riflettere sulle modalità con cui farlo. Lovelock osserva che le credenze delle persone sono abbastanza malleabili, pertanto è possibile “rendere Gaia una convinzione istintiva esponendo i nostri figli al mondo naturale, raccontando loro come e perché Gaia agisce, e mostrando loro che ne fanno parte”. Egli suggerisce inoltre che in questa ricerca educativa gli scienziati non dovrebbero essere troppo rapidi nel rifiutare le metafore religiose. “C'è un profondo bisogno di fiducia in qualcosa di più grande di noi stessi”, afferma Lovelock, offrendo questa testimonianza personale: “Io ripongo la mia fiducia in Gaia”. In effetti, Lovelock ritiene che la metafora religiosa sia inevitabile: “Dobbiamo usare il rozzo strumento della metafora per tradurre le idee coscienti in comprensione inconscia. Proprio come la metafora di una terra vivente, utilizzata per descrivere Gaia, è stata erroneamente rifiutata dagli scienziati riduzionisti, così potrebbe essere sbagliato rifiutare le metafore e le favole dei testi sacri. Possono magari essere semplici, ma sono utili ad accrescere una comprensione intuitiva di Dio e della creazione che non può altrimenti basarsi su argomentazioni razionali”.⁶⁷

Eppure ciò che Lovelock vuole teorizzare non è un teismo ecologista, ma una religione gaiana della natura. Un buon esempio si trova in alcuni suoi commenti del 2001 relativi ad un discorso tenuto dall'allora presidente della Repubblica Ceca Vaclav Havel: “Quando gli è stata conferita la Medaglia della Libertà degli Stati Uniti [...] scelse come titolo per il suo discorso di accettazione: ‘Non siamo qui solo per noi stessi’. Havel ci ha ricordato che la scienza ha sostituito la religione come fonte autorevole di sapere sulla vita e il cosmo, ma che la moderna scienza riduzionista non offre alcuna guida morale. Ha proseguito dicendo che la recente scienza olistica offre una soluzione per colmare questo vuoto morale. Ha indicato Gaia come qualcosa a cui rendere conto”. Lovelock ha poi concluso: “Se venerassimo il nostro pianeta con lo stesso rispetto e amore che in passato abbiamo tributato a Dio, ne trarremo beneficio noi e la Terra”. E, sebbene un approccio basato sulla fede non sia il preferito di Lovelock, ha aggiunto: “Forse chi ha fede potrebbe vedere questo come la volontà di Dio”.⁶⁸

Per Lovelock, dunque, la corretta comprensione del posto dell'uomo nel sistema gaiano è simile all'esortazione di Leopold a intendere se stessi come “semplici membri e cittadini” della comunità biotica – un concetto che assomiglia all'idea di Lovelock di appartenere e dipendere da Gaia.⁶⁹ Inoltre, Lovelock ritiene che quando le persone arriveranno a comprendere il loro posto nel mondo rispetteranno le altre forme di vita invece di considerarsi superiori a esse, e si impegneranno a creare un mondo in cui tutti possano prosperare.

⁶⁵ Ibid., pp. 142, 8.

⁶⁶ Lovelock cita Edward Goldsmith, *The Way: An Ecological World-View*, edizione rivista e ampliata (Athens: University of Georgia Press, 1998 [1992]).

⁶⁷ Lovelock, *Revenge of Gaia*, rispettivamente alle pp. 136, 148, 139.

⁶⁸ James Lovelock, “Gaian Pilgrimage,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 685; si veda anche pp. 683–95.

⁶⁹ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 240.

Quanto detto si sposa bene con il modello da me formulato della *dark green religion*, ma mette anche in luce un aspetto in ombra della spiritualità della natura. Da un lato, infatti, le nozioni di Lovelock potrebbero preoccupare chi le considera come una deviazione dal teismo, ovvero un'aberrazione dalle verità religiose eterne e dalla loro etica corrispondente. Dall'altro, il tipo di olismo etico sostenuto da Lovelock potrebbe portare a violazioni dei diritti individuali. Non è difficile individuare negli scritti di Lovelock alcuni passaggi che potrebbero inquietare i promotori di libertà e diritti individuali. Ad esempio: "Siamo parte della famiglia gaiana e siamo apprezzati come tali, ma fino a quando non smetteremo di comportarci come se il benessere umano fosse l'unica cosa che conta [...] tutti i discorsi su un ulteriore sviluppo sono inaccettabili".⁷⁰ Alcuni potrebbero criticare l'avversione espressa da Lovelock sia verso la concezione cristiana di amministrazione della Terra sia verso l'idea umanistica di sviluppo sostenibile come una dimostrazione di indifferenza verso i bisogni umani.

Altrettanto suscettibili di critiche sono i passaggi seguenti, in cui Lovelock sostiene la necessità di una drastica riduzione del numero degli esseri umani, oltre all'idea che le libertà tipicamente garantite nelle società democratiche dovrebbero essere limitate per risanare il sistema gaiano:

“ Alla radice dei nostri problemi con l'ambiente c'è l'assenza di vincoli sulla crescita demografica. Non esiste un numero giusto di persone da avere come obiettivo: il numero varia in base al nostro modo di vivere sul pianeta e allo stato di salute di quest'ultimo. [...] Personalmente ritengo che sarebbe saggio puntare a una popolazione stabilizzata di circa mezzo miliardo o un miliardo di abitanti; così saremmo liberi di vivere in molti modi diversi, senza danneggiare Gaia.”⁷¹

Ogni volta che qualcuno parla di una drastica riduzione della popolazione umana, si può temere l'uso di mezzi draconiani per raggiungere le riduzioni auspiccate. Lovelock ritiene che le persone si stiano già muovendo volontariamente nella giusta direzione, ma avverte: "Alla fine, come sempre, sarà Gaia a portare ad un abbattimento della popolazione ed eliminerà coloro che infrangono le sue regole". Poi esprime dubbi sul fatto che le democrazie "con i loro media rumorosi e le loro lobby di interessi speciali" possano agire abbastanza in fretta. A questo proposito, Lovelock sostiene che se continuiamo a superare la capacità di carico del pianeta, Gaia alla fine, necessariamente, si vendicherà.⁷²

Chi viene a conoscenza delle critiche di Lovelock sull'umanesimo e sullo sviluppo sostenibile e delle sue affermazioni secondo cui per guarire Gaia è necessaria una certa riduzione delle libertà di cui godiamo attualmente concludono che egli stia sposando l'ecofascismo. Alcuni filosofi potrebbero aggiungere che ciò non sorprende, perché la violazione dei diritti individuali si accompagna all'olismo etico. Nel 2007 alcuni colleghi hanno ascoltato la conferenza inaugurale di Lovelock in qualità di primo titolare della cattedra Arne Naess all'Università di Oslo. Uno di loro era disturbato da quelle che riteneva essere opinioni antiumanistiche di Lovelock, ovvero che gran parte della popolazione umana sarebbe probabilmente morta nel corso del ventunesimo secolo a causa del cambiamento climatico e degli aiuti limitati che i paesi sviluppati saranno in grado di fornire al pianeta.

Lovelock probabilmente ribatterebbe che tali critiche siano fondate sull'umanesimo antropocentrico che ha fatto precipitare la crisi ambientale. Inoltre, egli sostiene che una corretta comprensione scientifica del posto che l'uomo occupa nella natura dimostra che la presunta opposizione tra i bisogni dell'umanità e

⁷⁰ Lovelock, *Revenge of Gaia*, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 140, 141.

⁷² *Ibid.*, pp. 141, 153. queste affermazioni ricordano quelle di Garrett Hardin in *Living within Limits* (New York: Oxford University Press, 1993).

il benessere della natura è palesemente falsa. In un passaggio in cui difende i fautori dell'ecologia profonda che hanno affrontato tematiche simili, ha scritto: "Il nostro compito come individui è quello di pensare prima di tutto a Gaia. Questo non ci rende in alcun modo disumani o noncuranti; la nostra sopravvivenza come specie dipende interamente da Gaia e dalla nostra accettazione delle sue regole".⁷³

In sintesi, Lovelock è un esempio sia del naturalismo gaiano sia della difficoltà – per gli scienziati che amano la natura – di parlare personalmente del loro rispetto per essa senza usare una terminologia religiosa (in un modo che ricorda il linguaggio degli etologi, che hanno difficoltà a parlare degli animali che studiano senza usare un linguaggio antropomorfo). In un passaggio conclusivo di un saggio intitolato *Gaian Pilgrimage*, Lovelock ha espresso il suo senso di appartenenza e di riverenza per la biosfera:

“ Quattro miliardi di anni di evoluzione ci hanno regalato un pianeta di una bellezza insuperabile. Noi siamo una parte di esso e attraverso i nostri occhi Gaia ha visto per la prima volta quanto sia bella. Abbiamo legittimato il nostro antico attaccamento alla Terra come organismo e dovremmo continuare a venerarla; qual è il modo migliore per farlo se non con un pellegrinaggio? Gaia è stata la custode della vita per tutta la sua esistenza; rifiutiamo le sue cure a nostro rischio e pericolo [...]. Affidarsi a Gaia, può essere un impegno forte e felice come un buon matrimonio, in cui i partner ripongono la loro fiducia l'uno nell'altro e poiché sono mortali, come Gaia, la loro fiducia è ancora più preziosa.⁷⁴

La consapevolezza che Gaia sia degna di venerazione e fiducia si accompagna al riconoscimento naturalistico della sua mortalità; questo binomio non rientra facilmente nelle definizioni tradizionali di religione che spesso richiedono la fede in esseri divini immortali. Questa fusione, tuttavia, è un meraviglioso esempio di naturalismo gaiano. Non è necessario credere in esseri divini non materiali per avere una religione. In questo senso non ci sono radici migliori per la parola religione di quelle antiche che implicano l'essere legati o connessi. Il senso di dipendenza, di connessione e di appartenenza alla natura che Lovelock esprime è comunemente sentito e articolato anche da moltissimi altri ambientalisti, convenzionalmente religiosi e non. In aggiunta, la difesa dell'ambiente da lui promossa, rende Lovelock un buon esempio di esponente della *dark green religion*.

—

Il mio obiettivo in questo capitolo è stato quello di esaminare la *dark green religion* all'interno del "milieu ambientalista" attraverso diverse lenti. Gli esempi proposti mettono in luce i diversi tipi di *dark green religion* che ho identificato – animismo spirituale, animismo naturalistico, spiritualità gaiana e naturalismo gaiano –, dimostrando al contempo che i loro confini sono complessi e fluidi. Tuttavia si ritrova ovunque la percezione generale della natura come sacra, preziosa sia nel suo insieme sia nelle sue parti, ma anche minacciata e bisognosa di cure riverenti.

Credo che sia il concetto di *dark green religion* sia la tipologia quadripartita che comprende le forme naturalistiche e soprannaturali dell'animismo e della religione gaiana, abbiano un potere esplicativo e interpretativo. Se ho ragione, coloro che conoscono la letteratura, i movimenti e le politiche ambientali dovrebbero poter facilmente pensare a propri esempi di persone, movimenti e pratiche che rientrano in uno o più tipi tra quelli individuati.

La mia esperienza ha evidenziato che lavorare su termini come religione, spiritualità, religione della natura, *green religion* – e arrivare a comprendere quelli che sembrano essere tipi diversi, anche se a volte

⁷³ Lovelock, *Revenge of Gaia*, p. 143.

⁷⁴ Lovelock, "Gaian Pilgrimage," p. 685.

sovrapposti, di *dark green religion* – può chiarire il modo di comprendere una serie di complessi fenomeni sociali. Nei capitoli che seguono non mi soffermerò su questo schema, segnalando puntigliosamente ogni espressione che ricorda una percezione animistica, una visione del mondo gaiana o un aspetto della *dark green religion*. Esplorerò invece le radici della spiritualità della natura, le sue manifestazioni talvolta sorprendenti e la sua crescente influenza nel mondo contemporaneo.

Circa le traduttrici

Angelica Federici ha conseguito il Dottorato di Ricerca presso la University of Cambridge (2019) con una tesi sugli spazi religiosi femminili a Roma e nel Lazio. La sua ricerca si concentra sullo studio dei contesti religiosi medievali attraverso l'utilizzo delle nuove tecnologie e in particolare della modellazione 3D e della Realtà Virtuale. Attualmente è Assegnista di ricerca in Storia delle religioni presso l'Università degli Studi Roma Tre con un progetto intitolato *Vita monastica a Roma, il complesso di Sant'Agnese fuori le mura in Realtà Virtuale*.

Email: angelica.federici@uniroma3.it

Eleonora D'Alessandro ha conseguito un Master in Storia dell'Arte Bizantina (2015) e in Studi Religiosi (2019) presso l'Università La Sapienza di Roma. La sua ricerca si concentra sul legame tra arte, architettura e pratiche religiose. In particolare, ha studiato la *House of One* di Berlino come caso studio di luoghi religiosi condivisi nello spazio urbano contemporaneo. Attualmente lavora presso il MAXXI – Museo nazionale delle Arti del XXI secolo (Roma) nel team di ricerca del dipartimento di architettura.

Email: eleonora.dalessandro@fondazionemaxxi.it