

Juan José Tamayo

# TEOLOGIE DEL SUD

## La decolonizzazione come nuovo paradigma



017151

QUERINIANA



*Al mio caro amico e collega Boaventura de Sousa Santos,  
intellettuale trasgressore, maestro delle Epistemologie del Sud  
e creatore dell'Università Popolare dei Movimenti Sociali*

Titolo originale:  
Juan José Tamayo,  
*Teologías del Sur. El giro descolonizador*

© 2017 by Editorial Trotta, Madrid (E)  
© 2024 by Editrice Queriniana, Brescia  
via E. Ferri, 75 – 25123 Brescia (Italia/UE)  
tel. 030 2306925 – e-mail: info@queriniana.it

Tutti i diritti sono riservati.  
È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana. – Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate, nei limiti del 15% di ciascun volume, dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4-5, della Legge n. 633 del 22 aprile 1941. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi (www.clearedi.org).



ISBN 978-88-399-3621-9

Traduzione dallo spagnolo  
di VINCENZO SALVATI

[www.queriniana.it](http://www.queriniana.it)

Stampato da Mediagraf spa - Noventa Padovana (PD) - [www.printbee.it](http://www.printbee.it)

## Introduzione

### CAMBIAMENTO DI PARADIGMA NELLA NARRAZIONE TEOLOGICA

#### 1. Sulle strade del dialogo

Dagli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso ho avuto il privilegio di partecipare a convegni, incontri, congressi e dialoghi filosofici e teologici interdisciplinari, interreligiosi, interculturali e interetnici fra il Nord globale e il Sud globale in diversi continenti, soprattutto in Africa, Europa e America Latina. Nel 1981 abbiamo iniziato a Madrid i congressi di teologia, convocati dall'Associazione di Teologhe e Teologi Giovanni XXIII, nei quali per più di tre decenni abbiamo avuto l'opportunità d'incontrarci fra teologhe e teologi europei, asiatici, africani e latinoamericani, facendo teologia nell'orizzonte della liberazione a partire dall'opzione per i popoli oppressi, riconoscendo le diversità culturali e con un atteggiamento critico verso il capitalismo.

Si tratta di una teologia storico-critica collocata nel vasto mondo della marginalità e della esclusione, che cerca di rispondere alle principali sfide del nostro tempo, in dialogo con le scienze sociali, le scienze delle religioni e i nuovi climi culturali del Nord e del Sud. Una teologia sensibile alla realtà sofferente delle maggioranze popolari e della natura e, secondo le parole di Leonardo Boff, in ascolto del grido dei poveri e della Terra (Boff, 1996). Una teologia che, cosciente di non essere una mera attività accademica, è radicata nella prassi della liberazione come parte della metodologia e del proprio contenuto teologico.

I temi trattati nei trentasei congressi celebrati finora costituiscono la migliore espressione di questo dialogo della teologia con la realtà: povertà, speranza cristiana inseparabile dalla speranza dei poveri, pace e violenza, Dio di vita e idoli di morte, utopia e profezia, Chiesa e diritti umani, l'alternativa fra Dio e il denaro, memoria e liberazione con riferimento al V centenario della conquista dell'America, femminismo, donne e religioni (dalla discriminazione patriarcale all'uguaglianza di genere), ecologia, neolibera-

lismo e globalizzazione, crisi economica, il cristianesimo tra il mercato e i movimenti sociali, i migranti, i rifugiati e le frontiere (dall'esclusione all'ospitalità), fondamentalismi, spiritualità per un mondo nuovo, i problemi della bioetica, laicismo, le religioni come fonte di violenza e cammini di pace, teologia della liberazione.

Nel 1983 sono intervenuto al VI Incontro dell'Associazione Ecumenica di Teologi del Terzo Mondo (ASETT) celebrato nella sede del Consiglio Mondiale delle Chiese a Ginevra sul tema «Fare teologia in un mondo diviso», al quale furono invitati teologhe e teologi del Nord America e dell'Europa (Fabella – Torres, 1983). È stato un dialogo fra le teologhe e i teologi del Terzo Mondo e del Primo dove si è manifestata la divisione tra gli uni e gli altri riguardo al metodo e all'ermeneutica. Il dialogo non ha dato i risultati sperati per l'assenza dei teologi europei più rappresentativi delle correnti allora emergenti (Cormie, 2012, 79-88). Concordo con Enrique Dussel, partecipante all'incontro, sul fatto che, al di là di tutto, è stato «un inizio [...] sommamente utile, per la pazienza che è necessaria a questi tipi di processi, che durano anni» (Dussel, 1984, 172).

Hanno avuto un ruolo importante nell'incontro di Ginevra le teologhe femministe della liberazione che, pur valorizzando positivamente gli apporti del femminismo del Primo Mondo, hanno riconosciuto già allora che questo femminismo spesso non aveva tenuto conto con la dovuta serietà dei fenomeni del razzismo, dello sfruttamento di classe e dell'imperialismo. Queste teologhe espressero molto chiaramente il loro rifiuto al fatto che le donne del Primo Mondo e gli uomini del Terzo Mondo determinassero il loro programma. Lì ebbe inizio la mia apertura al femminismo e alle sue principali categorie, che successivamente ho assimilato nella mia riflessione teologica (Tamayo, 2012<sup>b</sup>), e le mie analisi critiche della «mascolinità sacra» (Tamayo – Salazar, 2016; Tamayo, 2016).

Dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso sono professore invitato in diverse università latinoamericane, partecipo a incontri di movimenti cristiani di base, comunità indigene e afrodiscendenti, movimenti sociali, teologhe e teologi della liberazione. Convivendo con le comunità indigene ho riscoperto la cosmovisione del *Sumak Kawsay* (quechua, Buon Vivere) – *Suma Kamaña* (aimara, Buon Con-vivere), che consiste in una vita armoniosa degli esseri umani tra loro e con la Pacha Mama, valida non solo per queste comunità ma come proposta universale, costituendo la base eco-antropologica ed etica delle diverse teologie indigene, alle quali dedico l'ultimo capitolo di quest'opera.

Sono molti i centri teologici dell'America Latina e dei Caraibi dove tengo delle lezioni; ognuno di essi mi ha apportato esperienze e saperi nuo-

vi. Non posso citarli tutti perché la lista sarebbe interminabile, ma vorrei evidenziarne tre, che hanno comportato l'immersione nella plurale realtà latinoamericana e caraibica, e la scoperta di altri mondi che conoscevo soltanto attraverso i libri con una certa tendenza all'abbellimento: il Dipartimento Ecumenico di Ricerca (DEI), la Comunità di Educazione Teologica Ecumenica Latinoamericana e Caraibica (CETELA), l'Università Biblica Latinoamericana (UBL).

Il DEI, con sede a San José di Costa Rica, costituisce dagli ultimi quarant'anni un luogo privilegiato per i dialoghi tra ricercatori sociali, teologi e teologhe. In questi dialoghi ho avuto l'opportunità di approfondire la relazione intrinseca fra la teologia e l'economia, fino al punto da poter affermare, riprendendo Terenzio, «niente del mondo economico è estraneo alla teologia». È stato lì che ho conosciuto le grandi linee della teologia economica della liberazione attraverso la riflessione critica di Franz Hinkelammert, l'analisi biblico-liberatrice di Pablo Richard e la teologia femminista di Elsa Tamez. Al lavoro interdisciplinare del DEI ho contribuito modestamente con le mie riflessioni sul paradigma teologico liberatore, specialmente quello della teologia interculturale e interreligiosa della liberazione. *Pasos*, rivista del DEI, è stata particolarmente ospitale con me nel pubblicare numerosi miei articoli in relazione alla teologia della liberazione, al fondamentalismo e all'interculturalità<sup>1</sup>.

Il mio secondo luogo fraterno-sororale in America Latina è stato la UBL nella sua sede di San José di Costa Rica e nel distretto di Lima (Perù), vera fucina teologica dove, docenti e alunni di paesi latinoamericani e caraibici di diverse Chiese cristiane, dialoghiamo in modo interdisciplinare sull'ermeneutica biblico-liberatrice interculturale, dibattiamo serenamente sulle sfide della globalizzazione al cristianesimo e sviluppiamo la nostra attività teologica in un clima ecumenico cercando i punti d'incontro e discutendo in modo argomentato le nostre differenze. Sono stato il primo teologo cattolico invitato a tenere le Conferenze nella Cattedra Mackay di tale università nel 2001 su «Utopie storiche e speranza cristiana».

Un terzo ambito interdisciplinare ed ecumenico dove ho potuto condividere esperienze e riflessioni teologiche e sapienziali è la Comunità di Educazione Teologica Ecumenica Latinoamericana e Caraibica che sta apportando contributi metodologici e pedagogici innovativi, mentre al

<sup>1</sup> Cito alcuni dei più significativi: *Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación* I e II: 76 (marzo-aprile 1998) e 77 (maggio-giugno 1998); *Sujeto, comunidad y utopía*: 83 (1999); *Liberación/Salvación*: 96 (2001); *Las teologías de Abya Yala*: 109 (2003); *Foro Mundial de Teología y Liberación. Teología para Otro Mundo Posible*: 118 (2005); *Teología islamo-cristiana de la liberación*: 121 (2005).

contempo facilita spazi di discussione su sostenibilità e difendibilità dell'educazione teologica in America Latina e nei Caraibi dalla molteplice prospettiva interattiva di genere, identità sessuali, cultura, etnia, ecologia e religione.

Conservo un grato ricordo della mia partecipazione alle Giornate di Matanzas (Cuba, 1997), Cumbayá (Ecuador, 2000) e La Paz (Bolivia, 2003), dove abbiamo riflettuto sulla formazione teologica e la sua trasversalità a partire dai differenti volti di Abya Yala [antico nome del continente americano] ivi presenti: comunità afrodiscendenti, indigene, contadine ecc. E lo abbiamo fatto in un esercizio di ascolto degli altri e delle altre, un interscambio simmetrico di saperi tra questi volti, il riconoscimento della pluralità di linguaggi, simboli, identità, differenti modalità del conoscere e di appropriazione della conoscenza, il dialogo tra l'accademia e il popolo, tra la teologia e i movimenti sociali. L'obiettivo, credo in buona misura raggiunto, è di costruire una «cultura della trasversalità» (CETELA, 2001).

Nel 2004 ho partecipato al II Congresso Internazionale di Teologia dell'America Latina su «Teologia in contesto: dialogo di frontiera-oltrepassando i limiti», a Medellín (Colombia), luogo di celebrazione, nel 1968, della II Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, dove si produsse il cambiamento di paradigma da un cristianesimo e da una teologia in regime coloniale, come succursali del cristianesimo e della teologia spagnole, a un cristianesimo e una teologia della liberazione. Il congresso si sviluppò a partire dalla razionalità dialogica, in prospettiva interdisciplinare e in un clima di pluralismo teologico contestuale. Qui ho tenuto due conferenze: «Teologia e soggetto» e «Le alterità negate, nuovi soggetti in America Latina».

Dal 2005 partecipo agli incontri del Forum Mondiale di Teologia e Liberazione (FMTL) – del cui Comitato Internazionale sono membro – celebrati nel quadro del Forum Sociale Mondiale (FSM). La creazione del FMTL avvenne durante il III Forum Sociale Mondiale in cui teologi e teologhe partecipanti videro la necessità di accostare la riflessione teologica al nuovo spirito che stava emergendo nei forum sociali mondiali con speciale sensibilità all'ecologia, al pluralismo religioso, al dialogo interculturale e alla funzione emancipatrice che possono esercitare le differenti teologie politiche della liberazione.

Gli obiettivi che ci proponevamo e che si stanno sviluppando gradualmente erano tre: stabilire contatti tra le diverse esperienze e riflessioni teologiche liberatrici nei diversi continenti; offrire prospettive di futuro di fronte alle nuove sfide, soprattutto l'avanzare del fondamentalismo e della violenza nelle religioni, e all'effervescenza dei movimenti sociali; legare le

riflessioni e le pratiche liberatrici con l'impegno dei movimenti sociali per un altro mondo possibile. Dal FMTL è nato il progetto «Teologia per un altro mondo possibile» che, teologhe e teologi del Sud e del Nord, stiamo sviluppando in dialogo critico e autocritico (Tamayo – Susin, 2006).

Dal 2011 al 2016 ho collaborato come ricercatore nel progetto «ALICE - Specchi strani, lezioni impreviste: definire per l'Europa un nuovo modo di condividere le esperienze del mondo», presso il Centro di Studi Sociali (CES), dell'Università di Coimbra (Portogallo), sotto il coordinamento dello scienziato sociale Boaventura de Sousa Santos. Il progetto intende ripensare e rinnovare la conoscenza scientifica sociale alla luce delle epistemologie del Sud con l'obiettivo di sviluppare nuovi paradigmi teorici e politici di trasformazione sociale (Santos, 2013; Santos – Meneses, 2014).

ALICE parte da due importanti e significative constatazioni. La prima, che l'Europa e il Nord globale stanno sperimentando una situazione di stanchezza intellettuale e politica, evidente nella loro incapacità di rispondere creativamente alle sfide della giustizia sociale, ambientale e culturale che definiscono il nostro mondo. La seconda, che il Sud globale sta vivendo un incoraggiante momento di innovazione in tutti i campi in cui il Nord globale dimostra affaticamento: economico, sociale, politico, istituzionale, cognitivo.

A partire da queste due constatazioni, ALICE lavora affinché le trasformazioni beneficino delle innovazioni che hanno luogo in paesi e regioni del Sud globale. Condizione necessaria per questo è di sviluppare una conoscenza e un riconoscimento reciproci, una comprensione interculturale e la ricerca di convergenze politiche e ideologiche rispettose allo stesso tempo dell'identità e della diversità (Jahanbegloo, 2007; 2010).

Uno dei momenti di maggior significato intellettuale e di visibilità politica del progetto è stato il Colloquio Internazionale su «Epistemologie del Sud. Apprendimenti globali Sud-Sud e Sud-Nord e Nord-Sud», celebrato a Coimbra nel luglio del 2014, che ha contato sulla partecipazione di ricercatori e ricercatrici di tutti i continenti legati al progetto e sulla presenza di seicento persone.

ALICE si struttura attorno a cinque aree: *a*) Democratizzazione della democrazia; *b*) Costituzionalismo trasformatore, interculturalità e riforma dello Stato; *c*) Altre economie; *d*) Diritti umani e altre grammatiche della dignità umana; *e*) Epistemologie del Sud come sfida epistemica. La mia partecipazione si colloca nelle due ultime aree con studi su «Apologia del dialogo *versus* fondamentalismo» e «Dignità e liberazione. Teologie controegemoniche del Sud».

Nel novembre del 2015 sono stato invitato a partecipare all'Incontro Internazionale «Tessendo voci per la casa comune», celebrato simultaneamente in cinque sedi messicane: Cuernavaca, Guadalajara, Puebla, Oaxaca e Città del Messico, con la partecipazione di cento associazioni e pensatori-trici/attivisti del Messico e di altri quindici paesi, in totale, circa duemila persone. Eravamo organizzazioni, movimenti e persone dedicati alla riflessione e all'analisi della realtà e coinvolti nella lotta sociale e politica.

Nell'incontro si consolidarono gli intrecci già esistenti tra le organizzazioni e gli analisti sociali, e se ne costruirono altri nuovi, senza un nucleo politico o ideologico, né apparato di controllo, ma in rete, in maniera orizzontale e in dialogo tra diverse voci e gruppi di mentalità culturali differenti per costruire qualcosa di nuovo a partire dal basso e da sinistra. I dialoghi ruotarono attorno alle relazioni politiche, economiche, di genere e con la natura e all'interazione tra esse, alla diversità di forme di essere, di sapere, di pensare e di conoscere, e alla preservazione dei valori comuni.

Uno dei dialoghi interreligiosi e interculturali più innovatori ai quali partecipo è quello con credenti, teologhe e teologi musulmani, antropologi, sociologi e storici del mondo arabo-musulmano, che mi hanno aiutato a superare gli stereotipi, la maggior parte delle volte infondati, sull'islam come cultura, religione e politica, e a riconoscere l'esistenza di un ampio pluralismo nel suo seno. Come pure mi hanno mostrato l'altra faccia e l'altro messaggio dell'islam, cioè il suo discorso critico dell'Occidente colonizzatore e la pratica dell'ospitalità. E tutto ciò senza eludere i fenomeni del fondamentalismo e del terrorismo che si producono all'interno dell'islam, proprio come in altre religioni.

In dialogo con le teologie islamiche riformiste, femministe e della liberazione ho potuto sviluppare un progetto certamente complesso e non esente da difficoltà ma appassionante e molto creativo: la teologia islamo-cristiana della liberazione, le cui linee fondamentali espongo nel mio libro *Islam. Cultura, religión y política* (Tamayo, 2009b). In questo modo credo di avere superato la mia collocazione di tanti anni nel cristianocentrismo, una collocazione comoda e discriminatoria di altre tradizioni culturali e religiose che possiedono dimensioni emancipatorie. La lezione più importante che ho appreso in questo dialogo critico e autocritico è che il futuro dell'umanità e delle religioni non si può costruire contro, al di sopra o al margine dell'islam, ma in dialogo critico e autocritico con esso, e che il futuro delle religioni non passa attraverso l'anatema ma attraverso il dialogo di esperienze e saperi senza pregiudizi né gerarchizzazioni aprioristiche.

L'ultimo viaggio del mio camminare per terre interculturali, interreligiose e interetniche del Sud è stato la Repubblica Dominicana e Haiti, due Stati

in una stessa isola con due lingue, che hanno vissuto una conflittualità storica generata il più delle volte dal colonialismo europeo (secoli XVI-XIX), da quello nordamericano (secolo XX) e dai corrispondenti progetti ricolonizzatori o neocolonizzatori.

Per liberarsi dal colonialismo, entrambi i paesi sono chiamati oggi a costruire relazioni armoniche, creare una fraternità-sororità interculturale, lavorare per un progetto ecologico insulare, contribuire a uno sviluppo sostenibile, salvaguardare la biodiversità minacciata da megaprogetti estrattivi, coltivare la cultura della vicinanza, che comporta la pratica dell'intersolidarietà, lavorare per una cultura di pace, e resistere di fronte all'imperialismo e al colonialismo a partire dall'identità afrocaribica comune e dalla responsabilizzazione come popoli liberi.

La docenza in diverse istituzioni teologiche, gli incontri interuniversitari, il mio intervento nella sede del Difensore Civico, il mio contatto con diverse comunità e movimenti sociali mi hanno mostrato la realtà pluriversale di questi popoli, le profonde disuguaglianze sociali, la sistematica violazione dei diritti umani, l'impunità della corruzione, la spoliazione delle terre di cui sono oggetto i contadini, il deterioramento ecologico. E, nel caso di Haiti, la cultura della miseria e del caos, dalla quale ancora traggono beneficio le multinazionali e i dirigenti politici.

Ma ho scoperto anche la ricchezza che apportano gli immigrati di più di quaranta nazionalità, il dialogo delle religioni afrodiscendenti con altre tradizioni religiose, le lotte contadine contro l'espropriazione delle terre che stanno coltivando da decenni e contro le brutali espulsioni, per esempio, nella provincia di El Seibo (Repubblica Dominicana) con lo slogan «Non ci lasciamo vincere», che ricorda il grido indignato di fra Antonio de Montesinos: «Con quale diritto...?». Sono lotte che contano sulla solidarietà di numerose istituzioni religiose.

Gli itinerari del dialogo mi hanno svegliato dal sonno dogmatico in cui ero collocato all'inizio del mio percorso teologico, mi hanno liberato dalla innocenza culturale, storica e di genere, mi hanno disinstallato dalla comoda posizione nella Modernità europea, mi hanno aperto nuovi orizzonti epistemologici e hanno dato luogo alla svolta decolonizzatrice che si è prodotta nel mio modo di stare nel mondo, di vivere, di pensare la religione e di fare teologia, in un processo dialettico fatto di disimparare-reimparare.

Il mio viaggio attraverso i diversi itinerari del dialogo ha dato come risultato quest'opera sulla svolta decolonizzatrice nelle teologie del Sud, che è una nuova narrazione alternativa a quella della teologia eurocentrica.

## 2. Sfide

Le religioni non sono meteoriti cadute dal cielo, né fenomeni atemporalmente, né realtà astoriche, anche quando pretendono di presentarsi come fenomeni che non mettono piede nella storia e si collocano fuori dalle condizioni spazio-temporali, per proteggersi, in tal modo, dal giudizio della storia e blindarsi a ogni critica, considerata irrispettosa. Le religioni sono costruzioni umane, fenomeni sociali e culturali che sorgono in un determinato momento storico in risposta alle sfide di quell'epoca e nella ricerca del senso.

Come tali, sono oggetti di studio da parte delle diverse scienze delle religioni. La filosofia della religione analizza la razionalità o irrazionalità delle affermazioni religiose. La fenomenologia della religione studia gli elementi comuni dell'esperienza religiosa a partire dalle plurali e complesse manifestazioni del fenomeno religioso: il sacro, il mistero, l'atteggiamento religioso del soggetto ecc. La psicologia della religione studia l'impulso religioso, la sua origine ed evoluzione e le sue motivazioni: consolazione, bisogno di protezione, desiderio di trascendenza, ricerca di senso.

La storia delle religioni mostra la grande creatività mitica e simbolica dell'umanità e la sua capacità di porre domande sull'origine e sul destino del mondo, sul senso e il non-senso della vita e della morte, e di cercare vie di salvezza, sia storica sia trascendente. L'antropologia della religione studia la religione come sistema culturale, simbolico, morale, di credenze e di azione. La sociologia della religione analizza la relazione delle credenze religiose con la società, così come le sue funzioni sociali<sup>2</sup>.

Le religioni tendono a dare risposte del passato a domande del presente senza rendersi conto che, quando pensavano di sapere tutte le risposte, sono cambiate le domande. In questo modo, corrono il pericolo di diventare irrilevanti. Se vogliono avere significato storico e intervenire nei processi socio-culturali dell'umanità con un messaggio etico liberatore, devono prestare attenzione alle nuove domande e alle nuove sfide e guardare al futuro senza dimenticare, questo sì, la loro origine, però senza cercare di riprodurre il passato mimeticamente, ma ricreandolo e riscoprendo le venature di utopia insite nella realtà storica e i cammini di speranza aperti dai visionari.

Tuttavia, l'attenzione alle sfide non può essere unidimensionale, ma deve avere carattere dialettico, senza cadere nel catastrofismo, che generalmente

<sup>2</sup> Ho analizzato più in dettaglio l'orizzonte di studio di ognuna delle scienze delle religioni nel capitolo «Teologia e scienze delle religioni», di *Nuevo paradigma teológico* (Tamayo, 2009c).

sfocia in pessimismo esistenziale e fatalismo storico, ma neanche nel trionfalismo, che suole tradursi in attivismo irriflessivo e ottimismo ingenuo. Le sfide devono essere analizzate in tutta la loro complessità, non fermandosi alla superficie, ma andando alle radici, alle cause più profonde. Bisogna fare attenzione ai diversi fattori che intervengono: personali e strutturali, politici ed economici, sociali e culturali, religiosi e ambientali, diacronici e sincronici, etici e simbolici.

Le sfide non si producono isolatamente, ma in interrelazione, interazione e interdipendenza. Non è possibile analizzare le relazioni politiche senza tenere conto delle relazioni economiche, come neanche si possono studiare le relazioni con la natura senza collegarle con l'economia e la politica. Per lo stesso motivo, le analisi economiche, politiche ed ecologiche non possono essere condotte senza la critica del patriarcato, sistema di dominio onnipotente. Le riflessioni e le analisi sulle religioni non ammettono una trattazione isolata, come se si trattasse di monadi autonome. Devono prestare attenzione alla funzionalità politica ed economica che esercitano e alla loro struttura, nella maggioranza dei casi gerarchico-patriarcale.

Allo stesso tempo, le sfide devono essere studiate interdisciplinariamente. Non vi è alcuna scienza capace di comprendere tutti i fenomeni che si producono nelle diverse società del pianeta. Sono necessarie tutte le discipline se si vuole avere una visione d'insieme. Bisogna evitare che una disciplina domini sulle altre e imponga la sua metodologia, oggi, per esempio, l'economia, che, sottoposta all'assedio del mercato, pretende di dominare tutti gli ambiti dell'esistenza.

Ecco alcune delle sfide che connotano il cambiamento epocale che stiamo vivendo e che sono particolarmente significative per il presente e il futuro delle religioni e delle teologie:

- La povertà strutturale e la crescente disuguaglianza, che costituiscono «il male comune» e danno luogo allo stato di malessere, e ai movimenti di lotta contro la povertà.

- La crisi e il letargo della democrazia, sottomessa alla dittatura dei mercati, e i movimenti di risveglio della democrazia partecipativa.

- La globalizzazione neoliberale escludente, la globalizzazione postliberale e controegemonica e i movimenti alterglobalizzatori.

- La sopravvivenza del patriarcato, in alleanza con altri sistemi di dominio, la discriminazione di genere che sfocia in violenza contro le donne o, per meglio dire, in terrorismo patriarcale, e la risposta dei diversi femminismi, sia occidentali che periferici.

- La depredazione della natura, l'eco-cidio e la nuova coscienza ecologica che dà luogo al paradigma olistico eco-umano.

- La corsa agli armamenti, il terrorismo globale e la costruzione di una cultura di pace.
- Lo scontro di civiltà, la diversità culturale e il dialogo simmetrico tra cosmovisioni, culture e saperi.
- La proliferazione e il rafforzamento del fascismo sociale, l'indebolimento dei processi democratici e la democratizzazione della democrazia come alternativa.
- L'imperialismo culturale, che sfocia in epistemicidio, e la ricostruzione culturale alternativa.
- La mercificazione della vita, la cosificazione dell'essere umano, la depredazione della natura e la demercificazione delle relazioni umane e della natura come risposta.
- I fondamentalismi religiosi e i deicidi, il pluriverso religioso e il dialogo tra religioni e spiritualità.
- La cultura dei diritti umani e la loro sistematica trasgressione.
- Le diverse forme di non-credenza religiosa, l'idolatria e il risveglio, spesso patologico, delle religioni.
- La postmodernità, la cultura, la società e la vita sotto il segno della liquidità e la teoria della complessità come alternativa.
- Le migrazioni e le loro risposte: la xenofobia e il razzismo o l'ospitalità e l'accoglienza.
- L'ingiustizia cognitiva globale e la giustizia cognitiva alterglobalizzatrice.
- I modelli capitalistici di sviluppo e progresso, presenti nelle mentalità, nelle pratiche politiche dei governi, nelle istituzioni internazionali e le corporazioni private, e i movimenti di resistenza attiva di fronte a questi modelli.
- Il colonialismo, il neocolonialismo, i movimenti decolonizzatori, e le teorie postcoloniali e decoloniali.

### 3. Sopravvivenza del colonialismo

In questo libro mi concentrerò sull'ultima delle sfide, il colonialismo, e sulla sua alternativa, la svolta decolonizzatrice, che stanno portando avanti le religioni e le loro corrispondenti teologie del Sud globale.

Inizio col ricordare che il pensiero e la pratica politica dei partiti e delle organizzazioni di sinistra del Nord globale quando iniziarono erano colo-

nialisti, hanno sottoscritto il «patto coloniale», accettarono acriticamente che le indipendenze delle antiche colonie andassero a finire nel colonialismo, e sottovalutarono il neocolonialismo e lo stesso colonialismo interno (Santos, 2016, 304). Ma si sbagliavano. Il colonialismo continua vivo e attivo in tutti i campi anche sotto forme più sottili di dominazione, se possibile. Lo esprime con lucidità l'antropologa Liliana Suárez Navaz:

Il colonialismo non è un periodo storico superato, un fossile inerte. È un seme che ancora dà i suoi frutti, riproducendo una caratteristica amministrazione del pensiero e sostenendo un sistema di mantenimento della maggior parte dello sfruttamento del pianeta [...]. Per quanto il sistema politico degli imperi coloniali in senso stretto sia rimasto fortunatamente nel passato, le sue conseguenze sono presenti nelle nuove forme di imperialismo economico e politico [e religioso, aggiungo io], guidato da capitalisti neoliberali in tutti gli angoli del mondo. Questa globalizzazione così banale ha effetti perversi per le donne. Benché cittadine, queste dinamiche ci stanno spingendo verso una maggiore povertà, più responsabilità nuove, forme di migrazione, nuove forme di controllo e violenza (Suárez Navaz – Hernández, 2008, 31-32).

Secondo l'interpretazione del progetto Colonialità-Modernità, la colonialità sopravvive anche quando il discorso politicamente corretto dichiara che è terminato il «periodo coloniale». I successivi processi di decolonizzazione politica e giuridica non si sono tradotti in processi di decolonialità. Ricorrendo all'espressione di Habermas, possiamo affermare che «il mondo della vita» (*Lebenswelt*), formato dalla cultura, la società e la personalità, diventa sempre meno indipendente nel sottomettersi alla monetarizzazione e alla burocratizzazione, e continua ad essere colonizzato dalla logica del mercato e dal sistema, che esercita il suo potere su di esso (Habermas, 2022).

La sopravvivenza del progetto culturale coloniale si retroalimenta e si rafforza con altri sistemi di dominazione come il patriarcato, il capitalismo globale, lo sviluppo scientifico-tecnico della Modernità, l'antropocentrismo depredatore della natura e i diversi fondamentalismi. Per questo è compito prioritario decolonizzare, il che significa sradicare dalle relazioni sociali ogni forma di dominio basato sulla dialettica superiorità-inferiorità sia a livello individuale che collettivo.

Direi di più, il compito di decolonizzazione riguarda specialmente l'Europa, che da secoli costituisce il centro del colonialismo moderno. Il suo complesso di superiorità in tutti gli ordini la portò a credere di avere una missione rigeneratrice-redentrice del mondo, e la rese incapace di scoprire i valori culturali, religiosi, etici ed estetici di altre cosmovisioni.

Come risposta alla sopravvivenza del colonialismo si sono messi in moto importanti processi di decolonizzazione nei diversi campi: le religioni, la teoria della conoscenza, la teoria di genere, l'epistemologia, le scienze sociali, i modi di produzione, le forme di organizzazione sociale e politica, i movimenti sociali, la riformulazione della teoria dei diritti umani, l'etica, le teologie ecc. Si sta producendo una rivalutazione dei saperi, dei modi di pensare e d'immaginare il mondo, della relazione con la natura e dei modelli di organizzazione sociale e politica dei popoli del Sud globale.

In America Latina, per esempio, abbiamo assistito a importanti avanzamenti nei processi di decolonizzazione e di depatriarcalizzazione attraverso i cambiamenti costituzionali, le nuove forme di partecipazione politica, il riconoscimento del protagonismo delle donne, dei popoli indigeni, delle comunità afrodiscendenti e dei contadini come attori di trasformazione sociale e soggetti di cittadinanza, della quale prima si vedevano privati. La decolonizzazione avanza a un buon ritmo e si concretizza nella liberazione dalla dipendenza dalle grandi potenze, l'affermazione della dignità nazionale dei popoli, il riconoscimento dell'identità plurinazionale degli Stati e la messa in discussione del sistema capitalista.

Ciononostante, il processo di decolonizzazione non è terminato. Ha non poche carenze e continua a costituire una sfida fondamentale e un compito prioritario. Suggerisco alcune proposte che possono contribuire a portarlo felicemente a termine:

- Mettere in discussione le visioni che si sono concentrate sulla decolonizzazione politica ed economica, ma hanno trascurato l'intersettorialità del potere coloniale: etnia, genere, sessualità, cultura, religione, e prendere in considerazione lo stretto e indissociabile legame tra razzismo, imperialismo, pratiche e ideologie patriarcali nei processi di decolonizzazione.

- Elaborare teorie postcoloniali che includano le categorie prima indicate e offrano nuovi strumenti di analisi più in accordo con la diversità culturale dei popoli.

- Creare nuove strategie di lotta per costruire società decolonizzate inclusive, interculturali, interetniche, interreligiose e interidentitarie, senza che nessuna cultura, religione o etnia sia egemonica.

#### 4. Studi postcoloniali

Il discorso postcoloniale è «un insieme di sforzi, principi, comportamenti, forze e processi che cercano di *trasformare* la posizione *emarginata* di soggetti e società all'interno di una prospettiva globale [...]. È un discorso *antisistemico, non teleologico, né necessariamente oppositivo*, il cui interesse si radica nel *decostruire binarismi, interrogare linearità e abilitare soggetti emarginati*» (Beltrán, 2016, 66).

Durante gli ultimi decenni si sono sviluppati importanti discorsi postcoloniali e decoloniali che terrò molto presenti come guida teorica nel momento di studiare la svolta decolonizzatrice delle teologie del Sud. Tra questi bisogna evidenziare la decolonizzazione delle scienze sociali (antropologia, sociologia, storia, economia), i *Subaltern Studies* [studi subalterni], di intellettuali indios, la filosofia latinoamericana della liberazione, gli studi postcoloniali e le pratiche politiche di decolonizzazione di Aimé Césaire e Frantz Fanon, gli studi sulle pratiche politiche e critica culturale, il progetto Colonialità-Modernità, la teoria dell'Occultamento dell'Altro e della transmodernità, le epistemologie del Sud, la teoria dell'orientalismo e il femminismo decoloniale. Propongo di seguito le principali linee di riflessione di questi studi.

#### CRITICA DELL'EUROCENTRISMO NELLE SCIENZE SOCIALI

Tutte le società manifestano un certo grado di etnocentrismo che l'antropologo sociale britannico Jack Goody considera una condizione dell'identità personale e sociale dei loro membri. Sebbene l'Europa non abbia inventato l'etnocentrismo, si può constatare l'esistenza di un etnocentrismo esagerato dalla particolare visione del mondo nell'Antichità europea e che si è riversata nella storiografia del vecchio continente.

Con l'espressione «il furto della storia» Goody (2011) si riferisce all'appropriazione della storia e dell'umanesimo da parte dell'Occidente, all'imposizione delle proprie versioni del tempo, dello spazio e della storia, così come dei suoi valori e istituzioni, e alla concettualizzazione e presentazione del passato conforme a ciò che è avvenuto «su scala provinciale in Europa», che fu imposto a tutto il mondo. E ciò con l'abilità di occultare la continuità e le similitudini con i valori e le istituzioni di altri luoghi del mondo.

Il «furto della storia» è opera di determinati eruditi, pensatori e storici occidentali che hanno imposto – o almeno vi hanno tentato – le proprie categorie ad altri popoli nel momento di narrare e interpretare la storia dell'umanità. Questo furto si traduce nella dominazione coloniale che giustifica il trattamento disuguale degli altri, dei diversi, sostenendo, per esempio, il carattere dinamico dell'Occidente e la concezione statica dell'Oriente.

Oggi il paradigma storiografico eurocentrico è messo in discussione ed evolve verso un paradigma più plurale, che riconosce gli importanti apporti orientali alla civiltà occidentale e smentisce le valutazioni negative e spregiative, per esempio, verso il continente asiatico, del quale non pochi storici, geografi, antropologi ed economisti continuano a evidenziare, come un mantra, il carattere «dispotico», «eccezionale» e «arretrato».

Ciò che l'Occidente si attribuisce come risultato soltanto suo ha in realtà antecedenti o paralleli in altre regioni del mondo, con le quali compone un ampio mosaico. Per questo è necessario elaborare una «storia globale» che riconosca la diversità del mondo e la pluralità di influenze incrociate. Tale elaborazione richiede una metodologia comparativa e un'analisi interculturale che smentisca le differenze semplicistiche e interessate tra «l'Oriente industriale e l'Occidente arretrato» (Frank, 2008; Hobson, 2006).

#### CRITICA DEL COLONIALISMO

Pionieri nella critica e nella lotta contro il colonialismo e nella riflessione sulla decolonizzazione sono stati Aimé Césaire e Frantz Fanon, che hanno giocato un ruolo fondamentale nell'elaborazione dei discorsi postcoloniale e decoloniale. Entrambi hanno lottato contro il colonialismo in Africa e nei Caraibi, hanno denunciato la civiltà europea che condannò i popoli colonizzati a vivere come estranei nel loro stesso territorio e hanno protestato contro l'imposizione delle lingue imperiali (Césaire, 2020; Fanon, 2007; 2014).

Césaire è stato il creatore del termine «negritudine», che va oltre il biologico, il colore della pelle, e rimanda a una comunità di oppressione distruttrice dell'identità, di esclusione imposta e discriminazione profonda, ma anche di resistenza continua, di lotta ostinata, di speranza indomabile e di presa di coscienza della differenza, della memoria, della fedeltà e della solidarietà.

La «negritudine» è la parola icona per il recupero della cultura africana nella sua terra caraibica, eliminata dal razzismo coloniale bianco, la ricerca della sua propria identità, l'affermazione del suo diritto alla differenza, l'e-

signanza di rispetto della sua personalità comunitaria e il modo di ribellarsi contro il riduzionismo europeo. È, infine, la ricerca di una *nuova soggettività nera*. Césaire critica la civiltà europea, che qualifica come decadente, ferita e moribonda, e la considera moralmente e spiritualmente indifendibile perché risveglia i suoi più vili istinti di avidità, violenza, odio razziale, relativismo morale, decivilizza, abbrutisce, e degrada le persone e i popoli colonizzati.

Fanon, per esempio, va oltre e dà per finita e disintegrata l'Europa per aver frenato il progresso degli altri popoli, giustificato i propri crimini «in nome di una pretesa spiritualità», legittimato la schiavitù e seguito una folle e sfrenata velocità che sfugge a ogni ragione e la porta irrimediabilmente verso l'abisso (Fanon, 1962, 256-260). L'alternativa è la decolonizzazione, che non si riduce a un'operazione cosmetica d'indipendenza meramente declaratoria, ma riguarda l'essere, lo modifica fundamentalmente, trasforma gli spettatori in attori privilegiati, converte la «cosa» colonizzata in essere umano, vi introduce un nuovo ritmo, un nuovo linguaggio, una nuova umanità e crea esseri umani nuovi, che non ricevono la loro legittimità da alcuna potenza soprannaturale, ma dalla loro stessa dignità.

#### SUBALTERN STUDIES

La categoria «subalterno», tratta dai *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci, è stata recuperata dal progetto *Subaltern Studies*, corrente storiografica di intellettuali indiani decoloniali – storici, critici letterari, filosofi e filosofe –, sorta tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta del secolo scorso sotto la guida di Ranajit Guha, che critica la storia ufficiale dell'India centrata sulle élite, elabora una storia alternativa e assume un impegno politico dalla parte delle classi subalterne (Guha, 1982; 1983; Spivak, 1998; 2010).

La storia del nazionalismo indiano è stata controllata da una élite sia colonialista e neocolonialista che nazionalista-borghese, basata sul pregiudizio che la costruzione della nazione indiana e lo sviluppo della sua coscienza nazionalista erano risultati che appartenevano sia esclusivamente, sia in maniera predominante, a tale élite. La storia alternativa dell'India che gli intellettuali dei *Subaltern Studies* elaborano è costituita da altri protagonisti: il popolo e le classi subalterne. La loro pretesa è di riabilitare e dare voce alle collettività subalternizzate e rese invisibili dall'idea illuminista di progresso.

Gradualmente hanno ampliato l'orizzonte della loro analisi aprendosi a nuovi problemi e introducendo nuove categorie, tra le quali si evidenzia

quella di «genere» utilizzata nelle loro ricerche dalle intellettuali indiane Gayatri Spivak e Chandra Talpade Mohanty, tra le altre. Gayatri Spivak crede che la costruzione ideologica del genere (*gender*) si presenta sotto il dominio maschile. Alla domanda se le donne subalterne possono parlare, risponde categoricamente: «Se nel contesto della produzione coloniale l'individuo subalterno non ha storia e non può parlare, quando quest'individuo subalterno è una donna, il suo destino si trova ancora più profondamente al buio» (Spivak, 1988, 195).

Nel suo emblematico articolo del 1984 «Sotto gli occhi dell'Occidente: accademia e discorsi coloniali», Mohanty richiama l'attenzione sul nesso esistente tra il potere e la conoscenza negli studi femministi, che si esprime in metodologie eurocentriche falsamente universalizzanti e al servizio degli interessi del femminismo occidentale. Critica, allo stesso tempo, la pratica accademica di questo femminismo sulle donne del Terzo Mondo perché, consciamente, a volte, e inconsciamente, altre volte, tende a colonizzare le loro vite e le loro lotte (Mohanty, 2008a; 2008b).

#### COLONIALITÀ E CAPITALISMO, COSTITUTIVI DELLA MODERNITÀ

Colonialità e Modernità non s'intendono come tappe cronologicamente successive, ma come fenomeni interdipendenti all'interno del sistema capitalista mondiale. La colonialità non è una tappa previa alla Modernità con la quale essa finisce, né l'effetto collaterale non desiderato della Modernità, né un elemento da aggiungere a questa, ma il suo costitutivo, lo sfondo e il volto occulto e oscuro della narrativa europea della Modernità. L'argentino Walter D. Mignolo afferma, opportunamente, che una delle grandi menzogne è quella di far credere che la Modernità sia il superamento della colonialità, «quando, in verità, la Modernità ha bisogno della colonialità per installarsi, costruirsi e sussistere» (Mignolo, 2003, 35).

La colonialità è, a sua volta, un elemento specifico che costituisce il modello mondiale di potere capitalista. «La colonialità si fonda – afferma Aníbal Quijano, creatore dell'espressione “colonialità del potere” (Quijano, 1992; 2000) – sull'imposizione di una classificazione razziale/etnica della popolazione del mondo come pietra angolare di tale schema di potere e opera in ognuno dei piani materiali e soggettivi dell'esistenza quotidiana e su scala sociale» (Quijano, 2014, 67). Insomma, il capitalismo, la colonialità e la Modernità costituiscono tre elementi fondamentali e interconnessi del sistema-mondo.

Un'altra dimensione occulta ancora più drammatica che si nasconde dietro la retorica della Modernità è la *prescindibilità della vita umana*, per esempio, della vita degli schiavi e, a partire dalla Rivoluzione Industriale, della vita in generale, sia della vita umana sia della natura. L'alternativa proposta dai pensatori del progetto Colonialità-Modernità è l'emergere del *paradigma altro*, che si caratterizza per il «pensiero frontaliero» nato dalla colonialità subalterna e alla cui costruzione partecipano voci subalterne. In esso si collocano intellettuali cultori di diverse discipline come Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Zulma Palmero, Santiago Gómez Castro, Freya Schiwy ecc. (Castro-Gómez – Grosfoguel, 2007).

Si tratta di un pensiero diatopico o pluritopico in conflitto con le ideologie monotopiche della Modernità e in dialogo con altri paradigmi. Difende l'egemonia della diversità come progetto universale e mette in discussione l'universalità astratta del progetto moderno che rende invisibile la colonialità. È, parimenti, un pensiero critico e utopico collocato nei luoghi in cui l'espansione imperial/coloniale negò ogni possibilità di razionalità alternativa e di pensare il futuro (Mignolo, 2003).

A partire da qui inizia a costruirsi la *svolta decoloniale*, che pensa la Modernità come colonialità dell'essere, del potere, del sapere (razzismo epistemologico), colonialità sulla natura, economica ed estetica.

#### OCCULTAMENTO DELL'ALTRO, TRANSMODERNITÀ E SVOLTA DECOLONIZZATRICE

Il filosofo e teologo della liberazione Enrique Dussel sostiene la tesi che la Modernità abbia inizio storicamente con la colonizzazione dell'Amerindia da parte dell'Europa. Nasce così un sistema mondiale con l'Europa al centro, e con una periferia come elemento costitutivo del sistema moderno coloniale. In altre parole, la Modernità è il risultato dell'occultamento, della conquista, della colonizzazione e dell'integrazione dell'Amerindia nella Spagna e nel Portogallo, che si caratterizza per la negazione dell'Altro, obbligato a inserirsi nella Totalità dominatrice come cosa, strumento, oppresso e alienato nelle sue diverse modalità: «*encomendado*», africano schiavo, salariato (nelle future aziende) (Dussel, 1993, 62).

Il discorso che si costruisce per legittimare tale sistema coloniale è un'«ontologia della dominazione», tradotta dal punto di vista religioso in una teologia europea dominatrice, nella quale l'*ego conquiro* («io conquisto») precede l'*ego cogito* di Descartes. In questo discorso gli altri – gli in-

dios, gli asiatici, gli africani, le donne, gli indigeni e i neri dell'America – sono ridotti a meri oggetti il cui *sensu* si riconosce a partire da un «io costituente originario» (Dussel, 1974, 63).

L'attuale filosofia occidentale eurocentrica nemmeno s'immagina le situazioni di sfruttamento economico, discriminazione culturale, marginalità etnica, umiliazione coloniale, dominazione patriarcale e depredazione ecologica, provocate dal modello imperante nel Nord globale e sofferte dal Sud globale. L'alternativa è la decolonizzazione epistemologica che si concretizza nella filosofia a partire dalla periferia.

Un nuovo e innovativo contributo di Dussel agli studi postcoloniali è la teoria della *transmodernità*, il cui obiettivo è di completare il progetto incompiuto della decolonizzazione (Dussel, 2015, 257-294). Non si tratta della postmodernità e nemmeno dell'entrata in una nuova tappa della Modernità, ma di un cambiamento radicale dei fondamenti stessi dell'*éthos* moderno e dei presupposti su cui poggia la Modernità.

La *transmodernità* non è un'universalità basata su un'identità unica ed escludente, ma un pluriverso con molte universalità: vedanta, taoista, buddhista, bantù, islamica, europea, latinoamericana ecc., in dialogo critico interculturale, che cerca di recuperare quegli aspetti che stanno «oltre» e sono «anteriori» alle strutture cognitive della cultura europea-nordamericana e si trovano vivi e attivi nelle grandi culture non europee. Si tratta di affermare e autovalorizzare i momenti culturali locali ignorati, negati o disprezzati dalla Modernità.

#### EPISTEMOLOGIE DEL SUD

L'obiettivo della teoria delle epistemologie del Sud, dello scienziato sociale portoghese Boaventura de Sousa Santos, è di riparare i danni causati dalla «santa alleanza» coloniale-patriarcale-capitalista, che ha generato l'omogeneizzazione del mondo con la conseguente eliminazione delle differenze culturali, lo spreco di molte esperienze locali di carattere emancipatorio e l'epistemicidio, cioè la distruzione violenta delle conoscenze locali non occidentali (Santos – Meneses, 2014; Santos, 2013).

Il punto di partenza delle epistemologie del Sud è che *non esiste conoscenza senza pratiche e attori sociali*, e che le une e gli altri hanno luogo all'interno delle relazioni sociali. Sono queste che danno luogo alle diverse epistemologie, nessuna delle quali è neutrale. Il primo dato da tenere presente è l'esistenza di una *grande pluralità di saperi nel mondo*, che co-

stituisce la ricchezza dell'umano e della natura in tutti gli ordini, anche in quello epistemologico.

La comprensione del mondo supera la cosmovisione europea e occidentale. La diversità epistemica del mondo è infinita e nessuna teoria generale può racchiuderla. Nessun sapere è assoluto, né può comprendere sé stesso isolatamente, ma in riferimento agli altri saperi. Ognuno ha le proprie possibilità ma anche i propri limiti. Esso conduce alla necessità di una relazione, comparazione e dialogo orizzontali tra conoscenze, saperi e pratiche sociali emancipatorie.

Tuttavia, le relazioni tra i diversi saperi si caratterizzano oggi per l'asimmetria, anche nella loro stessa tipologia: i saperi occidentali si autoerigono come «superiori» e si dichiarano «egemonici», mentre degradano le conoscenze non occidentali come inferiori e le considerano subalterne. Questa asimmetria ha la pretesa di essere riconosciuta come naturale fino a trasformarsi in criterio e istanza ultima nella comparazione con altri saperi. Il colonialismo ha esercitato e continua a esercitare, oltre ad altre dominazioni, la *dominazione epistemologica*.

Come risposta a siffatta discriminazione e a giudizi così sprezzanti, il paradigma delle epistemologie del Sud critica l'eliminazione dei saperi locali, valorizza le conoscenze che hanno resistito con successo al colonialismo, riconosce in tutta la loro ampiezza e profondità la pluralità di esperienze e conoscenze eterogenee e le interconnessioni continue e dinamiche tra di esse e indaga sulle condizioni di dialogo orizzontale tra le diverse conoscenze. In tal modo, pretende di contribuire alla decolonizzazione dei diversi campi dell'essere, del sapere, dell'avere e del potere, e alla riparazione della tripla ingiustizia: cognitiva, sociale ed ecologica.

#### CRITICA DELL'ORIENTALISMO COME IDEOLOGIA COLONIALE

Una delle basi su cui si poggia il colonialismo è la teoria dell'orientalismo, analizzata con grande lucidità dall'intellettuale palestinese Edward Said nella sua estesa produzione bibliografica e specialmente nella sua opera *Orientalismo*, dove espone la genealogia delle idee occidentali preconette sull'islam e il mondo arabo (Said, 1991).

Per orientalismo intende l'immagine che la civiltà occidentale si è forgiata e ha trasmesso della cultura e della tradizione orientali attraverso i suoi potenti e influenti mezzi di comunicazione, la grande industria editoriale e cinematografica, la letteratura, l'arte ecc. L'Oriente, oltre ad essere vici-

no immediato dell'Europa, è la regione dove questa ha creato le sue più grandi, antiche e ricche colonie, la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue, il suo concorrente culturale e una delle immagini più profonde e ripetute dell'Altro.

L'Occidente pensa l'Oriente e le sue culture a partire da cliché ideologici etnocentrici che rispondono agli interessi e alle strategie del potere dominante. Le relazioni tra Oriente e Occidente sono, pertanto, relazioni di potere, di «complicata subordinazione», costruite sulla base della subordinazione dell'idea dell'Oriente all'immaginario occidentale e della superiorità centralista del «noi» di fronte a «loro». Il non-europeo è inteso come l'estraneo e inferiore. Una delle caratteristiche dell'orientalismo è la distinzione ontologica ed epistemologica che si stabilisce tra Oriente e Occidente.

L'orientalismo è, allo stesso tempo, un «progetto imprenditoriale», che utilizza un sistema di rappresentazione in un contesto di diverse forze che hanno condotto l'Oriente all'apprendistato, alla coscienza e agli imperi occidentali. Si tratta anche di un'istituzione collettiva la cui relazione con l'Oriente consiste «nel fare dichiarazioni su di esso, adottare posizioni rispetto a esso, descriverlo, insegnarlo, colonizzarlo e decidere su di esso; in sintesi [...], è uno stile occidentale che pretende di dominare, ristrutturare e avere autorità sull'Oriente» (Said, 1991, 5).

In questo senso, l'orientalismo, lungi dal contribuire al progresso dei popoli arabi, musulmani, indù ecc., li classifica con categorie ed essenze immutabili orientate a sottometterli più facilmente all'Europa civilizzatrice. In pieno secolo XXI continuiamo a vivere sotto il segno dell'orientalismo inteso come sistema di idee, spiegato come disciplina e insegnato come scienza nella maggioranza delle università occidentali.

#### FEMMINISMI PERIFERICI

Negli ultimi decenni si stanno elaborando nel Sud globale discorsi femministi postcoloniali e decoloniali, denominati congiuntamente dall'intellettuale spagnola Medina Martín «femminismi periferici», «femminismi-altri» (Medina Martín, 2013), tra i quali possiamo citare i seguenti: antirazzista, indigeno, chicano, nero, coalizionale. Tutti concordano nell'affermare la relazione diretta tra le questioni di genere e quelle del colonialismo, giacché in entrambe hanno luogo l'asimmetria di potere e la molteplice dominazione e sottomissione delle donne.

Le intellettuali femministe decoloniali criticano i teorici decoloniali perché trascurano nelle loro analisi della colonialità le questioni di genere e offrono una visione androcentrica. Evidenziano anche la mancanza di attenzione alla mascolinità egemonica che si incontra alla base del patriarcato coloniale e l'indifferenza verso le diverse forme di violenza strutturale inflitta sistematicamente alle «donne di colore», vittime della colonialità del potere e del genere.

La meta comune dei femminismi periferici è di *decolonizzare il pensiero femminista eurocentrico egemonico*, che si presenta come referente obbligato per ogni femminismo. Per questo sottolineano i limiti epistemologici della visione euro-americano-centrica femminista e la sua tendenza a enfatizzare la categoria «genere» come l'unica fonte di oppressione delle donne e a non mettere in discussione la triplice o quadruplice dominazione delle donne del Sud globale.

Un contributo fondamentale di tali femminismi è la ricerca sull'*intersectorialità di razza, classe, genere e sessualità*, che porta ad analizzare criticamente l'indifferenza degli uomini verso la violenza sistematica inflitta alle donne che sono vittime della colonialità di genere e, simultaneamente e inseparabilmente, della colonialità del potere.

Le critiche dei femminismi decoloniali al femminismo occidentale, tuttavia, non impediscono di rinunciare alla solidarietà femminista non colonizzatrice al di là delle frontiere. Tutto il contrario, l'intellettuale indiana Chandra Talpade Mohanty difende un'alleanza femminista internazionale attraverso le lotte anticapitaliste che porta a creare solidarietà femministe capaci di oltrepassare le divisioni di luogo, identità, classe, lavoro, credenze (Mohanty, 2008a; 2008b). Alleanza difficile, certamente, ma oggi più necessaria che mai, poiché sebbene il capitalismo distrugga molte delle possibilità di solidarietà, ne offre altre nuove che è necessario attivare.

La filosofa spagnola femminista Ana de Miguel esprime la sua sintonia con Mohanty e specifica le mobilitazioni anticapitaliste del femminismo in lotta contro il neoliberalismo economico e sessuale, e contro la colonizzazione della vita delle donne e degli uomini che la globalizzazione neoliberale impone. Il neoliberalismo economico «trova nella disuguaglianza di genere e nel "neoliberalismo sessuale" un'importante fonte di legittimazione del nucleo del suo discorso: tutto ha un prezzo, tutto si può comprare e vendere». «Questo sì – conclude ironicamente de Miguel –, con il consenso delle donne stesse» (de Miguel, 2015, 10).

Tra i discorsi femministi decoloniali bisogna evidenziare per il suo solido fondamento e la sua influenza sugli studi di tale orientamento il sistema *moderno/coloniale di genere*, della filosofa femminista ed educatrice po-

polare argentina María Lugones, e la sua proposta di un *pensiero di frontiera femminista* (Lugones, 2008; 2011). Lugones intreccia due ambiti di analisi.

Il primo sono gli studi su genere, razza e colonizzazione portati avanti dai femminismi delle «donne di colore» degli Stati Uniti e le donne del Terzo Mondo, che mettono in evidenza il concetto di «interrelazionalità»<sup>3</sup>. Il secondo è quello sviluppato da Aníbal Quijano attorno al concetto «colonialità del potere» e alla logica di assi strutturali, che serve da base a María Lugones per meglio comprendere come s'intrecciano la razza, il genere, la classe e la sessualità.

### 5. Itinerario da seguire

Questo libro si struttura in sette capitoli. Il primo offre un'analisi storico-critica delle religioni egemoniche, che, nel loro viaggio dal pluralismo all'uniformità, negano la diversità religiosa e culturale e impongono un unico sistema di credenze. Analizzo sei paradigmi che esemplificano tale uniformità: la svolta monoteista, il paradigma cattolico-romano medievale, i cristianesimi coloniali di Africa, Asia e America Latina e la colonizzazione del mondo musulmano. All'interno di ognuno di essi si producono movimenti di resistenza in difesa del pluralismo.

Il capitolo secondo si concentra sull'analisi delle teologie emergenti, postcoloniali e decoloniali, che mettono in questione il soggetto teologico unico falsamente universale e prendono coscienza dell'emergere degli altri/altre in tutti i campi dell'esistenza umana, anche nella vita e nel discorso delle religioni. Gli altri, un tempo assenti, negati, ridotti al silenzio e resi invisibili, sono incorporati in queste teologie come nuovi soggetti che producono lo spostamento dal centro alla periferia e modificano l'orientamento, la metodologia e gli stessi contenuti del lavoro teologico.

<sup>3</sup> Con l'espressione «donne di colore» l'intellettuale femminista argentina María Lugones non si riferisce semplicemente al carattere razziale o a una reazione di fronte alla dominazione razziale. «Donne di colore», termine adoperato dalle donne subalterne vittime di molteplici dominazioni negli Stati Uniti, mira «a una coalizione organica tra donne indigene, meticce, mulatte, nere, *cherokees*, portoricane, *sioux*, chicane, messicane, di villaggio; infine, tutta la trama complessa delle donne vittime della colonialità di genere», tutte loro protagoniste di un femminismo decoloniale (Lugones, 2008, 75).

Queste teologie recuperano il pluriverso culturale, etnico e religioso, mettono in questione il razzismo epistemologico eurocentrico e portano avanti una decolonizzazione teologica in dialogo interdisciplinare. Due esempi di dialoghi teologici postcoloniali qui analizzati sono l'Associazione Ecumenica di Teologhe e Teologi del Terzo Mondo, creata nel 1976, e il Forum Mondiale di Teologia e Liberazione, nato nel 2005 nel quadro del Forum Sociale Mondiale, con il quale condivide la proposta di «Un altro mondo possibile».

I capitoli seguenti sono dedicati alle diverse teologie controegemoniche e postcoloniali del Sud globale. Riguardo al linguaggio utilizzato dalle teologhe e dai teologi negli anni Settanta e Ottanta, nell'analisi dei testi di questo periodo utilizzo le espressioni «Primo Mondo» e «Terzo Mondo». Al di fuori di questo quadro cronologico parlerò di «Nord globale», che include il mondo ricco del Sud, e «Sud globale», che include il mondo impoverito e marginalizzato del Nord. Seguo qui l'impiego del senso simbolico di de Sousa Santos, per il quale «il Sud è usato qui come metafora della sofferenza umana sistematicamente causata dal colonialismo e dal capitalismo [e dal patriarcato, aggiungo io]» (Santos, 2009, 12).

Dedico un capitolo alle teologie africane in cui analizzo in primo luogo il processo seguito fin dalla sua costituzione come discorso con identità propria: critica dell'impianto e dell'espansione coloniale del cristianesimo, recupero dell'identità africana nei suoi diversi orientamenti e risveglio del cristianesimo decolonizzatore. Quindi espongo una panoramica delle sue differenti tendenze: culturalista, della liberazione, della ricostruzione e femminista.

Presto una speciale attenzione alla teologia contestuale sudafricana sia durante l'*apartheid* sia nell'epoca successiva, a partire dal recupero della filosofia *ubuntu*, che si caratterizza per il principio «io sono, se anche tu sei» e per l'etica dell'alterità. La filosofia *ubuntu* servì da guida all'arcivescovo anglicano Desmond Tutu sia nella sua prassi politica sia nella sua attività religiosa e teologica. Come presidente della Commissione della Verità e della Riconciliazione applicò tale filosofia nel processo di riconciliazione *post-apartheid*.

Il capitolo seguente si occupa della teologia nera statunitense, una delle teologie postcoloniali del Sud globale più precoci. Nasce alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso nel quadro religioso della vita delle comunità afrodiscendenti e nel contesto politico del movimento dei diritti civili di Martin Luther King e della lotta per il potere nero iniziata da Malcolm X. In consonanza con le aspirazioni della comunità nera, si propone come obiettivo l'emancipazione dei neri dal razzismo bianco oppressore, che con-

sidera indissociabile dalla liberazione dei popoli oppressi del Terzo Mondo. Per questo lega le sue lotte emancipatrici con quelle di altri popoli umiliati dal colonialismo, dal razzismo e dal capitalismo. In quanto discorso religioso, cerca di liberarsi dalle categorie teologiche coloniali; in quanto teologia della liberazione, dialoga con altre teologie liberatrici, di cui recepisce i contributi, e in quanto minoranza marginalizzata ha aperto spazi di dialogo e collaborazione con altre comunità periferiche degli Stati Uniti.

Uno dei contributi più innovativi di questo libro forse è il capitolo dedicato alle teologie asiatiche, poco conosciute tra noi e che io sono venuto scoprendo durante gli ultimi decenni nei congressi di teologia, che hanno contato sulla presenza di teologhe e teologi dell'Asia, e nel Forum Mondiale di Teologia e Liberazione, dove ho convissuto e condiviso esperienze e riflessioni con loro. A motivo di questa scarsa conoscenza, ho posto uno speciale impegno nel conoscerle, comprenderle all'interno del loro stesso universo e farle conoscere in tutta la loro diversità, ricchezza e complessità, come conviene al pluriverso religioso, culturale ed etnico del continente asiatico.

Mi concentro su due delle linee principali che percorrono queste teologie: quella della liberazione e quella delle religioni, spesso intrecciate, come nel caso del teologo dello Sri Lanka Aloysius Pieris. Tra le prime analizzo le seguenti: *dalit* in India, *minjung* in Corea del Sud, teologia della lotta nelle Filippine, islamica, indù, buddhista, confuciana, ebraica e palestinese. La teologia delle religioni si sviluppa in dialogo con le religioni orientali e in contatto con collettività interreligiose impegnate nella liberazione dei settori più vulnerabili del continente asiatico. Il contributo più importante a questa teologia è quello di Aloysius Pieris, che adotta un atteggiamento critico verso la teologia del pluralismo religioso elaborata in altri ambiti culturali e religiosi.

Più conosciuta nel nostro contesto culturale e religioso è la teologia latinoamericana della liberazione, sebbene spesso la sua conoscenza si riduca a stereotipi e anche a caricature per giustificare più facilmente la sua condanna, come avvenne con l'*Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, elaborata nel 1984 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede durante la presidenza del cardinale Ratzinger. In altri casi la si dichiara moribonda e anche morta confondendo il desiderio con la realtà.

Per evitare la confusione citata e la facile caduta in stereotipi e squalifiche, offro prima una panoramica generale della teologia della liberazione con i suoi apporti più importanti sia dal punto di vista metodologico che epistemologico. Successivamente faccio una panoramica sulle sue tendenze più significative: femminista, afrodiscendente, indigena, ecologica, econo-

mica, teo-poetica, *queer*, teologia del pluralismo religioso e teologia economica della liberazione.

Con ciò intendo dimostrare che la teologia latinoamericana della liberazione non è morta, ma gode di buona salute, e non si è fermata alla fotografia fissa delle origini, ma si caratterizza per una grande creatività e si riformula in base ai diversi processi di liberazione e in risposta alle sfide di ogni momento storico. Questo capitolo si completa con un'analisi sul dibattito aperto attorno al carattere post/decoloniale o meno della teologia della liberazione. La mia opinione è che esista una relazione bidirezionale reciprocamente arricchente fra il pensiero post/decoloniale e la teologia della liberazione.

L'ultimo capitolo è dedicato alla teologia indigena latinoamericana, senza dubbio la più antica, che si riallaccia alle comunità originarie di Abya Yala ed è riuscita a sopravvivere – molte volte nel silenzio – durante secoli di violenza culturale, religiosa ed epistemica da parte dei conquistatori e colonizzatori. Oggi rinasce e si ricostruisce come narrazione alternativa a quella della Modernità occidentale e come teologia di resistenza di fronte alla globalizzazione neoliberale nell'orizzonte delle teologie della liberazione e in aperta rottura con il colonialismo, il capitalismo, l'antropocentrismo moderno e la concezione utilitarista della natura. Ha la sua base nel paradigma cosmovisionale ed etico del *Sumak Kawsay* (quechua, Buon Vivere)-*Suma Kamaña* (aimara, Buon Con-vivere), che è in corrispondenza con la difesa del Bene Comune della Terra e dell'Umanità.

Questo libro iniziò a prendere forma nel giugno 2015 durante il mio soggiorno nell'Università di Coimbra per tenere le conferenze della Cattedra Boaventura de Sousa Santos. Lì ebbi l'opportunità, e il privilegio, di convivere in un clima di grande cordialità e di dialogare in un'atmosfera di intenso dibattito con i ricercatori e le ricercatrici del Centro di Studi Sociali (CES) e con i professori João Paulo Dias, José María Pureza, Boaventura de Sousa Santos e María Paula Meneses sulle epistemologie del Sud e la loro applicazione alla teologia. Quei dialoghi, continuati attraverso lo scambio di letture e di successivi incontri interdisciplinari, sono stati per me molto chiarificatori e hanno facilitato oltremodo l'elaborazione di questo libro. Vada il mio ringraziamento a coloro che mi hanno accolto umanamente e accademicamente e dai quali tanto ho imparato.

Ho terminato la redazione di quest'opera due anni dopo, nel maggio del 2017, in un altro contesto geoculturale ben diverso e parimenti arricchente: Haiti e Repubblica Dominicana. Lì ho potuto vedere da vicino la povertà estrema dei loro abitanti, ma anche il senso liberatore delle religioni afrocaribiche. Ho fatto il viaggio ad Haiti con Julio Acosta (*Julín*), che da oltre

quarant'anni esercita la pratica della solidarietà nelle comunità interfrontaliere, che accompagna nel cammino verso l'utopia della fraternità insulare.

Vada il mio ringraziamento a lui; ai missionari del Sacro Cuore provenienti da Cuba, Haiti, Repubblica Dominicana e Canada, con i quali ho condiviso un corso di teologia su nuovi paradigmi di teologia del secolo XXI e grazie ai quali ho potuto conoscere la molteplice discriminazione nei loro paesi; a Marcos Villamán, rettore dell'Istituto Globale di Alti Studi in Scienze Sociali, che mi ha fatto una precisa analisi della realtà socio-economica, politica e culturale dominicana; alla dottoressa Zoila Martínez, difensore civico della Repubblica Dominicana, che mi invitò a tenere una conferenza presso la sua sede, e a José Hernando, priore del convento dei domenicani, per la sua ospitalità umana e intellettuale.

La convivenza e le attività sviluppate furono un esercizio pratico del dialogo interculturale, interreligioso, interetnico e interdisciplinare, che espongo in questo libro.

## CRITICA DELLE RELIGIONI EGEMONICHE

Le religioni egemoniche sono state nella storia dell'umanità – e continuano ad esserlo oggi – agenti fondamentali del colonialismo, del patriarcato, dell'eliminazione della diversità culturale, religiosa, epistemologica e della biodiversità. Il viaggio che tali religioni hanno fatto è stato dal molteplice all'uno, imponendo l'uniformità in tutti gli ambiti del sapere e dell'attività umani in cui hanno potuto influire.

Di seguito farò un'analisi critica di sei paradigmi religioso-epistemologici che trasformano il pluriverso religioso in universo religioso, eliminano il pluralismo culturale e impongono un modello unico di credenze, di teoria della conoscenza, di assiologia morale e di vita. Detti paradigmi sono i seguenti: svolta monoteista nella tarda Antichità classica, paradigma cattolico-romano medievale, cristianesimo coloniale in America Latina, cristianesimo coloniale in Africa, cristianesimo autistico in Asia e colonizzazione del mondo musulmano.

### 1. La svolta monoteista

Nell'Età del Bronzo e nella tarda Antichità classica si produce un cambiamento di paradigma determinante nella storia dell'umanità per il passaggio dalle religioni politeiste a quelle monoteiste, dalle religioni del culto a quelle del libro, da quelle vincolate a una cultura alle cosiddette religioni universali, dalle religioni primarie alle secondarie. Più che di una transizione si tratta di una rottura, di un atto rivoluzionario.

Le *religioni primarie* si svilupparono per secoli nel quadro di una cultura, una società e un linguaggio con cui erano legate in una relazione di influenza bidirezionale. Appartengono a questo modello le religioni dell'Antichità: