

LA MISSIONE NELL'OTTICA DECOLONIALE

Stefano Raschietti

1. **Una premessa lessicale.** L'aggettivo "decoloniale", derivante dal sostantivo "decolonialità", figurerebbe come un neologismo nei principali idiomi iberici, visto che il prefisso "de" sarebbe "des" – *descolonial*, *descolonialidad*. Tuttavia, si adotta anche per queste lingue il termine "decolonial", perché, secondo gli studiosi che si occupano del tema, con il sopprimere la "s" si vuole rendere visibili "luoghi" di esteriorità e costruzioni alternative, anziché semplicemente disarmare, disfare, decostruire e sovvertire il coloniale.
2. **Decoloniale indica la scelta di una mediazione socioanalitica.** Si tratta del Gruppo di Ricerca Modernità/Colonialità, il cui programma gravita attorno alla categoria della "colonialità" coniato dal sociologo peruviano Anibal Quijano. Da qui "decolonialità", "decoloniale". Ma non è l'unica scuola che si potrebbe appropriare di questi termini. Se parlassimo in termini di Africa, sceglieremo probabilmente l'opera di Achille Mbembe, *Critica della ragione negra*; o in termini di Asia, gli studi subalterni di Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty; o in termini di Europa, senz'altro le epistemologie del Sud de Boaventura de Sousa Santos; o ancora i classici precursori come Frantz Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire, Edward Said.
3. **Perché il riferimento a queste scuole?** In primo luogo, perché bisogna essere abbastanza precisi nel non confondere le categorie di "colonialismo" e "colonialità", "decolonizzazione" e "decolonialità", "postcoloniale" e "decoloniale" ecc.; in secondo luogo, è necessario non trattare queste nozioni solo dal punto di vista etico, in quanto indicano delle vere e proprie strutture, dei sistemi: non esiste un colonialismo cattivo e uno buono, esiste il colonialismo; non esiste una globalizzazione cattiva e una buona (la globalizzazione della solidarietà), esiste la globalizzazione. Si dice spesso che si cambiano i termini ma non i contenuti; nel caso delle strutture e dei sistemi si cambiano invece spesso i contenuti, ma non i termini, cioè le regole del gioco.

Allora andiamo a qualche breve chiarimento sui concetti che usiamo e sulle strutture a cui ci riferiamo.

ALCUNI ASPETTI DEL PENSIERO COLONIALE

4. **Colonialismo e colonialità.** La colonialità rappresenta la dimensione profonda del processo coloniale che sopravvive al colonialismo storico. È un paradigma epistemico che si è propagato su scala mondiale dal XVI secolo in poi, come qualcosa di superiore, universale, egemonico e messianico. Se il colonialismo ha configurato il processo di conquista globale, militare, politica, economica, la colonialità è invece inscritta nell'ordine culturale, cognitivo, ontologico e spirituale, cioè nell'imposizione di una cosmovisione culturalmente determinata, una struttura cognitiva e una comprensione etnocentrica dell'essere umano e della società come naturale.
5. **Colonialità e modernità.** In quanto cosmovisione totalitaria del potere, della conoscenza e dell'essere, la colonialità rappresenta il "lato oscuro" della modernità emancipatrice (MIGNOLO, 2017). Non c'è modernità senza colonialità, senza dominio delle anime, senza imposizione di un immaginario, senza seduzione delle menti, senza sradicamento delle identità culturali, senza gerarchia delle razze, senza negazione dell'alterità. Il "mito" della modernità nasce da un rito sacrificale che consiste nella selvaggia sottomissione dell'alterità, dal "possesso" dell'alterità al fine di salvarla (DUSSEL, 1993).
6. **Egemonia spazio-temporale.** Nelle migliori intenzioni, l'epopea coloniale è stata intesa come un presupposto necessario per un processo di civilizzazione delle popolazioni "arretrate". Quando diciamo "arretrato" vs. "moderno", "sottosviluppato" vs. "sviluppato", "barbaro" vs. "civilizzato", ci rendiamo conto che la colonialità non riguarda solo conquistare un territorio, ma soprattutto dominare il tempo e la storia. Siamo di fronte a un'egemonia spazio-temporale secondo la quale tutte le civiltà non europee sono geograficamente "periferiche" rispetto a un "centro", storicamente "arretrate" rispetto a un "moderno". Definendo un tempo e uno spazio con i loro nomi e con i loro centri, tracciando mete nella storia e contorni sulle mappe, si definisce chi sta dentro e chi sta fuori, chi è civile e chi è selvaggio, chi è cristiano e chi no.
7. **Fraternità universale?** Infatti, allo stesso modo in cui il Calendario Gregoriano fu promulgato nel 1582 per l'intero globo terrestre, nel 1884 fu stabilita l'ora GMT (Greenwich Mean Time). Tutto cominciò a essere

visto e misurato rigorosamente da un centro, dalle esigenze pragmatiche di un sistema capitalistico di mercato. Altri modi di celebrare e misurare il tempo erano considerati semplicemente folclorici, così come le lingue parlate. Una conseguenza di ciò è stata la standardizzazione dei modi di vita e di pensiero, che rifletteva ingenuamente l'idea di una fraternità universale. Come afferma Latouche: “non è stato il trionfo dell'umanità, ma il trionfo sull'umanità” (LATOUCHE, 1994, p. 33, corsivo dell'autore), in cui i “fratelli” erano soprattutto inferiori e sudditi.

8. **Colonialismo interno.** Questa colonialità si è diffusa come un virus in tutto il pianeta con la globalizzazione e l'economia di mercato. Non è più qualcosa che i cosiddetti paesi del Terzo Mondo e i popoli non europei possono rivendicare come un'invasione extraterritoriale, ma qualcosa che è radicato nelle loro stesse storie, nelle loro società, nei loro sistemi educativi e accademici, nei loro modi di pensare, di produrre e di relazionarsi: il tutto orchestrato da élite locali che hanno ereditato l'eredità del vecchio sistema coloniale. Siamo stati tutti colonizzati e tutti siamo diventati colonizzatori in qualche modo.
9. **Decolonialità.** Da questo tipo di considerazioni, la decolonialità rappresenta il paziente percorso di ripresa delle storie negate dei popoli sopravvissuti, storie segnate dalla violenza coloniale e mascherate dal meticcio. Questa prospettiva non si limita a denunciare un “epistemicidio” di culture, ma propone la costruzione di una “ecologia delle conoscenze” (Sousa Santos), di un cosmopolitismo critico (Mignolo), di un'interculturalità (Walsh), di una transmodernità (Dussel) a partire dal solco delle ferite coloniali. Il movimento inizia sempre con l'irruzione del subalterno come soggetto emergente, che ci invita a congedarci, a spogliarci e a disporci per un nuovo apprendimento, portandoci a disinstallarci fino alle periferie, a partecipare alla vita e ai progetti dei popoli altri, alle loro lotte locali, che implicano necessariamente cambiamenti globali, al di là delle possibilità offerte dalla modernità eurocentrica.

CRITICA ALLA RAGIONE MISSIONARIA

10. La missione cristiana moderna appare solo nel XVI secolo come braccio spirituale del colonialismo storico, strettamente legato al movimento europeo di invasione, appropriazione e depredazione dei territori del

Nuovo Mondo e delle loro popolazioni. Alla frenetica ricerca dell'oro si accompagnò l'infaticabile opera di conversione degli indigeni. Le testimonianze esemplari di chierici come Montesinos (1475-1540) e Las Casas (1484-1566), che denunciarono le brutalità dei conquistatori, contrapponendo gli interessi religiosi a quelli politico-economici, non rappresentarono il quadro generale dell'azione missionaria: nella maggior parte dei casi, la connivenza era normativa.

11. Comunque sia, tra i metodi missionari elaborati, dibattuti e sperimentati, dalla *tabula rasa* al *modo gentile* (Las Casas) e all'*acomodatio* (Valignano), si trattava sempre di adattare la vera religione alla condizione dei pagani. Questi pagani potevano configurare tre tipologie (ACOSTA, 1984[1588]): pagani di prima classe (i cinesi), con un dio, una legge e un re, e quindi non assoggettabili se non attraverso una simpatica immersione nelle loro culture e civiltà; pagani di seconda classe (gli Incas), con un *quasi* dio, una *quasi* legge e un *quasi* re, ai quali era possibile la soggezione con il metodo gentile, poiché avevano una sorta di uso della ragione; pagani di terza classe (i Tupinambá), *senza* dio, *senza* legge e *senza* re, barbari allo stato puro, per i quali era necessaria la soggezione con la forza, per poterli prima civilizzare e poi convertire. In tutti e tre i casi, gli obiettivi erano gli stessi: condurre tutti i popoli alla salvezza attraverso la fede e il battesimo.
12. Per questo la missione cristiana è stata considerata, come esportatrice di un'ideologia totalitaria, la spina dorsale della colonialità, l'origine dello spirito imperialista cristiano, messianico, salvifico, universale, carattere successivamente riconfermato dalla secolarizzazione della filosofia e della scienza, nel momento in cui divennero la "teologia" della seconda modernità.
13. In questo modo possiamo capire che la colonizzazione non era fatta solo di crimini e saccheggi, ma aveva anche il suo terribile volto umanitario: una colonizzazione dell'amore, della bontà, del dono di sé, della verità, sempre in un rapporto di sottomissione tra il superiore bianco-cristiano-padrone-civilizzato con l'inferiore indio/nero-pagano-servo-selvaggio. I missionari si rivolgevano gentilmente a persone che non conoscevano, considerandole nella loro fondamentale dignità di portatrici dell'anima e della ragione, ma di cui non sapevano usare. Perciò era di fondamentale importanza soggiogarli, educarli, convertirli, perché potessero diventare

“come noi”. Per questo la Chiesa non ha mai messo in discussione le “buone intenzioni” dell’opera coloniale (cfr. PP 7).

14. Se una critica fondamentale alla ragione missionaria moderna deve essere fatta oggi, non dovrebbe riguardare prima di tutto i metodi, i progetti, i risultati, la formazione, la testimonianza, la santità o i peccati dei suoi agenti, quanto invece i presupposti teologici che hanno retto il suo statuto. La domanda che dovremmo porci è questa: perché la missione?
15. Questa domanda non è nuova per le confessioni cristiane e nemmeno circostanziale per un campo della loro attività, poiché implica il significato fondamentale dell’essere Chiesa, per la sua natura missionaria (AG 2). Almeno durante tutto il Novecento, il dibattito missionario e missiologico era agitato dalle scuole missiologiche, dagli studi accademici, dalle riviste, dai pronunciamenti magistrali, all’ombra della crisi dell’imperialismo, delle due guerre mondiali e della conseguente emancipazione delle colonie. Certamente si può dire che il rapporto tra missione e colonizzazione è stato, implicitamente o esplicitamente, il punto centrale di tutta la discussione, poiché è stato percepito come un problema strutturale per l’evangelizzazione: una pietra miliare, in questo senso, può essere considerata la pubblicazione del Lettera Apostolica di Benedetto XV *Maximum Illud* (1919).

VERSO UNA MISSIONE IN PROSPETTIVA DECOLONIALE

16. Diversi elementi in chiave decoloniale sono emersi con la realizzazione del Concilio Vaticano II, il cammino ecclesiale latino-americano, la riflessione teologica e magisteriale postconciliare, i contributi delle teologie contestuali, femministe, indie, nere, africane, asiatiche, ecc. (TAMAYO, 2017), mirando all’elaborazione di una nozione di missione che riscatta una sua struttura teologica fondamentale.
17. Ciò che è in gioco in questa discussione è soprattutto la validità di due fondamenti della fede cristiana: la dimensione universale della salvezza in Cristo e la necessità della Chiesa per questa salvezza (RMi 9). Sia il fondamentalismo – l’affermazione intransigente della formulazione di queste verità di fede – sia il relativismo – il rifiuto assoluto della formulazione di queste verità di fede – non sono opzioni accettabili nel dibattito teologico. Dobbiamo cercare altre vie di soluzione.

18. Si sente quindi la necessità di approfondire la sfida di configurare un paradigma missionario in una prospettiva decoloniale, con alcune proposte teologiche, pastorali e spirituali.

“Giro decoloniale”, teologia e missione

19. Nel contesto della modernità globalizzata, le differenze coloniali sono valutate come elementi dirompenti della rappresentazione dominante, per mostrare che le cose non sono come sembrano. Allo stesso modo, la missione è per sua natura un elemento sovversivo della teologia. Dalla sua periferia porta l'originalità e l'inquietudine dell'incontro-disincontro con i poveri e con gli altri, di un Dio che si rivela in situazioni liminari e inaspettate.
20. **Missione come teologia.** La teologia è erede di una tradizione amissionaria, rivolta a una élite clericale come dottrina da applicare nella vita cristiana. Quindi, la missione non obbligava la teologia a pensare, ma la teologia obbligava la missione ad applicare: il principio coloniale è qui, in questo rapporto deduttivo unidirezionale. Nel momento in cui il rapporto è in qualche modo si inverte, la teologia diventa atto secondo: teologia della missione, appunto. La missione assume così la sua rilevanza, apportando al dibattito ogni possibile provocazione e contributo dei pensieri di frontiera, smascherando cosmovisioni coloniali ed etnocentriche, sviluppando dispositivi che aiutano ad elaborare atteggiamenti pastorali decoloniali e ponendosi al servizio delle cause liberatrici dei popoli subalterni.
21. **Missione come *missio Dei*.** Se, però, c'era un problema fondamentale in relazione a una teologia della missione, era la definizione del suo oggetto materiale: che cos'era, in fondo, questa “missione”? In un'epoca in cui era intesa solo in termini operativi di *salus animarum* e *plantatio ecclesiae*, la missiologia poteva essere una scienza del missionario per il missionario, che doveva rispondere sostanzialmente alla domanda su come svolgere un certo tipo di attività nel modo più efficace. Ma appena si comincia a trattare la missione non più come un'applicazione pratica, ma come una natura divina che ha la sua origine nell'amore fontale del Padre (AG 2), si comincia a parlare di un Dio missionario nella sua azione (economia) e nella sua intrinseca essenza e struttura relazionale (immanenza). La missione, quindi, non è solo un mandato del Signore

(Mt 28,19), ma è la pura gratuità divina che trabocca liberamente come presenza permanente di Dio Amore nel mondo, che chiama tutti a partecipare di relazioni umane/divine, rinnovate, riconciliate e riconcilianti. Questo approccio eminentemente teologico rappresenta un passo decisivo verso una prassi missionaria dialogica, disarmata, inculturata e interculturale, perché indica una disposizione relazionale che fa appello a tutto ciò di più umano e umanizzante.

22. **La missione come *mater ecclesiae*.** Storicamente, la Chiesa è nata da questa missione e per questa missione. È quanto sostengono Steve Bevans e Roger Schroeder (2010) in una lettura aggiornata degli Atti degli Apostoli. Infatti, il secondo libro di Luca racconta come il gruppo dei discepoli di Gesù, inizialmente configurato come setta ebraica, si distacchi gradualmente da legami puristi e nazionalisti per dar vita a una nuova comunità interculturale tra ebrei e gentili. In altre parole, nel suo processo storico la Chiesa nasce e si struttura come qualcosa di distinto dal giudaismo, solo quando comprende e assume la missione di annunciare il Vangelo al di fuori del suo ambiente socioculturale. Il Vangelo è una comunicazione sostanzialmente inclusiva, partecipata, aperta a tutti. La Chiesa nasce in uscita (FRANCESCO, 2014), rinasce e si riscopre ogni qualvolta che si dispone ad accogliere gli altri e ad essere accolta da nuovi popoli, nuove storie e nuove culture.
23. **Missione come annuncio del Regno.** Essenziale per comprendere lo spirito della missione cristiana è il ritorno alla tradizione gesuana, centrata sull'annuncio della vicinanza del Regno di Dio (Mt 10,7), segnata da una rottura con le barriere istituite dalla Legge, da un'apertura a tutti, mediante una prossimità liberatrice ai poveri, ai sofferenti, agli "impuri", alle donne, agli oppressi. Una missione plasmata intorno alla realtà del Regno di Dio, inteso nel suo divenire storico, fattuale, concreto, quotidiano, che rifiuta un'eccessiva spiritualizzazione e una dogmatizzazione religiosa, e che denuncia tutto ciò che si oppone alla promozione della vita in pienezza. L'importanza principale di questa prospettiva è quella di articolare trascendenza e storia, superando pericolosi dualismi. Non ci sono quindi due storie, una profana e l'altra di salvezza, ma una sola storia, che è la storia di Dio (ELLACURIA, 1992, p. 308), e un'unica missione che è la costruzione del Regno verso il suo compimento definitivo. Questo contributo è il più caratteristico del

cammino ecclesiale latino-americano, ed è cruciale per agire in una prospettiva decoloniale.

Elementi per una riconfigurazione dell'azione missionaria

24. Il pensiero decoloniale, insieme al ripensamento postcoloniale che la Chiesa conciliare ha intrapreso, può offrire alcuni elementi per un salto di comprensione, una conversione in termini di cambiamento di mentalità (μετάνοια) e soprattutto una rinnovata prassi come contributo solidale della missione cristiana nei suoi molteplici aspetti, ai progetti alternativi per un altro mondo possibile per tutti.
25. **Missione come partecipazione.** A partire da un riconoscimento degli “altri” come interlocutori, in una reciprocità creativa, la missione cristiana è chiamata a tessere dinamiche intersoggettive in cui nessuno degli attori in gioco deve essere oggettivato: né Dio come verità dottrinale, né il missionario come semplice strumento nelle mani di Dio, né l’interlocutore come destinatario passivo dell’annuncio della Buona Novella. Il ruolo di ciascuno nell’ambito del dialogo missionario passa attraverso la circolarità della comunicazione, dell’accoglienza, del discernimento, della testimonianza, della lode, dove vengono evangelizzati tutti i soggetti coinvolti. La partecipazione interculturale e pluriversale avviene nell’adesione contestuale alla promozione della vita, riconoscendo il protagonismo e il potenziale evangelizzatore dei poveri e degli emarginati. Tuttavia, non c’è partecipazione possibile se la Chiesa missionaria non corre il rischio di “prendere l’iniziativa senza timore, di andare all’incontro” (EG 24). Questo “uscire verso gli altri” (EG 46), “non tanto verso gli amici e i vicini ricchi, ma soprattutto verso i poveri e gli ammalati, verso coloro che spesso sono disprezzati e dimenticati” (EG 48), è cruciale per la realizzazione del Regno nella trasformazione di una società più umana.
26. **Missione come apprendimento.** Siamo inviati in missione come discepoli e discepole del Signore, nella bellezza di essere eterni apprendisti. Questo significa imparare a “diventare poveri” (Mt 5,3) che equivale a un salto cognitivo di apprendimento con i poveri e i sopravvissuti, perché sono loro a dettare la strada (EG 197). C’è anche un altro apprendimento fondamentale che è il “diventare l’altro”, equivalente al “farsi prossimo” della parabola del buon Samaritano (Lc 10,36), il cui

contesto esige una trasgressione della Legge: un distacco radicale dalle strutture intoccabili, un vero esodo da noi stessi (EG 21). Il processo di uscita verso l'altro comporta anche un processo di ingresso nella casa dell'altro. Nella conquista coloniale, la missione cristiana non è uscita dalla propria casa, ed è entrata nei cortili di altri rivendicando i diritti di proprietà. Il discepolo missionario, invece, è chiamato a vivere permanentemente come ospite (Mt 10,11), pellegrino (Lc 24,18) e straniero (1Pt 2,11) nel mondo dell'altro (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 60), in un viaggio fuori e dentro di sé stesso, un processo che implica sempre vita, morte e risurrezione (HENDRICKS, 2002, p. 448).

27. **Missione come abitare le frontiere.** Abitare le frontiere significa molto più che stare nelle frontiere: significa *disinstallarsi verso*, tessere relazioni di appartenenza, *sentirpensar* dalla terra, *corazonar* con la realtà, vivere intensamente la quotidianità, mettersi al servizio del popolo sopravvissuto. I confini possono essere identificati con il bordo di un perimetro (periferia), la soglia tra un territorio e l'altro (confine), o con l'orizzonte sconosciuto di altri mondi (oltre i confini). Ad ogni tipo di frontiera può corrispondere un tipo di presenza missionaria: la pastorale nella periferia, la semina nei confini e la pesca all'orizzonte. Le metafore evangeliche del pastore, del seminatore e del pescatore (GIRARD, 2000) ispirano modi diversi di prendersi cura delle persone, diffondere la Parola del Regno e salvare vite nei recinti, nei campi o nelle profondità del mare. Si tratta di individuare queste situazioni di missione nelle diverse realtà globali: la periferia in riferimento alla marginalità di un contesto socioculturale; la soglia posta tra due territori (al confine di un muro, di una recinzione, di un traffico da ripristinare); e l'orizzonte è il sacro e misterioso suolo della casa degli altri, in cui dobbiamo entrare da ospiti, togliendoci i sandali.
28. **Missione come progettualità integrale.** La missione concepita in una prospettiva decoloniale alimenta lo scopo di denunciare e combattere ogni esclusione (potere), ogni esclusivismo (sapere) ed esclusività (essere), nella costruzione di nuove relazioni di partecipazione, di apprendimento e di riconoscimento, a partire dalla ferita coloniale come proposta interculturale, epistemica, etica e politica. Per questo occorre pensarla anche in termini di progettualità, programmata a partire dalle razionalità dell'agire umano (BRIGHENTI, 2006, p. 201). La missione come servizio qualificato necessita di "concrete indicazioni programmatiche, obiettivi e

metodi di lavoro, formazione e valorizzazione degli agenti e ricerca dei mezzi necessari” (NMI 29), senza cadere nel funzionalismo, ma cercando al contempo di evitare il diletterismo e il pragmatismo immediato. Tuttavia, l’aspetto più innovativo di questa prospettiva è l’azione articolata tra i vari attori, in modo organico, integrale e globale, come già Medellín aveva previsto con la “pastorale di insieme” (DMe 15,9). Da un lato, la missione come progetto in prospettiva decoloniale evoca un processo partecipativo basato sul contesto e sul protagonismo dei suoi interlocutori (QAm 40); dall’altro, essa deve essere pluriversalmente connessa con le grandi cause decoloniali, con la salvaguardia della Madre Terra, con la solidarietà con gli altri popoli e con l’integrazione con le diverse dimensioni della vita. In questo senso, la missione cerca sempre un inserimento nel locale in comunione con il globale (FT 142), e un’interconnessione tra la dimensione personale, relazionale, sociale e cosmica (LS 91, 117, 138, 240).

Spiritualità e missione

29. L’approccio spirituale è forse il più vicino alla sensibilità e alle proposte decoloniali, perché per aprire percorsi alternativi di decolonizzazione è necessario ricorrere al dialogo con altre pratiche e saggezze, fondate su linguaggi simbolici, conoscenze metarazionali e orizzonti di senso olistici.
30. La convinzione che la dimensione spirituale possa cooperare con l’apprendimento e le prospettive interculturali si basa anche sul fatto che non è possibile intraprendere grandi avventure senza una mistica che animi, senza un movimento interiore che spinga, motivi, incoraggi, sfide e dia senso all’azione personale e comunitaria. Infatti, una “ecologia dello spirito” ci aiuta a seminare speranze, sogni, utopie, affetti, gioie, poiché “i deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così vasti” (LS 217). L’attuale crisi di civiltà è un appello a una profonda conversione interiore delle persone.
31. **La missione come cammino.** Il grande contributo spirituale cristiano a una vivenza impegnata con i poveri e gli altri, nelle frontiere coloniali, nella ricerca della dignità, della libertà, della giustizia per tutti, si trova nella sequela di Gesù sul monte delle Beatitudini. È una proposta/conversione di vita per tutta l’umanità (Mt 28,19). Consiste

nella crescita nella pratica della fraternità, del rispetto e del riconoscimento dell'altro, della ricerca della verità, della gratuità disarmata e non violenta, dell'universalità nell'amore, nella misericordia, nella tenerezza, nel perdono, che si estende fino ai nemici (Mt 5,21-48). Questo cammino è il contenuto della missione che ci rende simili al Padre (Mt 5,48), partecipi della natura divina (2Pt 1,4). La salita del monte delle Beatitudini corrisponde a un'elevazione dello Spirito verso il Regno, che esige un discernimento permanente e penitenziale che crocifigge gli istinti egoistici e pone i discepoli e le discepole al servizio dell'umanità (Gal 5,22-24).

32. **Missione come prossimità.** La missione esige un'uscita da sé stessi, dalla propria tribù, dalla propria terra. Implica un viaggio esteriore e interiore di noi stessi, un lasciare il proprio mondo verso il mondo sconosciuto dell'altro, uno spogliamento e un distacco affinché l'alterità sovversiva possa sfidare l'identità. La missione rompe il cerchio dell'integrità e dell'integralismo spirituale: "più camminiamo, più siamo in grado di relativizzare la nostra origine e l'ambiente che ci ha formato" (SUESS, p. 83). Non siamo alberi che hanno radici, siamo persone che hanno i piedi. Il cammino del pellegrino indica un atteggiamento di disinstallazione e di prossimità interculturale, che abbatte certezze, recinzioni, barriere e costruisce ponti. Il tempio dell'anima ha bisogno di essere svuotato di tutti i mercanti interiori per fare spazio all'Altro, per ascoltare ciò che Dio ha da dire (ECKHART, 2002, Sermone I). Allo stesso modo, il distacco come pratica di approssimazione e solidarietà, di inclusione e partecipazione, non significa rinunciare a qualcosa, significa invece lasciare che qualcosa possa essere (SUESS, 2007, p. 78).

33. **Missione come incontro.** Una volta che ci si avvicina ai contesti feriti delle frontiere coloniali, c'è la sfida di incontrare il povero e l'altro, essere radicalmente ospiti di casa sua. Come diceva già Placide Tempels (p. 32), "non è possibile comprendere i bantu se non si entra in contatto spirituale con loro". Qui ci sono due tipi di spiritualità: da un lato, la spiritualità dello "straniero" (outsider), dello straniero, dell'ospite (QAm 26); dall'altra, la spiritualità del "nativo" (insider). Il primo ha più un carattere di dialogo, di ascolto, di "lasciare andare", di lasciare accadere e di incoraggiare; il secondo ha molto più un carattere profetico della parresia, del coraggio di esprimersi, di farsi sentire (BEVANS; SCHROEDER, 2016). L'ospite pellegrino è chiamato a un certo punto al silenzio. A sua

volta, l'impulso dello Spirito dà origine all'irruzione del discorso dell'altro, a partire dalla sua identità, dalla sua cultura e dalla sua storia sopravvivenza. Lo Spirito di Dio soffia in tutte le direzioni: se per un interlocutore l'ascesi richiesta nell'incontro implica il più delle volte il distacco, per l'altro la "spiritualità" implica imparare ad essere orgogliosi della propria cultura e identità e a sviluppare un'autentica consapevolezza di sé.

34. **Missione come spiritualità.** Giovanni Paolo II ha affermato che l'odierna società umana cerca "la dimensione spirituale della vita come antidoto alla disumanizzazione", e che la Chiesa ha in Cristo "un immenso patrimonio spirituale da offrire" (RMi 38). "Il futuro della missione dipende in gran parte dalla contemplazione" (RMi 91). Infatti, in un mondo segnato dall'egemonia tecnocratica, dalla necropotenza capitalista, dalla globalizzazione omologante (FT 100), la missione cristiana ha come scopo primordiale e sovversivo quello di riscattare il senso del Mistero, in comunione con le saggezze millenarie dell'umanità dei popoli nativi americani, africani e orientali. Se in passato l'attività missionaria era finalizzata alla salvezza delle anime, oggi potremmo dire che è incentrata sul "salvare Dio", annunciando così la possibilità di un mondo più umano.

CONCLUSIONE

35. È possibile pensare alla missione cristiana in una prospettiva decoloniale? La risposta, da un punto di vista teorico, potrebbe essere anche affermativa, ma deve originare un consistente cambiamento pragmatico e paradigmatico, data la tradizione dottrinale legata al regime della cristianità. La nostra intenzione è stata quella di abbozzare alcuni elementi per questa riconfigurazione, cercando di mettere in discussione le relazioni di potere di cui facciamo parte. In effetti, siamo profondamente coloniali e ci decolonizzeremo solo dopo un lungo processo di disapprendimento e riapprendimento.
36. Se la missione "deve essere l'orizzonte costante e il paradigma di tutta l'attività ecclesiale" (BENEDETTO XVI, 2012), è necessario che la conquista diventi servizio, l'espansione diventi incontro, la salvezza diventi prossimità, la *plantatio* diventi inculturazione. La missione indica sempre un movimento di allontanamento da sé, di approssimazione e

Buona Novella. L'onere del rischio di continuare ad affermarci nella nostra colonialità è piuttosto elevato. Ma l'anelito verso il punto finale in cui convergono le strade della storia (GS 45), è il fondamento di una certezza incrollabile: l'avvento di un Regno contro ogni forma di violenza, oppressione e dominio da annunciare, testimoniare e condividere come dono e speranza.