



Convegno sulla Missione

I volti dell'ad Gentes

Missionari e antropologi: finiti nella
stessa barca?

Prof. Francesco Remotti



Roma, 14-18 ottobre 2019

Missionari e Missionarie della Consolata

1 – Tipi di missionari (un punto di vista personale)

Ho accettato molto volentieri l'invito a partecipare al Convegno dei Missionari e Missionarie della Consolata (*I volti dell'ad Gentes*, Roma 14-18 ottobre 2019) non soltanto per un rapporto di ormai lunga conoscenza e amicizia con alcuni di loro, nato diversi anni fa a Kinshasa e in altri luoghi della Repubblica Democratica del Congo, ma per un autentico interesse ai modi con cui i missionari rappresentano sé stessi e la loro attività in un mondo sempre più coinvolgente e interconnesso. Del resto, pochi anni fa ero stato interpellato dal padre saveriano Mario Menin, perché esponessi alcune mie riflessioni sull'argomento nella rivista *Missione Oggi*, che egli dirige (Remotti 2017). Il titolo di quel modesto contributo – “I missionari visti da un antropologo” – non deve trarre in inganno: esso non significa “i missionari in generale”, ma certe figure di missionari che un antropologo, o aspirante tale (come a me piace talvolta definirmi non per falsa modestia, ma per reale convinzione), ha incontrato nella sua ricerca sul campo.

Quel contributo conteneva alcune precisazioni, che riproduco come punto di partenza del mio intervento. Nonostante sia stato sempre ben consapevole del ruolo storico svolto dai missionari nei diversi continenti, non ho mai affrontato questo tema a livello generale e neppure nei contesti di mia diretta conoscenza (intendo dire soprattutto il Nord Kivu della Repubblica Democratica del Congo). L'obiettivo della mia ricerca tra i Banande del Nord Kivu riguardava in effetti non già la situazione “attuale”, bensì ciò che a partire dalla situazione attuale si poteva recuperare della loro cultura prima delle trasformazioni indotte dalla colonizzazione e dall'attività missionaria. Le mie considerazioni iniziali nascono quindi non da studi appositi, bensì soltanto da esperienze e frequentazioni con i missionari incontrati nell'arco delle mie ricerche tra i Banande, e dunque dal 1976 al 2013.

Nel contributo citato avevo messo in luce due tipi di missionari, in cui mi ero imbattuto fin dall'inizio della mia esperienza. Il primo tipo era rappresentato da missionari anziani – per lo più belgi e olandesi – i quali erano approdati in quella parte del Congo durante il periodo coloniale. Ciò che colpiva a uno sguardo

esterno erano in particolar modo i dispositivi di separazione rispetto alla gente: le case dei missionari chiuse, accuratamente recintate, vigilate e custodite non solo dal personale di guardia, di giorno e di notte, ma anche da cani, addestrati a latrare minacciosamente nei confronti dei neri. L'atteggiamento di questi missionari nei confronti di catechisti e di preti indigeni era inoltre improntato a un rigoroso senso gerarchico: i missionari, detentori – per la loro stessa origine europea – della verità evangelica, erano senza alcun dubbio i superiori, mentre catechisti e preti indigeni (a prescindere dal loro curriculum) erano gli inferiori. Del resto, la cultura europea in cui i vecchi missionari coloniali si erano formati era fortemente segnata da un'impostazione razzistica o quanto meno razzilogica: nell'Europa di allora, tra Ottocento e Novecento, le razze erano ritenute da tutti come dati di fatto, e l'antropologia di cui i missionari coloniali erano portatori era un sapere fortemente biologizzante, il quale poneva le razze a fondamento di ogni altra considerazione. Non v'è dunque da meravigliarsi che il razzismo fosse un tratto normale del loro comportamento, indiscusso e quasi naturale.

Ho potuto conoscere di persona alcuni di questi missionari coloniali. Ma la scena allora cominciava a essere occupata da un secondo tipo di missionari. Erano i missionari che ormai si riferivano esplicitamente al Concilio Vaticano II (1962-1965), e così, scomparsi i cani dai cortili delle missioni, anche le razze erano ormai divenute un concetto desueto. Al posto delle razze si parlava di culture. Almeno per quanto riguarda i missionari di questo secondo tipo da me incontrati, la cultura, pur ammessa, era però in gran parte soverchiata dall'economia, ossia dalla preoccupazione per i problemi materiali della comunità locale. Una parola sveltava su tutte le altre: "sviluppo" (*maendeleo* nel kiswahili parlato in quella zona). Molte attività dei missionari erano dirette appunto allo sviluppo, e la cultura (la cultura locale, ma anche la cultura più in generale) era in gran parte sacrificata all'economia. Evidentemente, alle spalle non c'era soltanto il Concilio Vaticano II; c'erano anche gli echi delle rivendicazioni che i movimenti giovanili e solidaristici avevano "portato avanti" (come si usava dire allora) anche in un'ottica internazionale. Per questo secondo tipo di missionari il vangelo significava fare del bene, in primo luogo ai poveri, alle popolazioni del sottosviluppo. La domanda che essi si ponevano era dunque la seguente: è più importante mantenere i loro usi e costumi, la loro cultura o non piuttosto favorire lo "sviluppo", insegnare loro la strada del "progresso"?

Vorrei portare un esempio in cui sono rimasto coinvolto. Uno dei temi su cui mi ero concentrato fin dall'inizio era il cosiddetto compenso matrimoniale (*omutahyo* in kinande), secondo il quale il futuro sposo raccoglieva dieci capre dalla sua famiglia per offrirle in maniera cadenzata e ritualmente programmata alla famiglia della sposa: si trattava dunque di un processo rituale che si svolgeva nel tempo e che impegnava in diversi modi le due famiglie, così da creare legami di "alleanza" sempre più stretti (Remotti 1993: cap. II). La ricostruzione di questo lungo e complesso processo rituale si scontrò con il fatto che – su suggerimento e per impulso degli stessi missionari – esso veniva ormai in gran parte sostituito dalla moneta. Ricordo di avere discusso con alcuni di questi missionari, i quali consideravano l'*omutahyo* non solo un residuo del passato, un costume puramente tradizionale, senza più alcun vero significato culturale, ma un'istituzione che faceva da ostacolo al progresso economico e sociale. Perché perdere tempo ed energie per raccogliere le dieci capre e consegnarle con un ritmo ritualizzato ed estenuante, visto che con la moneta il problema del compenso – se proprio si doveva mantenere questa idea – poteva essere risolto in un batter d'occhio?

Anche questo cambiamento (soldi invece di capre) rientrava nel progresso, nello sviluppo: la monetarizzazione era condizione e segno dell'accesso alla modernità. Pure i Banande avevano diritto di lasciare alle spalle il sotto-sviluppo, la stagnazione e accedere al mondo moderno. L'impegno dei missionari consisteva ovviamente nel tentativo di impedire che questo avvenisse sotto l'egida del più brutale capitalismo o all'insegna di movimenti di sinistra. Sotto questo profilo, le innovazioni tecnologiche apparivano come un passo necessario e inevitabile, da compiere però nell'ambito della Chiesa e della parrocchia. In sintesi, mi sia consentito citare questo brano:

Da parte di alcuni [missionari] vi era persino l'idea di dover competere con i movimenti di sinistra: la sfida era coinvolgere la popolazione in progetti, in cui coabitassero temi evangelici, come la solidarietà, l'acquisizione di un maggiore benessere, grazie a processi di sviluppo locale, la valorizzazione dell'associazionismo indigeno. Teologia e tecnologia andavano a braccetto: il Dio evangelico era dispensatore di turbine, con cui si alimentavano alcuni piccoli mulini e si portavano luce e corrente elettrica nei villaggi e nelle case (Remotti 2017: 50).

Ma il Dio evangelico era pur sempre il Dio che nel Primo Testamento ebbe a dire di sé: «Io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso»; quindi «non avrai altri dèi oltre a me» (*Esodo* 20, 5; *Deuteronomio* 5, 7). Ho già riportato nel capitolo IV di *Contro l'identità* l'episodio della reprimenda a cui fu sottoposto un vecchio giudice, nonché decano dei catechisti della parrocchia, allorché i missionari vennero a sapere che costui venerava sì in chiesa il Dio dei cristiani, ma nel contempo continuava a fare sacrifici agli *avalimu*, gli spiriti della tradizione: «Anche noi – mi diceva K. – abbiamo i nostri *avalimu*» (Remotti 1996: 40). Questo vecchio giudice non intravedeva alcun problema di coesistenza tra il Dio dei cristiani – giunto dalle loro parti negli anni quaranta del Novecento (un Dio senza dubbio importante, a giudicare dal potere degli Europei e dalle risorse di cui anche i missionari disponevano) – e le loro divinità. Perché mai si sarebbe dovuto scegliere? Per questo vecchio saggio non c'era alcun motivo di rifiutare il Dio arrivato con gli altri, da lontano e dotato di tutti i beni di cui gli Europei facevano sfoggio. Del resto, non era forse sufficiente che altri credessero in una loro divinità per ammetterne l'esistenza? Perché mai, in base a quali motivi, ricorrendo a quali criteri si dovrebbe negare l'esistenza delle divinità altrui? E se queste argomentazioni rendevano conto del fatto che i Banande non opposero alcuna resistenza all'arrivo della divinità dei Bianchi, perché mai esse non dovevano valere per gli spiriti e le divinità locali? «Anche noi abbiamo i nostri *avalimu*» aveva dunque il significato di una richiesta di riconoscimento: il vecchio giudice non chiedeva che gli Europei (missionari o laici che fossero) partecipassero ai loro culti e ai loro sacrifici; chiedeva soltanto che si riconoscesse il diritto, da parte dei Banande, di venerare tanto il nuovo Dio (quello della chiesa costruita in mattoni), quanto gli *avalimu*, gli spiriti a cui erano dedicate minuscole capanne sparse qua e là sulle colline.

Per i missionari – anche per i missionari del secondo tipo, quelli che si ponevano esplicitamente nel solco tracciato dal Concilio Vaticano II – la coesistenza invocata dal vecchio giudice era del tutto inammissibile. Nonostante la sua età avanzata e la sua autorevolezza, il vecchio giudice fu sottoposto a una dura lezione di monoteismo e, beninteso, non di un monoteismo generico, bensì del monoteismo forgiato da ciò che Jan Assmann ha chiamato la “distinzione mosaica”, ovvero il principio secondo cui il “nostro” Dio non è soltanto un Dio unico, ma è anche l'unico “vero” Dio: gli altri sono idoli, falsi dèi, con cui non si può convivere e che, anzi, occorre distruggere (Assmann 2011: 15, 25).

L'episodio del vecchio giudice avvenne nel 1976, proprio all'inizio della mia esperienza tra i Banande. Vent'anni dopo, nel 1996, incontrai a Kinshasa un gruppetto di giovani missionari: erano i missionari della Consolata a cui ho accennato all'inizio di questo scritto. Anche per questi missionari il riferimento al Concilio Vaticano II era d'obbligo. Ciò che però mi aveva colpito, rispetto ai missionari del primo e del secondo tipo, era l'emergere di un – per me inatteso – spirito critico, anzi di un atteggiamento di dubbio. Dalle conversazioni avute con loro mi sembrava che lo spirito critico e il dubbio si rivolgessero sostanzialmente a due concetti: l'inculturazione e lo sviluppo. Ricordo anche che alcuni di loro chiedevano a me, in quanto antropologo, cosa esattamente fosse e come si dovesse intendere l'inculturazione, «quasi che i documenti del Concilio non fossero più del tutto convincenti» o del tutto chiari (Remotti 2017: 50). Mi sia consentito proseguire nella citazione:

Rimasi colpito da questa loro esitazione e perplessità. Mi resi poi conto che per loro era molto problematico distinguere nella cultura nativa ciò che doveva essere considerato compatibile con il messaggio evangelico e quindi mantenuto e ciò che doveva essere scartato. Ai loro occhi, e alla loro profonda sensibilità, balzavano i drammi che – magari senza saperlo, senza preavviso – si generavano con l'inculturazione.

Non diedi alcuna lezione sull'inculturazione. Mi rendevo conto che il concetto di inculturazione emerso dai documenti del Concilio e quello di impiego comune nelle scienze sociali non erano la stessa cosa. Soprattutto, però, mi rendevo conto che i dubbi e le perplessità di quei giovani missionari erano rivolti anche alla seconda nozione a cui ho accennato: «essi ormai vedevano anche i guasti di ogni genere (sociale, culturale, economico) che spesso si producevano in nome dello “sviluppo”». La sensazione di avere a che fare ormai con un terzo tipo di missionari – se si accetta questa tipologia improvvisata, fondata soltanto sull'esperienza personale – era alquanto vivida e veniva confermata da quanto mi disse uno di quei missionari, il quale viveva presso un gruppo di pigmei. Riassumo in questo modo le sue parole: «intendo la mia missione solo come una testimonianza; non impartisco ordini né suggerimenti; cerco di vivere come loro e secondo i dettami del Vangelo». Quel giovane missionario mi faceva anche capire che «“loro”, i pigmei, gli erano umanamente grati» di ciò. In questo modo, «era riuscito a farsi considerare un amico, un compagno. Nulla di più». Ma forse non c'è proprio bisogno “di più”. Quel “nulla di più” in realtà «è tanto»: è niente di meno che condivisione di umanità, di una qualche forma di umanità.

2. L'evangelizzazione delle culture (penetrazione e impregnazione)

Missionari e antropologi hanno molte cose in comune: tra queste il fatto di essere eredi di certezze, le quali si possono riassumere nella credenza di un progresso universale. Ovviamente, qui mi riferisco ai primordi dell'antropologia, allorché tra Ottocento e Novecento riteneva di poter collocare le società che andava studiando nei diversi continenti in una serie graduata di stadi di progresso, di forme di umanità sempre più perfezionate, culminanti nella civiltà contemporanea. E per quanto riguarda i missionari, che cos'è se non un'idea di progresso incessante quella contenuta nel concetto di *implantatio ecclesiae*? Come ci ricorda Mario Menin (2016: 13, 24-25), l'espressione, risalente agli *Atti degli Apostoli* e alle *Epistole paoline*, si ritrova nei padri della Chiesa (Agostino), nella teologia scolastica (Tommaso d'Aquino), per riapparire infine nella missiologia moderna, la quale «nella prima metà del secolo scorso ne fa una “bandiera di guerra” per definire il fine delle “missioni estere”». «Nel contesto coloniale», sottolinea ancora Menin (2016: 16):

“missione” assume le sembianze ora di un'opera civilizzatrice di popoli “primitivi” e “selvaggi”, ora di “conquista” di nuove terre a Cristo, attraverso la conquista e la sostituzione delle altre religioni e, più tardi, delle ideologie anticristiane, come il comunismo e l'ateismo.

Un secondo punto di convergenza tra antropologi e missionari può essere intravisto nel successivo abbandono, sia pure in tempi diversi, della fede nel progresso universale. Il rapporto tra gli antropologi e le società indigene non è più mediato dall'idea di progresso: è invece la “cultura” ciò che conferisce dignità di studio a società pur illetterate, prive di scrittura, dotate di una cultura materiale e di una tecnologia assai meno elaborate di quella occidentale. Perché la cultura (antropologicamente intesa) è sufficiente a conferire dignità di studio? Perché gli antropologi intravedono idee, valori, significati, persino sistemi di idee e di significati, forme di pensiero profonde e raffinate nelle lingue e nelle pratiche sociali, nei rituali e nelle mitologie, nei saperi scientifici indigeni e nelle strutture politiche, nelle concezioni cosmologiche e filosofiche come nel pensiero giudiziario e così via. In altre parole, l'uso del concetto antropologico di cultura induce a scovare e a riconoscere un significato intrinseco ai sistemi sociali e culturali, e ciò del tutto a prescindere dalla posizione attribuita alle singole società in una ipotetica e ormai rinnegata scala evolutiva. Se la credenza nel progresso

collocava inevitabilmente gli antropologi su un piano superiore di civiltà e gli indigeni su un piano inferiore, il concetto di cultura pone invece indigeni e antropologi sullo stesso piano, su un piano di parità e di dialogo. Addirittura costringe gli antropologi ad apprendere i segreti e le particolarità culturali delle società che essi studiano: molti antropologi hanno paragonato l'apprendimento, a cui sono professionalmente costretti sul campo, a quello del bambino che deve apprendere lingua e norme culturali del proprio gruppo.

Nei documenti del Concilio Vaticano II possiamo cogliere assai bene il ruolo svolto dal concetto di cultura nell'impostare in maniera innovativa l'attività missionaria. Mario Menin sottolinea giustamente questo punto, allorché afferma: «Un'altra novità di *Ad gentes*», il decreto approvato quasi all'unanimità dal Concilio e promulgato da Paolo VI nel dicembre 1965, «è l'importanza data alle culture» (2016: 38). A questo proposito egli cita «uno dei passaggi più belli» (contenuto nel par. 11), quello in cui si afferma che occorre conoscere gli uomini in mezzo ai quali si vive e intrecciare con essi «un dialogo sincero e paziente» in modo tale da conoscere «quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli». Nello stesso paragrafo 11 le ricchezze elargite da Dio sono identificate con i «germi del Verbo» che si trovano nascosti nelle diverse culture umane: essi contribuiscono a costituire in maniera determinante il «patrimonio culturale» dei vari popoli (par. 21), nonché «tutta la bellezza delle loro tradizioni» (par. 22).

Per questo motivo coloro che si recano nei luoghi di missione – siano essi sacerdoti, religiosi, suore o laici – debbono «stimare molto il patrimonio, le lingue ed i costumi» delle società locali e a tale scopo occorre che essi siano «singolarmente preparati e formati» attraverso gli studi sia di missiologia sia delle scienze che forniscono «una conoscenza generale dei popoli, delle culture e delle religioni», una conoscenza che non sia orientata esclusivamente verso il passato, bensì soprattutto verso il presente (par. 26). Non solo, ma il decreto raccomanda un ulteriore approfondimento di conoscenza: una volta giunti sul terreno della missione, occorre impegnarsi per conoscere a fondo «la storia, le strutture sociali e le consuetudini dei vari popoli».

Come si può notare, l'acquisizione del concetto di cultura induce a completare la figura del missionario con una vera e propria preparazione antropologica ed etnologica: egli non sarà soltanto un etnologo, perché – come vedremo – il suo compito non è solo conoscitivo; ma per svolgere il suo compito, il missionario dovrà comunque conoscere a fondo la cultura della società presso cui intende

recarsi. E così, in veste di studioso, egli dovrà indagare e venire a conoscenza delle «idee più profonde» che le società «in base alle loro tradizioni, hanno già intorno a Dio, al mondo, all'uomo» (par. 26). È veramente notevole l'apertura che il decreto *Ad gentes* dimostra per gli aspetti più preziosi e in un certo senso più intimi e segreti di una cultura. Senza alcun dubbio è il concetto di cultura – fatto valere a proposito di coloro che un tempo venivano definiti “primitivi” e “selvaggi” – ciò che induce a trovare in loro e a valorizzare idee di ordine teologico, cosmologico, antropologico. La cultura presa in considerazione dal decreto *Ad gentes* e attribuita alle popolazioni del mondo è in effetti ricca e complessa: non è più la cultura povera ed elementare di coloro che dovevano essere spinti, a forza, sulla strada del “progresso”.

Come si è detto, il missionario di *Ad gentes* non è però soltanto colui che conosce da vicino e intimamente la cultura della società presso cui opera. Egli deve compiere all'interno della cultura un minuzioso lavoro di selezione. In un articolo di alcuni anni fa – a cui rimando per eventuali approfondimenti (Remotti 2011) – ho proposto alcuni brani, che qui riproduco in maniera sintetica:

- 1) nella *Constitutio de sacra Liturgia “Sacrosanctum Concilium”* (1963) si stabilisce di distinguere ciò che «nei costumi dei popoli ... è indissolubilmente legato a superstizioni ed errori» e ciò che invece non lo è. Ciò che non è superstizione ed errore, la Chiesa «lo considera con benevolenza», «lo conserva inalterato» e «lo ammette nella liturgia stessa» (par. 37 – Denzinger 2003: 4037);
- 2) nella *Constitutio dogmatica de Ecclesia “Lumen Gentium”* (1964) si ribadisce la distinzione tra ciò che nelle culture umane può essere conservato e ciò che va rifiutato. «Le capacità, le risorse e le consuetudini di vita dei popoli», che sono conservate in quanto «buone», vengono inoltre purificate, consolidate, elevate (par. 13 – Denzinger 2003: 4133).

Dieci anni dopo il Concilio Vaticano II, Paolo VI emana la *Exhortatio apostolica “Evangelii nuntiandi”* (1975) in cui si precisa ulteriormente il rapporto tra evangelizzazione e cultura. In questo testo decisivo appaiono evidenti l'importanza e l'imprescindibilità della cultura sotto il profilo antropologico, come quando si afferma che gli uomini risultano sempre «profondamente legati a una cultura (*sua certa cultura imbuti sunt*)», di cui evidentemente non possono fare a meno, a tal punto che la stessa «costruzione del regno», secondo i dettami

del Vangelo cristiano, «non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane» (par. 20 – Denzinger 2003: 4577).

E tuttavia vi è un *discidium inter Evangelium et culturam*, una rottura, che si spiega con il fatto che il vangelo e l'evangelizzazione «non si identificano con la cultura e sono indipendenti rispetto a tutte le culture». L'evangelizzazione non può fare a meno di calarsi nelle culture, di diventare essa stessa cultura, ma la sua prerogativa è quella di «penetrare» profondamente in tutte le culture e «impregnarle», senza con ciò «asservirsi ad alcuna». Anzi, il Vangelo ha una forza dirompente nei confronti delle culture esistenti: per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere (*evertere*) mediante la forza del Vangelo (*Evangelii potentia*) i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e col disegno della salvezza (par. 19 – Denzinger 2003: 4575).

È su questo sfondo tematico che occorre interpretare il concetto di inculturazione. Nell'Enciclica *Redemptoris Missio* del 1990, Giovanni Paolo II intende tutta l'attività missionaria come avente lo scopo di inserire la Chiesa «nelle culture dei popoli», di provvedere dunque al «radicamento del cristianesimo nelle varie culture» (1991: § 52). Paolo VI in un discorso a Kampala aveva parlato di una vera e propria «incubazione» della verità cristiana nelle culture altrui. «Proseguendo nella metafora», possiamo dunque dire che «i missionari (parte attiva) sono coloro che penetrano nelle culture e le inseminano, facendo in modo che il germe attecchisca e si sviluppi in armonia con il vangelo e con la chiesa universale» (Remotti 2011: 56). Il fine è pur sempre quello chiarito in maniera indiscutibile nell'*Ad gentes*, ossia entrare nelle culture, separare ciò che è compatibile con il messaggio evangelico da ciò che non è compatibile, al fine di costruire «l'uomo nuovo», come era stato predicato nelle lettere di san Paolo e come ritorna più volte nell'enciclica citata (par. 8, 11, 12, 21). Nell'*Ad gentes* si afferma in modo inequivoco che la costruzione dell'umanità nuova è non soltanto «compito imprescindibile» della Chiesa, ma anche suo «sacrosanto diritto». Leggiamo in *Ad gentes* (par. 8):

“Convertitevi e credete al Vangelo” (Mc 1, 15). E poiché chi non crede è già condannato (Gv 3, 18), è evidente che le parole di Cristo sono insieme parole di

condanna e di grazia, di morte e di vita. Soltanto facendo morire ciò che è vecchio possiamo pervenire al rinnovamento della vita.

E ancora:

La ragione dell'attività missionaria discende dalla volontà di Dio, il quale “vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato sé stesso in riscatto per tutti” (1 Tm 2, 4-6), e “non esiste in nessun altro salvezza” (At 4, 12). È dunque necessario che tutti si convertano al Cristo conosciuto attraverso la predicazione della Chiesa, ed a lui e alla Chiesa, suo corpo, siano incorporati attraverso il battesimo (par. 7).

I missionari che avevano rimbrottato il vecchio giudice seguivano esattamente queste linee dell'*Ad gentes*. Conoscevano le culture indigene. Ma di fronte al «piano divino nel mondo e nella storia», di cui «l'attività missionaria non è altro che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione» (par. 9), le culture – come il vecchio giudice catechista – devono recedere: devono lasciarsi trasformare in un campo da inseminare.



3. Insieme verso il futuro

Ho seguito le relazioni del Convegno “I volti dell’Ad gentes” e a me pare di trovarmi in un altro momento storico rispetto al Concilio Vaticano II. Come pure sostiene Mario Menin nel suo libro, «a cinquant’anni dalla fine del concilio (1965), la missione è molto cambiata» (Menin 2016: 121). L’idea della *plantatio ecclesiae* – così evidente, a mio parere, in tutta la prima parte dell’*Ad gentes*, dove in effetti si parla espressamente di *plantatio Ecclesiae in populis* (par. 6) – è stata in gran parte accantonata: la nuova idea di missione conosce la «svolta antropologica [...] della teologia del Novecento» e l’inculturazione o l’inreligionizzazione sono concepite quali procedure di un’attività missionaria che «accetta il mondo, le religioni e le culture come interlocutori» (Menin 2016: 122). Le cose ovviamente non sono così semplici: alla base vi è pur sempre il «tormentato rapporto vangelo-culture» (2016: 139).

Se le culture diventano protagoniste o co-protagoniste, se alle culture indigene si riconosce un ruolo attivo, che ne è del Vangelo? Possono ancora il Vangelo e la conseguente evangelizzazione essere considerati come fattori indipendenti, come manifestazione di una verità assoluta, che prescinde dai contesti storici e culturali, oppure vangelo ed evangelizzazione sono anch’essi manifestazioni e realizzazioni culturali dell’umanità?

Le relazioni tenute al Convegno non giungono dichiaratamente a questi esiti. Ma l’insistenza sui temi del dialogo e della condivisione; dell’incontro e dell’apertura; del convivere anziché del convertire; della necessità dell’apprendimento dalla cultura di coloro che coltivano altre credenze; della valorizzazione dei loro saperi e della loro peculiare e intrinseca spiritualità; della compenetrazione reciproca; dell’armonizzazione intima e paritaria tra vangelo e saggezza indigena; delle opportunità di sintesi tra cristianesimo e religioni sconosciute e senza nome; dell’interculturalità come linguaggio polifonico; dell’ascolto del pensiero altrui provvedendo a una sospensione (*epoché*) dei propri criteri di giudizio e delle proprie convinzioni; del considerare e rendere gli indigeni protagonisti dell’attività missionaria; del ricercare un percorso condiviso così da non convivere solamente e limitarsi a stare insieme, bensì camminare insieme; del ricercare insieme, umilmente e fattivamente, forme più proponibili di umanità; del progettare insieme, in forma collaborativa, un futuro migliore per l’umanità – l’insistenza su questi temi fa capire che il *discidium* tra vangelo e cultura, che per Paolo VI era «senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche

di altre» (*Evangelii nuntiandi*, par. 20 – Denzinger 2003: 4578), tende ad attenuarsi. La distanza tra vangelo e cultura appare assai meno accentuata: non sono più le culture a dover essere evangelizzate (§ 2); è anche il vangelo che potrebbe presentarsi come una cultura: una cultura a cui si vuole essere fedeli e tuttavia una cultura umana in mezzo ad altre culture umane.

Molti missionari nelle loro relazioni hanno posto in luce come la convivenza e l'interazione con le culture indigene abbiano plasmato la loro esistenza, abbiano mutato in senso positivo le loro convinzioni di partenza. Non ho mai sentito nessuno esprimere a tal proposito la preoccupazione avanzata da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris Missio*, il quale metteva in guardia circa «i pericoli di alterazione che si sono a volte verificati», con la rinuncia alla «propria identità culturale», coincidente con il Vangelo e la verità cristiana (par. 53). Allo stesso modo, in nessuna relazione a cui ho assistito mi pare sia emersa la convinzione, presente invece nella stessa enciclica, secondo cui le culture umane, in quanto prodotte dall'uomo, sono inevitabilmente «segnate dal peccato» (par. 54): una definizione negativa e svalutativa delle culture umane, le quali hanno manifestamente bisogno di un programma di salvezza dal peccato per essere utili all'umanità. Al contrario, ho sentito dire che Dio è presente in quei luoghi, nelle loro culture, nelle loro forme di umanità.

Infine, ho avvertito un senso di urgenza. Il riferimento costante all'Enciclica di papa Francesco *Laudato si'*, alla visione di un'ecologia integrale, al tema di un'interconnessione tra le culture umane e tra la cultura e la natura, esprimeva la necessità di dare luogo a una visione comune e condivisa, un sapere alla cui costruzione contribuiscano tanto il vangelo quanto molte altre culture e religioni. Il mito del progresso, con cui un tempo missionari e antropologi pretendevano di indicare la via di salvezza per l'intera umanità, si è tramutato nello spettacolo immondo di una terra devastata, dove è in pericolo l'umanità stessa, oltre che molte altre specie naturali.

Su questi temi molte società frequentate dai missionari e indagate dagli antropologi hanno da tempo richiamato l'attenzione di noi occidentali, noi «popolo della merce» dalla vista corta, accecati dalla nostra avidità, come lo sciamano Davi Kopenawa ci ha apostrofati (Kopenawa e Albert 2018). Non è più tempo di divisioni. Se ancora rimane un po' di tempo, è bene che lo impieghiamo a costruire davvero una «nuova umanità», recuperando saggezza e lungimiranza da ogni parte esse possano provenire: dai testi sacri delle religioni più importanti,

tanto quanto dalle culture più lontane e dalle religioni senza nome e notorietà. A questa impresa reputo che si sentano chiamati sia gli antropologi, allorché concepiscono la loro professione come un salvataggio conoscitivo delle forme di umanità più diverse (anche le più problematiche e inquietanti), sia i missionari, i quali con la loro presenza nei luoghi più lontani e più difficili intendono dimostrare che la collaborazione tra esseri umani è possibile e perseguibile, nonostante le differenze culturali e nonostante i conflitti, le lacerazioni, le degradazioni. Forse proprio questa è l'idea di missione più condivisa, quale è emersa dal Convegno, ossia un comune e partecipato impegno antropo-poietico (Remotti 2013), proprio quando si assiste ai disastri umani e naturali di un "incivilimento" forsennato.

C'è chi nel convegno (Antonio Soffientini, se non vado errato) ha affermato che prima i missionari camminavano insieme ai civilizzatori, ora invece camminano insieme alle vittime della civiltà. Anche per questo, mi sembra di poter dire che antropologi e missionari si ricongiungono su una stessa sponda. Abbandonati i miti e le certezze di un tempo, si ritrovano infine nella stessa barca, insieme a coloro che, costretti a fuggire dalle loro terre, si ostinano disperatamente a spingere lo sguardo verso un futuro migliore.

Francesco Remotti è un antropologo e accademico italiano. Esperto in Antropologia politica e giuridica, strutturalismo e sistemi di parentela. Remotti ha compiuto ricerche etnografiche presso i BaNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo) e ricerche etnostoriche sui regni precoloniali dell'Africa equatoriale. Fra le sue pubblicazioni: *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, (Laterza, 2013). *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, (Laterza, 2011) *L'ossessione identitaria*, Laterza, 2010 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, 2008 *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*, (Trauben, 2005). *Prima lezione di antropologia*, (Laterza, 2000). *Contro l'identità*, (Laterza, 1996).