
DEBORA TONELLI*

GLI STUDI BIBLICI AFRICANI NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DECOLONIALE: TENSIONI TRA ‘CENTRO’ E ‘PERIFERIE’

Abstract

In recent decades, African biblical studies have acquired ever greater visibility, helping to rethink the theological tradition starting from a decentralized perspective. This triggered a process of reflection on traditional epistemology - theological, but also political and social - and, consequently, favored initiatives and paths aimed at social, political and religious practice emancipation. The epistemic revolution to which African biblical studies contribute, however, does not limit its force of action to the continent, but calls for a different and more inclusive epistemic reflection even in those cultures that historically have been able to impose themselves more outside their own geographical borders. The aim of this essay is to make known and broadly analyze the role of African biblical studies in the horizon of decolonial theology and in the broader and more challenging process of rethinking the polarization between “center” and “peripheries” radicalized by the colonial experience before and then from globalization.

Keywords: Decolonial Theology; Epistemic Emancipation; African Biblical Studies

Introduzione

‘Centro’ e ‘periferie’ sono le coordinate attraverso le quali possiamo descrivere i rapporti di forza tra le nazioni e tra i continenti. Il ‘centro’ è una metafora spaziale per indicare l’importanza economica, politica e religiosa di un luogo nel quale le decisioni vengono prese e diventano normative anche nelle «periferie». Queste ultime indicano luoghi marginali, non necessariamente in termini geografici, ma economici, politici, religiosi. La loro caratteristica consiste nel non poter modificare le decisioni prese dal ‘centro’, indipendentemente dal tipo di coinvolgimento e di conseguenze subite.

La storia coloniale ha contribuito a radicalizzare queste polarizzazioni e la globalizzazione può essere interpretata come un’estensione del ‘centro’ verso le ‘periferie’. Il mondo multipolare sta sfidando entrambe – la tensione tra ‘centro’ e ‘periferie’ e la globalizzazione, nella sua continuità con la colonizzazione. Non diversamente dal mondo politico, anche la riflessione teologica (qui considerata nella sua accezione cristiana e cattolica) sta conoscendo una trasformazione (quasi) senza precedenti. La teologia decoloniale, infatti, è un tentativo concreto di pensare ‘altrimenti’ la tradizione teologica all’interno di contesti culturali che un tempo dovevano adeguarsi alle indicazioni fornite dal ‘centro’. La sua novità consiste nell’essere in grado di offrire una nuova costruzione della realtà, non più in dipendenza con le epistemologie dalle quali si emancipa. Essa si esprime in un ‘processo’, più che in una tesi o una teoria e si fa strumento per l’elabora-

* Georgetown Representative in Rome; debora.tonelli@georgetown.edu

zione di una nuova identità. Parte essenziale di questo processo è la riflessione sul modo in cui la tradizione viene re-interpretata, su ciò che è costitutivo e non negoziabile in essa, al di là della varietà delle sue possibili espressioni, ma anche sulla flessibilità tra ‘centro’ e ‘periferie’, là dove queste ultime si facciano interpreti di un cambiamento epocale di equilibri e prospettive.

All’interno di questo quadro, l’obiettivo di questo *paper* è dimostrare la capacità della teologia decoloniale di realizzare tutto ciò, prendendo in esame gli studi biblici africani. Come sappiamo, la teologia decoloniale¹ – ancora poco dibattuta in Italia – è nata nell’America Latina per poi diffondersi in Asia e in Africa, tutti luoghi nei quali il cristianesimo è in crescita. Sono quindi numerosi gli ambiti cui si potrebbe attingere per esaminare il ruolo che essa occupa nel superare le tensioni tra ‘centro’ e ‘periferie’. Tensioni che, quand’anche vengono affrontate da una prospettiva teologica, non rimangono circoscritte a quell’ambito: in tempi di transizione (come il passaggio dal colonialismo all’indipendenza) e di crisi (come la difficoltà di emanciparsi dalla colonialità per costruire un’identità autonoma), quando gli ‘orizzonti di senso’ vengono riconfigurati, diventa difficile separare religione e politica, piuttosto ci sono alcune aree grigie. Qui la teologia decoloniale apre spazi di riflessione per ripensare i rapporti di potere.

La scelta di trattare gli studi biblici africani come esempio esplicativo della tensione tra ‘centro’ e ‘periferie’ dipende da diversi fattori: il primo è l’ampiezza della teologia decoloniale, la qualità delle discipline coinvolte e delle culture nelle quali si è sviluppata.

Per un’analisi efficace, sarebbe necessario concentrare l’attenzione in un ambito geografico e disciplinare ben più circoscritto. Questo contributo, però, non nasce da uno studio specifico sul pensiero decoloniale, bensì è una tappa di un percorso più ampio sulle dinamiche tra religione e violenza, iniziato con l’analisi della violenza divina nell’Antico Testamento² e proseguito con una riflessione sugli immaginari sociali e politici da essa scaturiti³.

1 La parola ‘decoloniale’ è stata usata per la prima volta nell’ambito delle scienze sociali nel contesto latino americano, cfr. E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2000. Successivamente è stata ripresa in contesti diversi, nei quali ha assunto significati diversi, anche a seconda della lingua in cui è stata utilizzata. Per esempio, nel contesto africano di lingua inglese Ngugi Wa la riferisce a processi culturali e sociali, non solo politici: T. NGUGI WA, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Melton 1986. Contrario ad attribuire un momento preciso per la nascita del pensiero decoloniale è Walter Mignolo, il quale sostiene che il pensiero decoloniale sia nato all’inizio del XVII secolo e prosegua in vari modi in parti diverse del mondo. L’idea centrale è che il tentativo di rivendicazione della propria identità culturale sia sorto contemporaneamente all’esperienza coloniale: W. MIGNOLO, *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*, 2005. http://argentina.indymedia.org/uploads/2012/02/el_pensamiento_descolonial_desprendimiento_y_apertura.pdf. In linea generale possiamo affermare che il pensiero decoloniale si è costruito a partire dalla relazione tra potere politico, modernità e capitalismo nel contesto latinoamericano, per poi estendersi alla storia mondiale e ai processi di globalizzazione.

2 D. TONELLI, *Immagini di violenza divina nell’Antico Testamento*, Dehoniane, Bologna 2014.

3 Mi limito a ricordare alcune tappe della mia ricerca sul tema: TONELLI, (ed.), *Religion, Violence and Reconciliation*, in «Annali di Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 161-281; ID., *Religione e violenza in età postcoloniale. Per un’introduzione al tema*, in «Annali di Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 161-166; ID., *Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative*, in «Annali di

In questo percorso l'interazione tra religione e politica è essenziale e in essa colonialismo, postcolonialismo e decolonialismo occupano un ruolo decisivo. Pertanto, se, da un lato, la scelta del continente africano soffre di una certa genericità, dall'altro, alla luce del percorso più ampio nella quale è inserita, è un tentativo di avvicinamento alla teologia decoloniale capace di far emergere alcuni punti comuni interni al dibattito in lingua inglese. Non prenderò in considerazione – meglio chiarirlo subito – le differenze linguistiche e confessionali interne agli studi biblici africani, perché avrebbero richiesto una genesi e un'impostazione diverse del lavoro. Non mi soffermerò sulle interazioni tra cristianesimo e religioni tradizionali (che pure andrebbero selezionate e permetterebbero una maggiore comprensione delle peculiarità dell'ermeneutica biblica africana in contesti specifici). Non analizzerò gli studi biblici africani di un singolo Paese, poiché ciò – oltre a richiedere un altro genere di contributo – esigerebbe di tener conto della eventuale non corrispondenza tra confini nazionali e gruppi culturali, etnici, linguistici e religiosi presenti al suo interno. Nonostante questi limiti, ritengo che gli studi biblici africani siano esplicitivi del ruolo emancipativo (religioso, politico, sociale, culturale) della teologia decoloniale e del suo contributo a una revisione delle dinamiche tra 'centro' e 'periferie'.

Il secondo fattore è l'importanza attribuita al testo sacro e alla sua interpretazione come punto di riferimento per legittimare o meno alcuni assetti sociali e politici. L'ermeneutica biblica africana ha esercitato e continua a esercitare un'influenza non trascurabile in questa direzione. Questo ci porta al terzo fattore, ovvero, la capillarità con cui la tradizione biblica è entrata a far parte delle culture africane, contaminando la letteratura, l'arte, le religioni tradizionali. Un quarto fattore è la spinta emancipatrice degli studi biblici africani, a fronte di una storia del continente che ha subito il numero più alto di deportazioni di esseri umani ridotti in schiavitù. Gli interpreti africani della Bibbia hanno dimostrato di possedere la capacità di ripensare la teologia tradizionale e l'ermeneutica biblica in relazione al contesto africano, arricchendola di prospettive e significati nuovi, dando vita a un pensiero ricostruttivo, le cui ricadute eccedono dall'ambito teologico per contaminare anche quello socio-politico.

Così facendo, essi hanno evidenziato la tensione tra il 'centro' (la teologia tradizionale) e le 'periferie' (in questo caso, le interpretazioni provenienti dal continente africano), mostrando come la teologia tradizionale – pur rimanendo un riferimento imprescindibile per l'ermeneutica contemporanea – non possa proseguire il proprio percorso senza tener conto delle interpretazioni provenienti da contesti culturali differenti⁴.

Studi Religiosi» 21, 2020, pp. 181-197. TONELLI, F. FORTE, (eds.), *Religione e violenza: la parados-salità di un rapporto*, in «Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze storiche e sociali», 1, 2016, p. 3-46; TONELLI, *Immagini e Immaginari: riflessioni sulla violenza divina a partire da Esodo 15*, in «Filosofia e Teologia» 2, 2021, pp. 274-287; Id., *From Divine Violence to Religious Violence. A Socio-Political Interpretation of Exodus 15*, in F. Alfieri, T. Jinno (eds.), *Christianity and Violence in the Middle Ages and Early Modern Period. Perspectives from Europe and Japan*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 19-33.

4 La flessibilità e l'interscambiabilità tra il 'centro' e le 'periferie' stimola riflessioni sui criteri in base ai quali un 'centro' debba essere considerato tale e sulle dinamiche nel rapporto con le 'periferie', anche in ragione della crescita numerica dei cristiani e degli istituti di formazione teologica in nei continenti

Sullo sfondo, scrivendo in Italia, due fattori contingenti: il primo è la scarsità di contributi in lingua italiana sulla teologia decoloniale⁵, anche quando essi hanno a che fare con questioni sociali, politiche, filosofiche. Fattore che renderebbe quasi incomprensibile un saggio più specifico sul tema. Il secondo, la consapevolezza che la maggior parte degli immigrati che giungono sulle sponde della nostra Penisola – ma anche un sostanzioso numero di miei studenti – provengono dal Continente Africano e portano con sé il proprio modo di vedere le cose e di fare esperienza della tradizione religiosa, anche cristiana. Di tutto ciò dovremmo tener conto quando riflettiamo su temi sensibili, come l'inclusione sociale e la giustizia.

1. La nascita degli Studi Biblici Africani: il contesto

Da poco meno di un secolo gli studi biblici africani (ABS)⁶ sono entrati nel dibattito biblico internazionale⁷, contribuendo all'emancipazione epistemica delle culture africane e al riconoscimento della loro originalità. Un modo pacifico per superare la violenza epistemica perpetrata dal colonialismo e dalla perdurante colonialità, così come è intesa da Aníbel Quijano⁸, cioè il permanere del pensiero coloniale anche dopo la fine della colonizzazione.

Sebbene gli studi biblici siano nati nel mondo occidentale, gli studiosi africani sono stati in grado di offrire contributi originali e un'ermeneutica biblica capace di parlare ai popoli africani. Ovviamente tutto ciò ha sfidato l'idea che potesse esistere un cristianesi-

africano e asiatico e degli istituti di formazione teologica.

- 5 La rivista «Concilium» ha dedicato un numero monografico al tema *Teologia postcoloniale* (2, 2013) e in seguito alle teologie asiatiche, indigene, di frontiera: *Popoli indigeni e cristianesimi* (4, 2019); *Amazzonia: dono e compito* (4, 2021). Per una ricostruzione del pensiero decoloniale cfr. S. TORRE, M. BENEGLIO, A. DAL GOBBO, *Il pensiero decoloniale: dalle radici del dibattito ad una proposta di metodo*, in «An International Journal for Critical Geographies», 19, 2, 2021, pp. 448-468; R. BORGHI, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica del sistema-mondo*, Meltemi, Milano 2020; M.P. GUERMANDI, *Decolonizzare il patrimonio. L'Europa, l'Italia e un passato che non passa*, Castelvecchi, Roma 2021.
- 6 African Biblical Studies, secondo il conio di Mbuvi in un articolo divenuto subito un punto di riferimento per il dibattito: A. MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Current Biblical Research», 15, 2, 2017, pp. 149-178.
- 7 Come ha sottolineato West, gli ABS: «sono storicamente post-coloniali, teoreticamente tri-polari e ideologicamente un campo di battaglia». G.O. WEST, *African Biblical Scholarship as Post-Colonial, Tri-Polar, and a Site-of-Struggle*, in B. T.-S. Lieu (ed.), *Present and Future of Biblical Studies. Celebrating 25 Years of Brill's Biblical Interpretation*, Brill, Leiden- Boston 2018, pp. 240-273, p. 240. Lo sviluppo degli ABS è in continuità con quello della teologia africana, come ha argomentato Francis Anekwe Oborji: «Dalla metà del ventesimo secolo, gli autori africani hanno prodotto una gran quantità di studi sulla teologia cristiana a partire da una prospettiva africana. Prima di questo periodo, la teologia Africa esisteva per lo più in forma orale e non era espressa in modo sistematico». F.A. OBORJI, *Theology*, in R.K. Ross, J.K. Asamoah-Gyadu, T.M. Johnson (eds.), *Christianity in Subsaharan Africa*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 352-363, p. 352.
- 8 A. QUIJANO, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, in H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores/Flacso/Ediciones LibriMundi, Quito 1992, pp. 437-447.

mo ‘puro’, che coincideva con quello occidentale (preponderante fino a quel momento) in favore di un cristianesimo ‘incarnato’ nelle diverse culture. Questa nuova consapevolezza ha aperto una serie di problematiche che non potrò approfondire qui, ma – in relazione al tema di questo saggio – vorrei sottolineare due aspetti: il primo è l’importanza della partecipazione di studiosi africani a dibattiti teologici che fino ad allora erano stati monopolio del ‘centro’, che coincideva con l’Occidente. Il secondo, il fatto che ciò accada in un secolo in cui il cristianesimo sembra ritrarsi dal ‘centro’ e fiorire, invece, nelle ‘periferie’⁹.

Tuttavia, parlare di studi biblici africani non deve lasciar intendere che si tratti di un filone di pensiero unico e omogeneo: l’Africa è composta da 54 Stati e più di 3000 popolazioni con le proprie culture, lingue e tradizioni. Inoltre, l’esperienza coloniale ha fortemente influenzato le culture locali, l’organizzazione dei territori, le credenze religiose, contribuendo alla complessità del continente¹⁰. Come ho già chiarito, non potrò qui tener conto di questa complessità, ma è necessario ricordare che questo è l’orizzonte – ampissimo – nel quale la teologia decoloniale opera.

All’interno di questa complessità, il ruolo del cristianesimo è stato ed è molteplice: se, come riconosce Lamin Sanneh¹¹, il cristianesimo è parte delle culture africane, Musa Dube¹² ne sottolinea l’ambiguità, data la collusione con l’esperienza coloniale. Dal suo punto di vista, al centro dell’imposizione coloniale e della successiva lotta per l’indipendenza africana ci fu l’appropriazione, l’interpretazione e l’applicazione della Bibbia. L’ermeneutica biblica ha giocato un ruolo essenziale nella vicenda sociale e politica del continente: «La scritta è sulla parete»¹³.

Nell’Africa Sub Sahariana, l’interpretazione biblica, le sue istituzioni e i suoi lettori saranno sempre legati alla storia coloniale moderna, poiché ‘la corsa all’Africa’ è stata ‘la corsa all’Africa attraverso la Bibbia’. Come vedremo, la corsa per recuperare l’Africa dalle grinfie coloniali è stata ed è tuttora condotta attraverso la Bibbia (ma la Bibbia non

9 Tralascio il dibattito sulla secolarizzazione e sulla scomparsa e/o il ritorno della religione nello spazio pubblico. Mi limito a ricordare due opere imprescindibili nei dibattiti su queste questioni: J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. orig. *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007).

10 L. NUZZO, *Colonial Law*, European History Online, Institute of European History, Magonza 2010: <https://d-nb.info/1036301486/34>, consulted on June 30, 2022; H. WESSELING, *Verdeel en heers. De deling van Africa, 1880-1914*, Bindwijze, Amsterdam 1991.

11 L. SANNEH, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books, Maryknoll 1989. Vedi anche K. BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1996. Utile anche lo studio di Adrian Hastings, che ha pubblicato un libro importante per tracciare lo sviluppo storico e il carattere dell’intera Chiesa cristiana in Africa, sostenendo che la storia moderna del continente non sarebbe intellegibile senza tener conto del ruolo del cristianesimo: A. HASTINGS, *The Church in Africa, 140-1950*, Clarendon Press, Oxford 1994; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History 62-1992*, Paulines Publications, Nairobi 1994.

12 M.W. DUBE, *Introduction* in M.W. Dube, A.M. Mbuvi, D. Mbuwaesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, SBL, Atlanta 2012, pp. 1-26; MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Currents in Biblical Research», 15,2, 2017, pp. 158-159.

13 L’espressione si riferisce alla tradizione in cui veniva pubblicato il proclama dell’arrivo dello Sposo (Cristo) sulla parete della Chiesa, per dare modo ai fedeli di prepararsi. Il riferimento è a Mt 25, 1-13.

è l'unica arma a disposizione). Che la corsa all'Africa fosse una corsa attraverso la Bibbia è quindi un punto cruciale dell'interpretazione»¹⁴. Non è possibile separare la storia dell'interpretazione biblica africana dalla storia coloniale, poiché è proprio attraverso di essa che il cristianesimo si è diffuso e che gli africani hanno trovato nella Bibbia una potente arma di accresciuta consapevolezza:

Insomma, l'interpretazione biblica nell'Africa Sub Sahariana non può essere separata dalla politica, dall'economia e dall'identità culturale, del passato e del presente. L'interpretazione biblica nel continente africano è quindi intimamente rinchiusa nel quadro della corsa alla terra, della lotta per la giustizia economica e della lotta per la sopravvivenza culturale. L'interpretazione biblica rimane incuneata tra la storia occidentale e africana del colonialismo, la lotta per l'indipendenza, la post-indipendenza e l'era della globalizzazione. L'interpretazione biblica in Africa è il campo di battaglia¹⁵.

Questo ci aiuta a comprendere come mai l'emancipazione dall'ermeneutica biblica occidentale sia così importante nel contesto africano e il valore di un percorso ricostruttivo¹⁶.

2. L'importanza delle traduzioni della Bibbia nelle lingue vernacolari africane

La traduzione dei testi biblici nelle lingue vernacolari africane ha giocato un ruolo fondamentale nell'innescare il processo di emancipazione dall'Occidente:

Sarebbe difficile sopravvalutare il significato della traduzione della Bibbia nelle lingue vernacolari africane. Traduzioni nelle lingue di popoli come gli Igbo, gli Yoruba, gli Akan e gli Hausa-Fulani nell'Africa occidentale; in swahili nell'Africa orientale; e nell'isiZulu, le lingue shona e nguni dell'Africa meridionale hanno reso la Parola di Dio accessibile a un nuovo pubblico che da tempo utilizzava le traduzioni fornite nel periodo coloniale dalle chiese fondate dalla missione. Le versioni in volgare della Bibbia dovevano servire per aiutare popoli di diverse etnie a includere in modo significativo il testo biblico nei propri idiomi e forme di pensiero. Le sessioni di studio della Bibbia offrono ai lettori ordinari l'opportunità di ricreare la Parola di Dio in nuovi orizzonti mentre ascoltano i testi letti nella loro lingua madre¹⁷.

14 DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwaesango (eds.), cit., p. 4.

15 *Ibidem*. Vedi anche Egan, che scrive: «Le due caratteristiche chiave che definiscono il cattolicesimo africano contemporaneo sono state il Concilio Vaticano II (1962–1965) e la decolonizzazione dell'Africa dalla fine degli anni '50, con un picco negli anni '60, culminando con la fine dell'apartheid in Sud Africa nel 1994». A. EGAN SJ, *Roman Catholics*, in R.K. Ross, J.K. Asamoah-Gyadu, T.M. Johnson, *Christianity in Sub-Saharan Africa*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 289-301, p. 289.

16 Cfr. DUBE (ed.), *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, SBL, Atlanta 2001.

17 C.M. UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson, *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 421-432, pp. 421-422. Cfr. anche J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, East African Education Publishers, Nairobi 1995; P.A. NOSS, *A History of Bible Translation*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007; G.L. YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwaesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 157-170. York ha suddiviso la storia della traduzione

A partire dal XIX secolo i missionari protestanti lavorarono con entusiasmo alla traduzione della Bibbia nelle lingue vernacolari e lo stesso fecero i missionari cattolici con il catechismo. In questo modo i missionari sono entrati in contatto con le culture locali. Per fare queste traduzioni, i missionari hanno creato un alfabeto volgare. In seguito, ciò ha permesso di condividere liberamente la tradizione letteraria esistente, trasformandola in un mezzo popolare. Insieme alla traduzione della Bibbia iniziò un processo di riappropriazione della tradizione locale, facendone una risorsa per l'appropriazione del cristianesimo¹⁸.

Per Sanneh il ruolo svolto dai missionari nelle traduzioni in volgare indebolisce il legame tra colonialismo e missioni, perché: «Il governo coloniale è stato irrimediabilmente danneggiato dalle conseguenze della traduzione in volgare – e spesso da altre attività dei missionari»¹⁹. È verosimile, tuttavia, che i missionari non si siano resi conto delle possibili conseguenze e che, in ogni caso, il contatto con la cultura locale abbia sviluppato una sensibilità diversa. Ciò che sembra certo, è la funzione della la traduzione dei testi sacri, che «destigmatizza la cultura – nega che la cultura sia ‘profana’ – e afferma che il messaggio sacro può essere legittimamente affidato alle forme della vita quotidiana. La traduzione relativizza anche la cultura negando che esista una sola espressione normativa del Vangelo: si traduce in un pluralismo in cui Dio è il centro relativizzante [...] Una cultura divinizzata, assolutizzata preclude la possibilità di cambiamento. L'impatto del processo di traduzione è, infatti, incalcolabile.²⁰»

L'appropriazione dei testi biblici fu solo una delle numerose conseguenze delle traduzioni nelle lingue volgari. Da un lato, «Le traduzioni nelle lingue vernacolari aiutano i partecipanti ad assimilare i significati dei testi condivisi. Esse permettono loro di consentire alle lezioni di permeare le loro vite e di essere portate nei loro luoghi di lavoro. Lamin Sanneh ha sostenuto in modo convincente che l'enfasi sulla traduzione in volgare ha contribuito a realizzare i movimenti profetici che si trovano nell'Africa Sub Sahariana. Ciò dimostra il significato e il potere della disponibilità di traduzioni della Bibbia per il cristianesimo africano»²¹.

Dall'altro, i missionari persero il ruolo di 'esperti' e gli indigeni iniziarono a guardare alla colonizzazione con occhi diversi. Non da ultimo, divenne evidente la contraddizione tra il messaggio evangelico dell'amore e il modo in cui i missionari e i colonizzatori hanno trattato la popolazione locale²². Come spiega Sanneh:

africana della Bibbia in tre fasi: 1) traduzioni del Nord Africa, tra cui la Settanta ad Alessandria, le traduzioni copto ed etiope Ge'ez; 2) la traduzione missionaria in età imperiale moderna; 3) traduzioni contemporanee (moderne) in epoca postcoloniale, con il contributo di biblisti africani.

18 SANNEH, *Christian Missions and the Western Guilt Complex*, in «The Christian Century», 8, 1987, pp. 330-334, p. 331.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 332.

21 UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, cit., p. 422.

22 For example, the distorted interpretation of the Bible, in support of apartheid in Africa, as showed in J.A. LOUBSER, *A Critical Review of Racial Theology in South Africa: The Apartheid Bible*, Edwin Mellen, Lewiston-New York 1990; I.J. MOSALA, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 1989. Or the contradictory role of the church, colluding with colonia-

Oltre al paradosso dei missionari stranieri che innesca il processo indigeno con cui è stata messa in discussione la dominazione straniera, c'è un paradosso teologico in questa storia: i missionari giunsero in terra di missione per convertire altri, ma nel processo di traduzione sono stati loro a 'convertirsi' in una nuova lingua, con tutti i suoi presupposti e ramificazioni²³.

Al di là delle situazioni locali e della storia locale della traduzione, possiamo affermare che la traduzione nelle lingue volgari africane è stata un passo fondamentale per la nascita dell'identità afro-cristiana, per l'appropriazione della tradizione biblica, per la conquista di una nuova coscienza socio-politica, per la nascita degli studi biblici africani²⁴. Accogliendo la posizione di Bediako²⁵, nei decenni dell'indipendenza africana (anni '50-'80) i teologi africani hanno contribuito alla costruzione di una nuova identità che include sia l'essere africano che l'essere cristiano. Allo stesso tempo, bisogna considerare il fatto che la traduzione è stata solo il punto di partenza di un lungo processo, tuttora in corso, per la legittimazione dell'ermeneutica biblica africana.

Anche in questo caso l'ostacolo è una (diversa) forma di colonizzazione, che attribuisce agli studi biblici africani un ruolo che va ben oltre la ricerca. Nel prossimo paragrafo esplorerò la colonialità come l'ostacolo più importante che i biblisti africani hanno dovuto (e devono tuttora) superare nel campo dell'ermeneutica biblica.

3. Colonialità

All'inizio di questo scritto ho ricordato che il concetto di 'colonialità' coniato da Abél Quijano è una forma di violenza epistemica che continua dopo il dominio socio-politico perpetrato dai colonizzatori. È forse una delle conseguenze più profonde e durature della colonizzazione sia sugli ex colonizzati che sugli ex colonizzatori. Questo perché la colonizzazione influenza in modi diversi entrambe queste identità. Come ricordavo, gli studi biblici erano nati nel contesto europeo e nordamericano e quindi costruiti per rispondere

lism but also capable of being encountered, EGAN, *Roman Catholics*, cit., pp. 291-293.

23 *Ibidem*. Le implicazioni delle traduzioni vernacolari africane sono ancora oggetto di studio per almeno cinque importanti ragioni: 1) le ideologie alla base delle traduzioni devono essere indagate; 2) l'impatto sulla cultura locale deve essere studiato e valutato; 3) la nuova traduzione deve tenere conto della traduzione passata e di quanto è possibile mantenere; 4) la revisione della traduzione coloniale della Bibbia dovrebbe contribuire a nuove teorie della traduzione; 5) Gli studiosi biblici africani devono impegnarsi nella produzione di nuovi giovani studiosi e revisioni, dal loro stesso madrelingua; 6) le traduzioni devono diventare strumenti ufficiali per gli studi biblici Cfr. DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwauwango (eds.), cit., p. 14-15. Vedi anche: DUBE, *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*, Brill, Leiden 2000.

24 I.J. MOJOLA, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 2007; G. YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauwango (Eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 157-170; UKACHUKWU, *The Bible in African Christianity*, cit., pp. 422-423.

25 BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, cit.

alle domande che sorgevano in quei contesti²⁶. Lo studioso norvegese Knut Holter²⁷ ha esaminato 87 tesi di dottorato scritte da studiosi africani tra il 1987 e il 2000. La maggior parte di esse non era stata in grado di tenere conto dei presupposti, dei metodi e delle domande del contesto africano. Questi studiosi, infatti, tornando in patria, non avevano gli strumenti per comunicare le proprie conoscenze ai loro connazionali – come ha evidenziato anche Ukpong²⁸ – e ciò nonostante gli elementi comuni tra la tradizione biblica e le culture africane fossero numerosi²⁹.

Accanto a ciò, la presenza dell’Africa nel testo biblico rimaneva nell’ombra, poiché le traduzioni occidentali sui quali questi studiosi si erano formati non la mettevano in evidenza³⁰. In altre parole, quando gli studiosi africani si recavano presso le Università occidentali per ricevere un’educazione biblica, venivano formati attraverso e in funzione del pensiero occidentale, per rispondere a questioni che sorgevano in quel contesto culturale, e non in quello al quale erano poi destinati³¹.

In tal modo, il processo di colonizzazione è proseguito e si è rafforzata la colonialità come espressione di violenza culturale, cioè come incapacità di riconoscere l’originalità africana, insieme alla necessità che il testo biblico parli anche all’Africa. Come ha mostrato Holter, da parte africana, la prima conseguenza è stata l’incapacità di contestualizzare la Bibbia nel proprio contesto originario e per decenni questi studiosi si sono cimentati nell’interpretazione di testi non attinenti alla realtà africana³².

La seconda conseguenza si concretizzò nella difficoltà degli studiosi occidentali ad accogliere – e quindi legittimare – l’ermeneutica biblica africana, che ha gradualmente preso forma come risposta a interrogativi sorti nel contesto africano: «le chiese coloniali iniziali – spiega Dube – anticipavano un rapporto di dipendenza oppure erano sorte nel contesto del razzismo coloniale, in cui non ci si aspettava che i credenti africani pensassero da soli o fornissero una leadership indipendente»³³. Non sorprende, pertanto, quanto

26 N. HEISEY, *The Influence of African Scholars on Biblical Studies: An Evaluation*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 101, 1998, pp. 35-48; DUBE, *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, cit.; K. HOLTER, *Does a Dialogue between Africa and Europe Make Sense?*, in J.H. de Wit, G. West (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue*, Brill, Boston-Leiden 2008.

27 K. HOLTER, *Old Testament Research for Africa: A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertations, 1967-2000*, Peter Lang, New York 2002.

28 J. S. UKPONG et al., *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, Brill, Leiden 2002, p. 10.

29 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 91, 1995, pp. 9-10. Cfr J. MBITI, *Theological Impotence and the Universality of the Church*, in G. Anderson, T. Stravinsky (eds.), *Mission Trends, No.3: Third World Theologies*, Paulist, New York 1976, pp. 7-8. Per la lettura della Bibbia nel contesto della cosmologia africana, si veda: BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, cit.; J.M. GATHOGO, J.K. KINYUA, *Afro-Biblical Hermeneutics in Africa Today*, in «Churchman», 31, 2010, pp. 251-265.

30 D.T. ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, WIPF and STOCK, Eugene 1998 and Id., *Africa and Africans in the New Testament*, WIPF and STOCK, Eugene 2006.

31 DUBE, MBUVI, MBUWAUESANGO (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations; MBUVI, African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, cit.

32 ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, cit.; DUBE, MBUVI, MBUWAUESANGO (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., p. 4.

33 *Ivi*, pp. 4-5; ADAMO, *Africa and Africans in the Old testament*, cit., 1998 e 2006.

rilevato da Nancy Heisey³⁴, cioè l'assenza di pubblicazioni di studiosi africani in ambito biblico nelle principali riviste occidentali e il fatto che i loro lavori venissero pubblicati per lo più in riviste sperimentali.

Gli studiosi occidentali non avevano compreso che i loro colleghi africani stavano cercando di rispondere a una domanda fondamentale: «Chi pensi che io sia?» (Mt 16, 5; Mc 8, 9; Lc 9, 20). Nella prospettiva del biblista nigeriano Justin Ukpong³⁵, l'interpretazione biblica africana è un incontro tra il testo biblico e il contesto africano. Mentre il sudafricano Gerald West³⁶ ha evidenziato, da un lato, l'importanza di mantenere gli studi biblici in una più ampia riflessione teologica; dall'altra, ha denunciato l'incapacità della teologia occidentale di rispondere alla domanda della fede in Africa. La domanda di Gesù è il punto di partenza del processo di appropriazione dei biblisti africani sviluppato e che ha richiesto di 'tradurre' il messaggio evangelico nei contesti locali:

Gli ABS – spiega Mbuvi – rifiutano di trattare la Bibbia semplicemente come un testo antico e chiedono che ci si impegni ad affrontare le preoccupazioni del presente, affrontando questioni che risuonano nelle realtà africane (e mondiali). [...] Questo processo è rimasto una costante degli ABS, essendo stato battezzato inizialmente in modo più positivo come inculturazione (Ukpong 1995), e più di recente (in modo radicale) come decolonizzazione del testo biblico dall'imperialismo occidentale³⁷.

Da un punto di vista occidentale, a monte ci sono due difficoltà: la prima consiste nel comprendere e nell'accettare epistemologie diverse dalla propria; la seconda, nel mettere in discussione il monopolio interpretativo. Come dicevo sopra, il passaggio da un'interpretazione eurocentrica a una che includa altre visioni del mondo, presupposti, criteri di giudizio, implica non tanto un ampliamento, ma una revisione di quello che fino a quel momento era considerato il presupposto indiscutibile di tali interpretazioni³⁸. Ciò non significa che l'ermeneutica biblica africana debba ribaltare la tradizione che la precede, anche perché deve rimanere in dialogo con essa. Piuttosto, il suo scopo è rendere possibile che la tradizione biblica parli 'anche' al continente e, così facendo, contribuisce alla

34 HEISEY, *The Influence of African Scholars on Biblical Studies: An Evaluation*, cit., pp. 35-48

35 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 3-14.

36 WEST, *On the Eve of an African Biblical Studies: Trajectories and Trends*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 99, 1997, pp. 99-115.

37 MBUVI, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, cit., p. 154. Qui di seguito la bibliografia citata da Mbuvi: UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 3-14; DUBE, *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, cit.; M.S. ABONGURIN, *Decolonization of Biblical Interpretation in Africa*, Nigerian Association for Biblical Studies, Ibadan 2005; WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*, Orbis Books, Maryknoll 1995; V.I. EZIGBO, *Rethinking The Sources of African Contextual Christology*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 132, 2008, pp. 53-70.

38 In ambito filosofico Boaventura De Sousa Santos ha colto il punto, affermando che «la comprensione del mondo supera di gran lunga la comprensione occidentale del mondo. [...] non c'è giustizia sociale globale senza giustizia cognitiva globale». B. DE SOUSA SANTOS, *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 5 (ed. orig. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Routledge, London 2014).

sua emancipazione epistemica. Questo, in un contesto in cui, come ricordavo all'inizio, il numero dei cristiani continua a crescere³⁹.

Da parte dell'Occidente, la difficoltà consiste nel ripensarsi come portatore del messaggio evangelico tenendo conto di ciò che viene da altre culture, la rinuncia a un monopolio interpretativo che ha favorito la gerarchia delle culture, la svalutazione della cultura africana (come di molte altre) e che ha favorito il mantenimento del controllo sociale e politico legato all'interpretazione biblica. Queste dinamiche di appropriazione, emancipazione e restituzione richiedono una riflessione che vada ben oltre l'ermeneutica testuale e abbia a che fare con le relazioni culturali e i contesti socio-politici. Oggi la sfida si gioca sia nei confronti dell'istituzione Chiesa che in quella delle Chiese locali.

4. *Le critiche di Mbiti e Ukpung all'ermeneutica biblica occidentale*

Gli studi biblici africani possono essere interpretati come un percorso di transizione dal cristianesimo dei missionari all'identità afro-cristiana, dalla colonizzazione all'indipendenza, dall'occidentalizzazione dell'Africa al riconoscimento della sua tradizione religiosa come legittimo punto di partenza per interpretare la Bibbia.

Questa transizione non sarebbe possibile senza l'impegno di alcuni pionieri come Mbiti, Ukpung e molti altri, in grado di riflettere sugli aspetti critici dell'ermeneutica occidentale nel continente africano. Questi studiosi hanno saputo osservare con lucidità una tradizione ermeneutica consolidata e sottoporla al vaglio critico per capire 'se' e eventualmente 'come' fosse in grado di parlare anche alle culture africane. Questo era senza dubbio un passo necessario per poter cominciare a elaborare un'ermeneutica biblica africana che fosse nello stesso tempo pienamente africana e pienamente cristiana.

Nel 1971 lo studioso biblico keniota John Mbiti ha pubblicato *New Testament Eschatology in an African Background*⁴⁰ in cui esamina l'approccio della comunità Akamba alla Bibbia. Così facendo, l'autore mette la teologia occidentale alla prova del contesto africano, attraverso un caso di studio. Da questa analisi emergono sette punti importanti: il primo è l'applicazione acritica dei presupposti biblici europei nel contesto africano. Questo perché durante il periodo coloniale convertirsi al cristianesimo significava rinun-

39 E. MOMBO, *Mission and Evangelism*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 376-385; A. SMITH, *Taking Spaces Seriously: The Politics of Space and the Future of Western Biblical Studies*, in E. Schlüsser-Fiorenza, K.H. Richards (eds.), *Transforming Graduate Biblical Studies*, SBL, Atlanta 2010, pp. 59-92, p. 64.

40 J. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background: Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, Oxford University Press, London 1971. Prima di questo, Mbiti pubblicò *Akamba Stories*, Oxford University Press, Oxford 1966, nel quale racconta storie della tradizione Kamba; *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1969, 1990(2) in cui Mbiti esplora la relazione tra le tradizioni religiose africane e cristiane; ID., *Concepts of God in Africa*, Society for Promoting Christian Knowledge, Heinemann, London 1970, nel quale l'autore analizza le riflessioni africane su Dio. Così le tradizioni religiose africane sono le radici principali a partire dalle quali Mbiti studia la cristianità, vedi anche: ID., *Bible and Theology in African Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1987.

ciare alla propria africanità e assumere il modo di pensare occidentale. In questo modo qualsiasi critica era impossibile.

Il secondo punto era la mancanza di qualsiasi tentativo di mediazione culturale con concetti già esistenti nel contesto africano, ad esempio il concetto di ‘morto vivente’, ovvero della continuità della presenza degli antenati morti nella vita della comunità. Entrambi questi punti hanno a che fare con l’escatologia e la diversa concettualizzazione del tempo. Il terzo punto concerne l’incapacità delle missioni occidentali di riconoscere e lavorare con le realtà religiose africane nella diffusione del messaggio evangelico nel continente, soprattutto denigrando il pensiero religioso africano. La quarta, collegata alla precedente, riguarda le traduzioni della Bibbia fatte pur rimanendo aderenti al pensiero occidentale ma prive di significato in lingua swahili. Il quinto punto riguarda l’affinità della visione religiosa africana con il mondo biblico del I secolo in contrasto con l’interpretazione illuministica e scientifica del testo nato in Europa.

Il sesto riguarda il mancato riconoscimento dell’orientamento comunitario dei circoli africani per promuovere l’Eucaristia in relazione ai pasti comuni africani. Infine, ma non meno importante, l’incapacità del contributo originario agli studi biblici come disciplina, di modificare i parametri precedentemente accettati.

Questi sette punti riassumono, da un lato, l’approccio colonizzante degli studi biblici occidentali, basati sui pregiudizi nei confronti della cultura africana. D’altra parte, questi punti mostrano la difficoltà di riconoscere alcuni interessanti punti di contatto che rendono la tradizione africana molto vicina al mondo biblico. È chiaro che il punto di partenza delle riflessioni di Mbiti è il contesto africano, le sue tradizioni religiose, il sistema di credenze autoctone, nella sua varietà di contenuti e forme espressive. È a questo contesto che i testi sacri devono poter parlare ed è in questo contesto che si espongono a una nuova ermeneutica, non necessariamente in contraddizione con quella trasmessa dall’Occidente. L’operazione di Mbiti riesce perché non fa perno sull’opposizione all’Occidente, rendendolo dipendente da esso, ma è radicata ‘altrove’, cioè nella cultura e nelle tradizioni africane. È da questo nuovo punto di partenza che è possibile iniziare un nuovo e autonomo percorso interpretativo.

Dopo più di vent’anni, Justin Ukpong⁴¹ ha a sua volta evidenziato sei punti che dovrebbero essere alla base dell’ermeneutica biblica e che sono in contrasto con la visione occidentale del mondo: il primo è la visione del mondo in un cosmo unificato, senza distinzione tra fisico e spirituale. Il secondo è l’origine divina dell’universo: il Dio creatore è centrale sia nella tradizione biblica che nella religione africana. La nascita della scienza in Europa nel XVI secolo non solo emancipò la cultura occidentale dall’idea che la visione metafisica fosse l’unica possibile, ma esclude addirittura che il divenire del cosmo potesse essere il risultato della creazione di un Dio. Il terzo punto è il ruolo della vita comune, fondamentale per definire sia l’individuo che la società all’interno delle società africane e sempre meno in quelle occidentali dove si è fatto strada uno stile di vita sempre più individualistico e distaccato dai vincoli sociali. Il quarto è l’enfasi posta sul concreto piuttosto che sul teorico e sull’astratto. Il quinto è il riconoscimento del

41 UKPONG, *Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics*, cit., pp. 9-10.

soprannaturale come qualcosa di ‘dato’ nella cosmologia africana, mentre l’Occidente secolarizzato ha fortemente messo in discussione – o addirittura rifiutato – questa visione. Il sesto è la rilevanza diretta dell’interpretazione testuale per la comunità credente.

Questo soprattutto in ambito pastorale, in cui l’interpretazione del testo sacro deve poter parlare all’ascoltatore e quindi l’interpretazione del testo deve essere aperta alla nuova realtà ricevente.

Da questi esempi vediamo che la risposta africana all’ermeneutica occidentale mette in luce alcuni aspetti fondamentali, ad esempio la necessità che la buona notizia parli davvero a chi la riceve, altrimenti non è chiaro perché dovrebbe essere testimoniata; l’osservazione del fatto che le tradizioni africane sono più vicine a quella biblica rispetto a quella occidentale sia nei contenuti che nel modo in cui questi contenuti vengono intesi e veicolati; il fatto che non esiste cultura più legittima di un’altra per l’interpretazione biblica: il messaggio del testo sacro deve poter essere fruito in contesti culturali differenti e ciò implica necessariamente la capacità di distinguere modalità espressive legate ad aspetti culturali – e quindi variabili – dagli aspetti essenziali.

Altre criticità sono state rilevate da altri studiosi, alcune delle quali sono state brevemente ricordate sopra, quali la tendenza dei traduttori europei a nascondere la presenza dell’Africa nel testo biblico⁴² e la tendenziosità di alcune traduzioni nelle lingue locali, a sostegno del colonialismo o per l’incapacità di entrare in dialogo con la cultura locale. Tutto ciò ha contribuito a confondere alcuni concetti importanti, come racconta Dube:

Mi sono imbattuto casualmente in questo fenomeno nel 1995 quando ho scoperto che nella Bibbia di Setswana Wookey del 1908 la parola *Badimo* (antenati) era usata per tradurre i demoni! Quindi letteralmente Gesù nella Bibbia coloniale del Setswana va in giro a scacciare gli antenati invece dei demoni. Sono rimasto scioccato fino alle ossa: non solo eravamo un popolo colonizzato, anche i nostri poteri divini erano stati soggiogati. Eppure le traduzioni missionarie non stavano solo colonizzando Bibbie che cercavano di fare a meno delle credenze indigene africane, ma erano anche un discorso patriarcale, poiché i nomi di Dio africani neutrali rispetto al genere assumevano un completo abito patriarcale⁴³.

42 Questo accade anche quando, ad esempio, tralasciamo di menzionare che alcuni Padri della Chiesa erano africani, o quando si narra la diffusione del cristianesimo ‘da Roma al resto del mondo’, dimenticando il ruolo delle comunità africane nel cristianesimo antico: «Il cristianesimo è in Africa da più tempo di quanto la maggior parte della gente pensi. Secondo i racconti biblici, Gesù, il Cristo, visse in Africa nella sua infanzia quando il re Erode lo inseguiva (Matteo 2). La storia dell’eunuco etiope nell’ottavo capitolo degli *Atti degli Apostoli* fornisce un altro punto di ingresso del cristianesimo in Africa. L’inizio della Chiesa copta ortodossa in Egitto costituisce l’ennesimo ingresso del cristianesimo in Africa nei primi secoli. Gli africani sono tra alcuni dei noti primi patriarchi della chiesa cristiana. Alcuni esempi ben noti dei primi leader cristiani africani sono Clemente, Tertulliano, Origene, Atanasio, Cirillo, Cipriano e Agostino». S. NYOMI, *Protestants*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., pp. 277-288. Ho trattato la questione in: TONELLI, *Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative*, in «Annali di Studi Religiosi», 21, 2020, pp. 181-197, p. 185.

43 DUBE *Introduction* in Dube, Mbuvi, Mbuwauwango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., p. 11. Cfr. Anche DUBE, *Consuming a Cultural Bomb: Translating Badimo into Demons in the Setswana Bible*, in «Journal for the Study of the New Testament», 73, 1999, pp.

Le difficoltà nelle traduzioni africane della Bibbia sono state analizzate anche da Gonnell York⁴⁴, Ernst M. Ezeogu⁴⁵, Lovemore Togarasei⁴⁶, Elelwani B. Farisani⁴⁷ e molti altri studiosi della Bibbia impegnati in questo campo⁴⁸. Tali difficoltà hanno a che fare con l'identificazione della parola/concetto più adatto per la traduzione e con l'attaccamento dei credenti alle traduzioni coloniali, come dimostra Togarasei⁴⁹ nel suo saggio.

Tutto ciò conferma quanto già sopra accennato, ovvero il fatto che, prima che le voci africane si imponessero nel dibattito ermeneutico, la Bibbia era interpretata con un lessico europeo e a partire da questioni europee: l'interpretazione doveva rispondere a domande nate nel contesto occidentale o proteggerne gli interessi⁵⁰, mentre non era stata presa in considerazione la possibilità di interpretare il testo sacro in funzione di altri contesti. Attraverso gli studiosi africani, sorsero gradualmente nuove domande, producendo nuove interpretazioni dei testi sacri: così, ad esempio, lo studioso keniota J. N. K. Mugambi⁵¹ si è occupato della liberazione socio-politica attraverso il Libro dell'*Esodo*, fornendo un'interpretazione di Esdra e Neemia per affrontare l'ermeneutica dell'inculturazione. La visione 'periferica' si è dimostrata in grado di offrire interpretazioni alternative a quelle prodotte dal 'centro'. Come ha sottolineato Laura Donaldson, grazie a questi studiosi si iniziò a

33-59. La questione di genere è senza dubbio un'altra questione sensibile nell'ambito della teologia decoloniale.

- 44 YORKE, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit.
- 45 E.M. EZEUGU, *The Politics of Bible Translation in Africa: The Case of the Igbo Catholic Bible*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 171-184.
- 46 L. TOGARASEI, *The Shona Bible and the Politics of Bible Translation*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 185- 198.
- 47 E.B. FARISANI, *Ideology, History, and Translation Theories: A Critical Analysis of the Tshivenda Bible Translation of 1 Kings 21, 1-6*, in Dube, Mbuvi, Mbuwauesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, cit., pp. 199-219.
- 48 A. O. MOJOLA, *Postcolonial Translation Theory and the Swahili Bible*, in Yorke, P. Renju (eds.), *Bible Translation and African Languages*, Acton, Nairobi 2004, pp. 77-104.
- 49 TOGARASEI, *The Shona Bible and the Politics of Bible Translation*, cit., in cui l'autore analizza la traduzione della Bibbia Shona. Egli incentra la sua argomentazione sulla parola 'banchetto' in 1 Pt 4,3, tradotta con *mabira* nella Bibbia coloniale. Nella tradizione africana la *mabira* è un rito per comunicare con gli antenati su tutte le questioni che riguardano la famiglia e l'individuo. I traduttori contemporanei hanno cercato di decolonizzare la traduzione Shona con alcune revisioni. «Mabira» è stata sostituita con *kuraradza*, una "festa in cui si beve", ma questa nuova traduzione è stata accolta con difficoltà dal lettore della Bibbia, per il quale la 'vera' Bibbia è quella coloniale.
- 50 Si veda ad esempio l'analisi di Villa-Vicencio dell'ermeneutica biblica nel sostenere il razzismo in Sud Africa: C. VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 8; L. LEFEBURE, D. TONELLI, *African American and Dalit Interpretations of the Bible: A Way of Socio-Political Innovation*, in «Annali di Studi Religiosi», 19, 2018, pp. 67-87, dove abbiamo analizzato l'interpretazione di Gn 9, 20-27 nel sostenere l'innalzamento del razzismo nei confronti degli afroamericani in Nord America e dei *dalit* in India. Vedi anche A.J. RABOTEAU, *Canaan Land: A Religious History of African Americans*, Oxford University Press, Oxford 2001; W. J. JENNINGS, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*, Yale University Press, New Haven 2010; D. M. GOLDENBERG, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- 51 MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, cit.

leggere i testi sacri dalla prospettiva dei subalterni: è come leggere la «Terra Promessa con gli occhi dei cananei»⁵², cioè gli abitanti della terra spodestata dai popoli invasori, che pretendono di avere Dio dalla loro parte. Cambiare la prospettiva, significa poter modificare la narrazione (e il senso?) degli eventi da essa tramandati, stimolando anche nuove costruzioni della realtà, attraverso quel processo identificativo-immaginario che da sempre accompagna la lettura dei testi sacri. Altri studiosi hanno dimostrato la capacità degli antichi ebrei di dialogare con le religioni indigene, per argomentare – per analogia – l'importanza dell'approccio inclusivo nei confronti delle popolazioni locali⁵³. Questo tipo di analisi può essere combinato con un'ermeneutica non specialistica, diffusa nelle comunità cristiane, per identificare gli eventi contemporanei con le narrazioni del Vangelo, al fine di ottenere chiavi del mondo e strategie per affrontare le sfide⁵⁴.

5. *Dalla polarizzazione a una teologia rigenerata*

Ho iniziato questo percorso cercando di chiarire la tensione tra il 'centro' e le 'periferie'. Nonostante la terra sia sferica, è difficile immaginare un'organizzazione in cui gli attori siano tra loro equidistanti e mantengano in equilibrio le loro forze. La polarizzazione è quindi destinata a permanere e, tuttavia, possiamo interrogarci sul modo in cui essa può essere abitata. La teologia, come riflessione teorica sui fondamenti della fede e sui sistemi di credenze che da essi derivano, ricopre un ruolo strategico perché contribuisce in modo radicale alla costruzione di un orizzonte di senso all'interno del quale l'individuo e i popoli possono inscrivere le proprie azioni. Nella riflessione teologica, l'ermeneutica dei testi sacri ricopre un ruolo fondamentale, in quanto fonte ultima di verifica e legittimazione di quanto si ritiene di poter attribuite a una (presunta) volontà divina. Tale volontà, abbiamo visto, non ha a che fare solo con questioni afferenti alla sfera religiosa, ma contribuisce al sapere di sé di popoli e culture che interagiscono con essa. In tal senso, l'esempio degli studi biblici africani si iscrive bene nella teologia decoloniale come strumento di emancipazione sociale e politica, oltre che di inculturazione religiosa. Nel fare ciò, essa ha dovuto confrontarsi sia con il passato coloniale (la collusione tra cristianesimo e colonialismo) sia con la necessità di elaborare forme di emancipazione epistemica rivolte al futuro (più che a ripensare il passato). In sintesi, gli studi biblici africani hanno dovuto superare l'ostacolo della colonialità, cioè del permanere di categorie e criteri di giudizio che erano stati forzatamente imposti durante il periodo coloniale.

52 L. DONALDSON, *Postcolonialism and Biblical Reading: An Introduction*, in «Semeia», 75, 1997, pp. 1-14.

53 W. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Fortress, Minneapolis 1992.

54 In effetti uno degli aspetti fecondi del testo biblico è la possibilità di essere letto su livelli diversi (teologico, storico, mitico, pastorale etc.). Come ho spiegato nel corso del saggio, una delle sfide maggiori che i biblisti africani hanno dovuto affrontare è stata proprio l'elaborazione di una riflessione teologica che parlasse al contesto pastorale di riferimento.

Come abbiamo visto, le traduzioni della Bibbia nelle lingue vernacolari africane ha innescato un processo molto complesso. Nel permettere la fruizione del testo sacro e, quindi, l'evangelizzazione, ha stimolato l'appropriazione di tale testo da parte delle culture locali. Come ha dimostrato Holter, all'iniziale tentativo di adeguamento ermeneutico, durante il quale gli studiosi africani hanno accolto le domande e i metodi occidentali, senza però riuscire a comunicare con il proprio contesto d'origine, sono seguite le critiche del keniota Mbiti e del nigeriano Ukpung, che hanno proposto ermeneutiche radicate nelle proprie culture. Ciò non ha solo arricchito il dibattito biblico, ma imposto il ripensamento di tutti gli studi biblici (metodologie, ermeneutiche, finalità) e legittimato le culture africane (fino ad allora considerate di scarto) come fonte e veicolo del pensiero teologico. Nel lungo itinerario che, dalle traduzioni ha portato alla consapevolezza del valore della propria cultura e, quindi, alla richiesta di un riconoscimento, gli studi biblici africani hanno messo in questione la centralità della cultura occidentale e contribuito alla costruzione di un'identità afro-cristiana.

Come ricordavo in precedenza, ciò è stato facilitato anche dalla scoperta della prosimità di alcune tradizioni locali con quelle bibliche (l'importanza della vita comune, il culto del 'morto vivente' etc.) che hanno reso superflua una eventuale mediazione occidentale del testo sacro. Gli studi biblici africani rimangono in dialogo con la tradizione teologica precedente, ma hanno raggiunto la maturità e la consapevolezza della propria autonomia e, quindi, della propria capacità di arricchire quella tradizione.

Chi ricorda il famoso film *Indovina chi viene a cena?* (1967) ricorderà anche che è la governante nera a mettere in guardia il fidanzato afroamericano della figlia della famiglia bianca per cui lavora. Lo smarrimento del loro fidanzamento è da parte di entrambe le famiglie: i bianchi conoscono i pregiudizi che la giovane coppia e la loro futura progenie dovranno affrontare e i neri hanno imparato a non superare certe barriere sociali. Per questo il regista Stanley Kramer presenta il giovane corteggiatore afroamericano come una persona eccezionale (medico e ricercatore pluridecorato, impegnato in progetti sanitari in Africa). Anche questa, del resto, è una forma di violenza: per essere accettato in una società bianca, il protagonista nero deve possedere abilità eccezionali ed essere in grado di fare cose che nemmeno i bianchi che lo giudicano sono in grado di fare. Il tutto per riscattare l'unica qualità per la quale non ha alcun merito, ma nemmeno alcun demerito: il colore della pelle.

Gli studi biblici africani sono un modo per uscire da questo gioco di riconoscimenti 'sotto condizione': essere cioè soggetti a regole e criteri altrui sviluppati senza tener conto delle specificità delle culture africane. L'elaborazione di una riflessione biblica a partire da una prospettiva africana è un modo costruttivo per rispondere alla violenza epistemica della colonizzazione e contribuire alla flessibilità tra 'centro' e 'periferie', fra tradizione e rigenerazione. L'ermeneutica prodotta da questi studiosi, infatti, non è volta a argomentare contro quella occidentale ma – molto più semplicemente – a partire dal contesto africano, in modo che i testi sacri parlino anche a quel contesto. La domanda del credente o del potenziale credente non è 'cosa significa il testo?' ma 'Cosa significa per me questo testo? Come cambia la mia vita?', ovvero il superamento dell'illusione della neutralità interpretativa.

Tuttavia, come abbiamo visto, non è stato facile per loro entrare nei dibattiti internazionali: riconoscere la prospettiva africana, infatti, significava legittimare una prospettiva che minava il monopolio interpretativo occidentale e riconoscere che la sua teologia è, come le altre, culturalmente radicata. Questa tensione ne ha evidenziata un'altra, quella tra la sostanza del messaggio biblico e le sue interpretazioni: non esiste un cristianesimo puro, solo un cristianesimo incarnato e – aggiungo – non si può immaginare un cristianesimo globale senza includere le differenze contestuali che lo rendono capace di continuare il suo viaggio storico. In questo modo, il processo di decolonizzazione coinvolge tutte le identità coinvolte: quella degli ex colonizzati nella loro ricerca di un'identità autonoma e radicata, quella degli ex colonizzatori nel ripensarsi non più come detentori di 'verità' ma come partecipanti di una tradizione che va oltre i propri confini e della quale non detengono il monopolio.

Come scrive Mombto: «L'Africa non è un'isola ma fa parte del 'villaggio globale' reso possibile dalla rivoluzione della comunicazione»⁵⁵. Questo, tra l'altro, in un contesto globale in cui – mentre l'Occidente è sempre più secolarizzato – l'Africa sta vivendo una crescita importante della cristianità, al punto da assistere a un'inversione di tendenza: oggi sono i missionari africani a venire in Occidente come una 'terra di missione'.

L'innesco di una dinamica di riposizionamento tra il tradizionale 'centro' e la 'periferia' africana sollecita una riflessione sui criteri attraverso i quali un 'centro' sia tale e sulle sue relazioni con le 'periferie': sono interscambiabili? Qual è la reale posta in gioco nello scambio dei ruoli?

In concreto, gli ABS contribuiscono alla costruzione del pensiero cristiano africano, al decentramento epistemico e, di conseguenza, al ripensamento delle strutture sociali e politiche. Al riguardo, i teologi africani hanno riflettuto in modi diversi, ponendo di volta in volta l'accento sul tema dell'inculturazione, della libertà o della ricostruzione, come spiega Oborji⁵⁶. È possibile affrontare questi problemi in relazione alla Bibbia perché è parte integrante delle culture africane, popolari e intellettuali. Inoltre, la riflessione razionale della teologia si coniuga con la narrazione della propria esperienza di fede: in Africa non c'è teologia separata dalla propria esperienza e quest'ultima è sempre intessuta di una trama di relazioni⁵⁷.

55 MOMBTO, *Mission and Evangelism*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., p. 385.

56 Oborji parla di tre fasi dell'ABS: inculturazione, liberazione e ricostruzione. L'ultima è la nuova tendenza della teologia africana, come conseguenza della Conferenza delle Chiese All Africa (AACC) a Mombasa (1991), organizzata per riflettere sul ruolo delle Chiese nell'era post-apartheid. Il risultato finale è stato il documento *The Church of Africa: Towards a Theology of Reconstruction*, which was followed by some books: VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*, cit.; MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, cit.; ID., *Christian Theology and Social Reconstruction*, 2003; cfr. OBORJI, *Theology*, in Ross, Asamoah-Gyadu, Johnson (eds.), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, cit., p. 352, 358-359.

57 Si veda, per esempio, J. POBEE, *Toward an African Theology*, Abingdon Press, Nashville 1979, in cui l'Autore riflette sulla fede di Akan in Gesù di Nazaret. Si tratta di una riflessione inculturata su Gesù Cristo, in cui il credente riconosce in Gesù l'Antenato per eccellenza, perché possiede le qualità e le virtù del perfetto Antenato. Come fa notare Oborji, resta da capire come, però, questa interpretazione inculturata di Gesù ci permetta di saperne di più su di lui, OBORJI, *Theology*, cit., p. 356.

Non posso soffermarmi qui sui dibattiti e sulla loro evoluzione, ma vorrei sottolineare l'importanza di una riflessione sulla fede e la sua tradizione teologica nei cambiamenti sociali e politici: in Africa sarebbe difficile affrontare temi come il perdono, la giustizia e pace senza fare i conti con la storia del continente e con la necessità di nuovi assetti sociali. Per contro, sarà difficile per i cristiani d'Occidente non interrogarsi sulla gestione mondiale dell'economia, dei diritti, della giustizia, della pace, senza tener conto dello sguardo africano. Come spiega bene Oborji, riprendendo il pensiero di Orobator⁵⁸, il modello della teologia africana è l'*African palaver*, cioè «un processo attraverso il quale le questioni della vita individuale e comunitaria vengono discusse, ricercate, coltivate, alimentate e attuate in molte comunità africane. [...] Il capo usa la sua autorità per confermare la posizione comune sulla questione in questione per salvaguardare e attuare le deliberazioni. Lo fa con l'assistenza di tutti i membri della comunità, che sono i primi custodi dei valori della comunità⁵⁹».

La parola *palaver* deriva dal portoghese *palavra*, che significa 'discorso', 'parola' e che a sua volta deriva dal latino *parabola*. La comunità coinvolta nel processo del *palaver* è tridimensionale, comprende i vivi, i morti e i non ancora nati: «L'unico scopo del *palaver* africano è quello di creare, rafforzare o ristabilire relazioni per il bene della 'pienezza' della vita della comunità attraverso la comunione tra tutte e tre le dimensioni della comunità⁶⁰. *Palaver* è un concetto molto fertile, in grado di innescare l'immaginazione teologica africana: «Oggi le opere degli autori africani dimostrano la creatività dell'immaginazione teologica in Africa, con gli stessi teologi che si pongono le proprie domande e scoprono le proprie risposte. Questo è lo stile di teologizzazione del *palaver* africano, che ha iniziato oggi a caratterizzare il cammino di riflessione teologica nel continente⁶¹».

Incidere sulle fonti da cui scaturiscono i valori e i criteri di giudizio delle comunità credenti significa innescare un processo rivoluzionario che va ben oltre l'interpretazione del testo sacro e ha a che fare con il modo in cui l'individuo vive nella comunità e come essa gestisce le relazioni al suo interno. Questo è importante non solo nel contesto africano, ma per il cristianesimo nel suo insieme, andando oltre le categorie dei colonizzatori e dei colonizzati e rendendo flessibili quelle di 'centro' e 'periferie'.

58 A.E. OROBATOR, *Reconciliation, Justice and Peace: The Second African Synod*, Orbis Books, Maryknoll 2011; Id., *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2014.

59 OBORJI, *Theology*, cit., pp. 361-362. Cfr. anche A.F. SCHEID, *Under the Palaver Tree: Community Ethics for Truth-Telling and Reconciliation*, in «Journal of the Society of Christian Ethics», 31, 1, 2011, pp. 17-36. <http://www.jstor.org/stable/23562640>.

60 L. MAGGESA, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll 2004, p. 161. Cfr. Anche D.B. STINTON, *African Theology on the Way: Current Conversation*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2010.

61 OBORJI, *Theology*, cit., p. 362.