

Articoli/Articles

GUARIGIONE, MODERNITÀ E CONFLITTI SOCIALI
I DISCORSI SULLA MALATTIA TRA I PENTECOSTALI
ETIOPICI A ROMA

OSVALDO COSTANTINI
Sapienza Università di Roma, I

SUMMARY

*HEALING, MODERNITY AND SOCIAL CONFLICTS
THE DISCOURSES ON ILLNESS BETWEEN THE ETHIOPIAN
PENTECOSTALS IN ROME*

This work is based on 18-months field research I carried out among Eritrean and Ethiopian Pentecostals in Rome (Italy). One of the topics of my work focused on the meaning they give to the evil: I collected different illness narratives and various cases. In this paper, I would like to shed light upon some dimensions of the sickness that go beyond the disease itself. By proposing a case of a woman who became sick during her high school period, because of a witchcraft attack, I will try to analyze the various stakes we can find in the interpretation of the evil, in the etiology of the sickness and in her illness narratives. The various issues will be also analyzed by putting them in the wider picture of the conflict between Pentecostalism and local “tradition”, represented, in this case, by the local Orthodox (tewahdo) Church and its therapeutic practices, considered by Pentecostals to be devilish.

Introduzione

L'antropologia medica e l'etnopsichiatria hanno contribuito negli anni a superare la concezione biomedica che riduce la malattia ad una sorta di male “senza significato”, a cui rispondere solamente

Key words: Ethiopia - Illness Narratives - Migration - Pentecostalism

attraverso la scienza¹. In questo campo di studi è stata innanzitutto messa in discussione la universalità della coppia ‘salute/malattia’, enfatizzando la necessità di non prescindere dal giudizio storico-culturale sulle definizioni di normalità e anormalità fisica e psichica². È stato inoltre sottolineato come i percorsi terapeutici e le interpretazioni della malattia rispondono a domande di senso che rimandano, o possono rimandare, al più complesso ordine sociale e morale, rendendo la posta in gioco dell’incontro terapeutico qualcosa che oltrepassa la malattia stessa, chiamando in causa identità più ampie, conflitti sociali e storici³.

In questo lavoro, sulla base di tali considerazioni, vorrei mostrare i diversi aspetti sociali, identitari e politici messi in campo in un caso di cura religiosa raccolto durante la mia ricerca di dottorato sulle chiese pentecostali eritree ed etiopiche a Roma. Questo articolo si basa infatti sui dati emersi dalla indagine sul campo che ho condotto da marzo 2012 a ottobre 2013, durante la quale ho vissuto a stretto contatto con rifugiati eritrei ed etiopici convertiti a questo tipo di fede, seguendo gran parte dei loro culti, delle riunioni di preghiera, degli appuntamenti informali e intervistando persone sulle loro storie di conversione e, dove presenti, di malattia. Mi concentro sul caso di una giovane etiopica il cui percorso terapeutico inizia ad Addis Abeba e finisce a Roma, intrecciandosi con la sua storia di migrazione. L’obiettivo specifico di questo lavoro è quello di mostrare come nelle guarigioni pentecostali si presentino elementi che rimandano alle complesse aspettative delle nuove generazioni, così come, soprattutto, a un discorso locale sulle categorie di ‘tradizione’ e ‘modernità’.

Il pentecostalismo in Etiopia: una sfida culturale

Ogni analisi sulle questioni religiose in Etiopia non può prescindere da un dato storico fondamentale: la regione che comprende l’Eritrea e l’Etiopia è stata teatro della più antica cristianizzazione nell’area subsahariana. Sebbene, infatti, l’esatto periodo dell’inizio del processo

sia difficile da stabilire, si è soliti considerare come punto di partenza l'adozione della religione cristiana da parte dei sovrani Aksumiti nella quarta decade del IV secolo⁴. Il tipo di cristianesimo che si diffonde è quello della tradizione ortodossa (copta) egiziana⁵, alla quale la chiesa ortodossa etiopica (*Tewahdo*) resta legata sino al 1959⁶, anno in cui l'imperatore Haile Selassie I decide la sua nazionalizzazione⁷. Si tratta, in sintesi, della dottrina monofisita, condannata dal Concilio di Calcedonia del 451, che predicava la sostanziale unità delle due nature – divina ed umana – nella persona del Cristo. La natura del Cristo, secondo questa dottrina, sarebbe soltanto divina, ed avrebbe assorbito la natura umana al momento dell'incarnazione in una effettiva unità⁸. L'Etiopia, dunque, è un luogo in cui il cristianesimo è presente ben prima dell'arrivo del colonialismo europeo, elemento che rende sicuramente il paese peculiare nel contesto dell'Africa subsahariana. Tuttavia, dato l'isolamento di questo "impero cristiano"⁹ nel cuore dell'Africa, altre due caratteristiche rendono il cristianesimo ortodosso un caso particolare: lo sviluppo di un corpus teologico e liturgico autoctono ed il forte legame tra la chiesa e lo Stato etiopico. Infatti, oltre a fornire delle basi ideologiche al potere, la chiesa etiopica ha svolto nel corso dei secoli anche funzioni strategiche ed amministrative, quali quella di strutturare le norme della proprietà e la distribuzione della terra¹⁰. Questa evangelizzazione condusse ad una espansione del cristianesimo in primo luogo nelle aree dell'attuale Tigray, del Begemeder e dello Shoa. Successivamente, essa si espanse in altre aree man mano che la Chiesa andava rafforzando il suo ruolo all'interno del processo di formazione dello Stato. Nonostante il ruolo non marginale dell'islam nella storia dell'Etiopia¹¹, lo stretto legame tra la struttura della chiesa e l'autorità centrale hanno fortemente radicato il paese nella sua identità cristiana, al punto che le più generali concezioni della gerarchia, delle relazioni umane e divine, della distribuzione del potere, appaiono connesse all'egemonia del cristianesimo ortodosso.

Con il passare dei secoli la posizione della chiesa ha acquisito sempre più potere: l'avvento della dinastia salomonica condusse allo sviluppo di una narrazione che marcava fortemente la discendenza dalla unione tra la regina di Saba e il Re Salomone, da cui sarebbe nato Menelik I. In un testo apparso nel XIV secolo, il *Kebre Negast*, si sottolineano le origine ebraiche dello Stato etiopico e si rappresentano i Re come esempi di fede cristiana¹². Fu in questo testo che si enfatizzò uno dei racconti centrali della chiesa ortodossa etiopica, ovvero la storia del trasporto dell'arca dell'alleanza, prelevata direttamente dal tempio di Salomone, da Gerusalemme all'Etiopia da parte dell'imperatore Menelik. L'arca dell'alleanza (*tabot tz'yon*, conosciuta molto più semplicemente come *tabot*), nella sua forma originale, è un contenitore custodito ad Aksum, ovvero nel centro della cristianità etiopica, ed è riprodotto in ogni chiesa ortodossa¹³.

Durante il regno di Zara Yacob (1438-1468) il rapporto tra Stato e chiesa venne rafforzandosi grazie all'azione del regnante, il quale promosse una azione di evangelizzazione aggressiva: istituì regole per letture cerimoniali del *libro dei miracoli di Maria* in tutte le chiese ed inaugurò un ampio numero di festività dedicati ai vari aspetti della vita della Vergine. Durante il suo regno la croce assunse centralità, sia come metafora che come simbolo efficace nel combattere i demoni, come testimoniato dalla pratica nata in quel periodo, e in voga ancora oggi, di tatuare la croce sulle mani e sulla fronte¹⁴.

Questo radicamento della fede ortodossa nella società etiopica si scontrerà spesso, nel corso della storia, con l'arrivo di missionari esterni, generando reazioni diverse, spesso di natura conflittuale. Non fa eccezione l'arrivo dei missionari gesuiti al seguito delle truppe portoghesi intervenute in difesa della cristianità contro le aggressioni di Ahmad Gragn, i quali predicarono idee bollate come anti-mariane che condussero alla loro espulsione dal paese da parte dell'imperatore Susenyos.

Non si trattò soltanto di una espulsione operata nella contingenza: i successori di Susenyos istituzionalizzarono la difesa del paese da qualsiasi influenza esterna, determinando in questo modo una delle più importanti caratteristiche del mondo etiopico, vale a dire la coesione interna e lo sviluppo, sul piano politico e religioso, di percorsi autoctoni¹⁵.

Dopo il periodo che in Etiopia è conosciuto come *Zemene Mesafint* (l'era dei principi, 1769-1855), durante il quale sia i poteri politici che quelli religiosi esperirono grandi difficoltà, l'avvento dell'imperatore Teodros diede grande impulso agli affari della chiesa¹⁶. Egli infatti pose al centro della sua missione di restaurazione della gloria imperiale l'obiettivo di mettere fine alle controversie religiose nel paese rafforzando la posizione ortodossa. Decretò ufficialmente la dottrina dell'unità delle due nature – la dottrina *Tewahdo*, che dà nome alla Chiesa Ortodossa Etiopica e che significa letteralmente “unione” – come la sola accettata dalla chiesa etiopica¹⁷. Su queste posizioni era anche il suo successore, Yohannes IV, protagonista del Concilio di Boru Meda del 1878 e promotore dell'intensificazione dell'attività dei missionari ortodossi nel paese. Con la sua azione il potere religioso si allineò formalmente con la monarchia imperiale, dando inizio alla “ordinazione divina” degli imperatori; inoltre, l'esazione delle tasse dallo Stato venne delegata alle istituzioni liturgiche. La collusione tra chiesa e Stato si radicò con il dominio politico, culturale e religioso delle popolazioni dell'altopiano, circondate da una vasta e temuta periferia musulmana. La divisione regionale, economica e religiosa dell'impero tra le popolazioni sedentarie, di fede cristiana ortodossa, unite alle società pastorali dell'altopiano, e un bassopiano abitato invece da popolazioni musulmane (o aderenti a cosmologie religiose locali), caratterizzò sia l'Etiopia che l'Eritrea. Il successore, Menelik II (1889-1913), fu protagonista di una azione di sottomissione di diversi gruppi etnici e sociolinguistici all'interno dello Stato etiopico, operazione nella quale la chiesa forniva un for-

te appoggio ideologico e funzionale. Nei secoli, la chiesa ortodossa assunse dunque un ruolo centrale nella società etiopica, al punto che Tibebe Eshete riassume questo rapporto nel modo seguente:

*The Ethiopian Orthodox Church is deeply rooted in the culture of Ethiopia. It was not only the official religion of the Empire, but was considered to be the most profound expression of the national existence and the most important cultural force in the lives of many Ethiopians*¹⁸.

In questo contesto l'arrivo dei missionari evangelici alla fine dell'800¹⁹ rappresentò un evento la cui importanza trascende il piano religioso, sino talvolta a costituirsi come una sfida all'intera 'espressione dell'esistenza nazionale'. Il contatto tra i missionari protestanti e la chiesa ortodossa fu sempre ambivalente: se, da un lato, gli evangelici accettarono alcune posizioni ortodosse, essi, dall'altro, enfatizzavano il ruolo di Gesù come unico salvatore e criticavano le idee sull'intercessione dei santi e della madonna; una polemica che si ritrova oggi, con rinnovato vigore, nelle chiese pentecostali che considerano queste pratiche come 'venerazione degli idoli'. Inoltre, essi rifiutavano l'uso della bibbia ortodossa, costituita da 81 libri, di cui fanno parte i 66 testi biblici con l'aggiunta dei 15 capitoli, appartenenti alla tradizione locale, delle 'storie dei santi'.

Nonostante l'attività stabile dei missionari nell'area, l'esplosione del movimento evangelico in Etiopia e in Eritrea ha luogo nei decenni successivi alla occupazione italiana (1936-41) che aveva vietato la predicazione agli evangelici. Haile Selassie I, in una idea di modernizzazione dell'Etiopia, concesse maggiori libertà ai missionari stranieri, permettendo loro la libera predicazione in alcune zone del paese. L'apertura religiosa, seppure relativa e limitata, incoraggiò l'attività missionaria, che assunse maggiore importanza negli anni Cinquanta. Tali libertà favorirono l'arrivo in Etiopia dei missionari pentecostali, che rappresentarono, e ancora oggi rappresentano, forse il più importante elemento di rottura religiosa, ma anche culturale, sociale e

politica, della società etiopica. I missionari finlandesi fondarono la loro missione ad Addis Abeba nel 1951, attraverso la *Free Finnish Foreign Mission*, mentre quelli svedesi diedero vita, nel 1959 ad Awasa, alla *Swedish Philadelphia Church Mission*²⁰. Alla fine della decade vennero create alcune delle denominazioni destinate a divenire le più importanti realtà del cristianesimo non ortodosso in Etiopia: i protestanti sopravvissuti alle persecuzioni italiane si unirono alla *Mekane Yesus*, la prima denominazione luterana fondata nel paese nel 1959 e, nel 1963, venne fondata la chiesa battista *Kale Heywet* (letteralmente ‘parola di vita’), due denominazioni che contano oggi circa quattro milioni di fedeli ciascuna. Nel 1962 nasceva la chiesa mennonita *Meseret Kristos* (letteralmente ‘fondata su Cristo’), una denominazione oggi di dimensioni più modeste con ‘soli’ 230.000 seguaci. Alla fine degli anni Sessanta nasce, ad Addis Abeba, intorno agli studenti della Haile Selassie I, la più importante denominazione pentecostale autoctona, la Mulu Wenghel (Full Gospel).

Questi dati segnalano una caratteristica importante del pentecostalismo etiopico: sebbene esso inizi con l’azione di alcuni missionari statunitensi negli anni Trenta²¹, il movimento etiopico non ha radici nord-americane, dato lo scarso rilievo dell’influenza di questi missionari rispetto a quelli nord-europei, in continuità con quanto era accaduto per le denominazioni evangeliche classiche.

L’avvento del regime filosovietico del Derg, nel 1974, aprì dapprima un periodo di libertà religiosa, subito seguito però da una forte persecuzione che durerà sino alla caduta del governo nel 1991. Il periodo successivo al cambio di governo vide l’immediata concessione della libertà religiosa: il movimento evangelico, di cui faceva parte quello pentecostale, che aveva operato in segreto per tutto il periodo dergista²², uscì allo scoperto: nei primi anni Sessanta, i protestanti erano meno dell’1%, nel 1984 il 5,5%, dieci anni dopo erano il 10,2% della popolazione²³. Attualmente l’Etiopia è uno dei paesi africani con un numero di protestanti tra i più alti in termini assoluti: circa

14 milioni di persone, il 18,6% della popolazione, aderiscono alla cosmologia di denominazioni che le statistiche etiopiche registrano sotto l'etichetta 'protestanti'.

Il pentecostalismo è uno dei protagonisti di questa ondata protestante, non solo a causa della sua rilevanza quantitativa, ma anche per la sua influenza sugli altri movimenti religiosi: in Etiopia, in maniera più forte che in altri luoghi, si assiste ad una pentecostalizzazione delle denominazioni evangeliche classiche, vale a dire che queste ultime assumono elementi teologici e liturgici pentecostali, pur restando, sulla carta, denominazioni diverse.

Il pentecostalismo crea un linguaggio che, pur essendo largamente condiviso dal movimento a livello globale, ben si adatta alle specificità locali²⁴. All'interno di tale linguaggio risulta centrale l'idea della 'rinascita' a nuova vita attraverso il battesimo, in rottura con il mondo peccaminoso – per questo il movimento è spesso definito anche dei 'Cristiani born-again'. L'idea della 'rinascita', come sottolineato da Birgit Meyer²⁵, permette ai pentecostali di creare una frattura con il 'passato' o la 'tradizione' che, associati all'azione del diavolo nel mondo, assumono una valenza simbolica negativa. La costruzione classica del pentecostalismo in Africa è naturalmente legata a questa idea e consente il rigetto delle religioni tradizionali, considerate demoniache²⁶ e in generale è in grado di criticare un assetto culturale ritenuto colpevole di non avere gettato le basi per una 'buona società'²⁷. In questo modo i pentecostali, attraverso una selezione di elementi, costruiscono un nuovo discorso sull'individuo, ma anche sulla collettività e l'intera storia del gruppo di riferimento attraverso il linguaggio religioso²⁸.

In Etiopia ed Eritrea, tale costruzione, che si basa sulla demonizzazione di tutti gli 'altri' religiosi, trova un ostacolo nel fatto che il suo sviluppo va ad inserirsi nell'area dell'Africa di più antica cristianizzazione (IV Secolo d.C.). Tuttavia tale ostacolo viene superato attraverso un riadattamento della retorica basata sul rigetto di una 'tra-

dizione' considerata satanica: il pentecostalismo in Etiopia ha avuto quindi bisogno di demonizzare le pratiche della chiesa custode della tradizione cristiana locale, la chiesa ortodossa *Tewadho*. Attraverso tale demonizzazione, il pentecostalismo recupera dalla tradizione evangelica locale alcune polemiche contro le idee ortodosse sulla intercessione dei santi, considerate come forma di idolatria. Uno dei terreni sui quali lo scontro si nota con maggiore evidenza è sicuramente quello della cura, della terapia e dell'interpretazione della malattia. Il movimento pentecostale in Etiopia crea una polemica verso ogni forma 'locale' di cura, che sia essa ciò che è definito *bahlawi medahanit* (letteralmente 'medicina tradizionale'), o che sia basata su risorse terapeutiche della chiesa ortodossa, come ad esempio le acque sante o l'azione dei *debtera*.

La conversione al pentecostalismo, sulla base di quanto sinora descritto, coinvolge spesso un livello più ampio di quello semplicemente religioso, e il conflitto si gioca di frequente sul campo della religione e della cura. Nel paragrafo che segue vedremo come questa complessa costruzione del mondo errato si intrecci con la malattia, i percorsi terapeutici e la guarigione, in un discorso che richiama diverse concezioni dell'individuo e delle relazioni sociali e una elaborazione locale su 'modernità' e 'tradizione'.

Il caso di Salam

Salam è una donna etiopica di trentasei anni, in Italia da circa otto. Lavora presso un hotel del centro di Roma, come cameriera nel ristorante interno. Un punto centrale della sua vicenda biografica è la passione per lo studio. Come mi racconta spesso, era considerata una studentessa molto brillante e il padre era molto orgoglioso di lei: "diventerai la mia dottoressa mi diceva" ricorda sorridendo Salam. La giovane studentessa però, nel 1991-1992, si ammala: la notte non dorme, ha crisi di pianto e malesseri che la rendono bisognosa di assistenza. Queste sofferenze notturne le creano difficoltà soprattutto

to nello studio, inficiando in questo modo la possibilità di portare avanti questa sua passione.

Le ragioni del suo malessere non trovano inizialmente una interpretazione e il padre decide di portare Salam ad una *maychellot*, ovvero una fonte di acqua santa della chiesa ortodossa. Queste fonti sono considerate dotate di un potere di guarigione, spesso conseguenza di sogni rivelatori, e associate solitamente agli angeli o altri personaggi importanti²⁹ della chiesa ortodossa etiopica ai quali i supplici si rivolgono per grazie e guarigioni. Oltre a fornire acque sante da asporto, le *maychellot* offrono molto spesso la possibilità di soggiornare nel luogo a scopi terapeutici: si resta per un minimo di tre giorni, ma i cicli più comuni sono di sette giorni o per multipli di sette (due volte sette giorni, tre volte sette giorni e così via).

Le acque sante vengono utilizzate per via orale, cioè deglutite dal paziente, o per aspersione, ovvero cosparse sulla parte del corpo dove è fisicamente localizzato il male, sebbene, la cura è spesso accompagnata dal digiuno, la preghiera e la confessione, considerate parte importante dell'intervento terapeutico stesso³⁰. Sulla base della mia esperienza di campo le *tsebel* sono di tre tipi: 1) l'acqua del luogo santo benedetta dal prete; 2) la terra del luogo santo, da sciogliere in qualsiasi acqua; 3) un grano che il *qeshy* (pastore³¹/prete) fa macinare e poi benedice³². Esse, strofinate o deglutite, sono considerate dotate del potere di guarire qualsiasi tipo di male, sia se l'agente patogeno è di natura spirituale, ovvero la malattia è causata dalla presenza di demoni *ganen* o *seytan* o da attacchi di stregoneria, sia se esso è di natura fisiologica³³. L'elaborazione pentecostale, tuttavia, inserisce l'elemento dell'acqua santa nel discorso di demonizzazione della chiesa ortodossa. Solitamente i pentecostali etiopici ed eritrei che ho frequentato non negano la capacità di curare dell'acqua, quanto piuttosto speculano sulla 'fonte' di tale guarigione, ritenuta in genere di natura demoniaca. L'interpretazione di Salam si muove lungo questa direttrice, sebbene enfatizzi più il carattere 'arretrato' della chiesa ortodossa:

Lì vedevo la gente che urlava e stavo ancora peggio. Mio padre piangeva perché voleva la guarigione della sua bambina. Ma nessuno sapeva io che avevo. (Intervista a S., 14/1/2013)

Data l'inefficacia di questo percorso, decidono di consultare un tipo di figura che Salam mi descrive come un prete assegnato alla famiglia, che chiama *yenef sabat*³⁴. Secondo l'opinione di quest'ultimo, la giovane era vittima di *kuffù ayn* (letteralmente 'malocchio') che, nel racconto, si alterna con il nome di *buda*. Con il termine *buda*, si intende, in Etiopia ed in Eritrea, sia quel particolare potere di fare del male agli altri attraverso lo sguardo e il pensiero, sia la persona che lo detiene³⁵. Tale diagnosi conduce la famiglia presso un *deberà*, specialista nella preparazione dei rimedi contro questo tipo di attacchi. Il racconto di Salam va qui riportato non solo per la densità e la drammaticità, ma anche per una particolarità: la giovane mostra di non ricordarsi i nomi delle categorie e dei rimedi, come se, nel suo atteggiamento da convertita, la rappresentazione di sé come distaccata da quelle che sono considerate tradizioni demoniache si sostanziasse del bisogno di rimuovere quei nomi, quelle etichette o, quantomeno, di mettersi in scena in quel modo:

S: Lui diceva che era un buda e mi hanno costruito una cosa da mettere al collo... me l'ha costruita un coso [deberà], mi ha costruito questa cosa che non mi ricordo come si chiama...

O.C.: un kitab [amuleto, contenente brani della bibbia, che protegge dagli attacchi dei buda]?

S.: eh sì... vedi ne sai più tu [ride mi dà il cinque in segno di intesa]. Questo amuleto però non poteva fare nulla Osvaldo... nulla. Sai, un giorno lo aprii con un coltello e dentro non c'era nulla. Allora dissi a mio padre "come può guarire questo coso?". Nel frattempo però sentivo alcuni mezmur [inni religiosi] dalla casa vicino, dove abitava una evangelica... quando sentivo queste canzoni, stavo un po' meglio. (Intervista a S., 14/1/2013)

Dato il sollievo portato da questi inni, la famiglia decide di chiedere consiglio all'evangelica, che si offre di tenere la ragazza per qualche settimana. Dopo l'indecisione iniziale del padre, ortodosso osser-

vante e diffidente nei confronti di tale nuova forma di fede, anche questa risorsa religiosa viene mobilitata. La vicina di casa condusse dunque Salam in una chiesa pentecostale di Addis Abeba, dove avvenne la guarigione, che merita di essere raccontata attraverso le sue parole intense che narrano l'esperienza corporea della conversione in una modalità difficile da eguagliare:

mi portarono in questa chiesa e pregarono per me. Mi imposero le mani e io sentivo la mia pelle bruciare... l'interno del mio corpo bruciare. Era il Diavolo che stava bruciando... allora il pastore sentì questo bruciore e iniziò a pregare più forte. Alla fine caddi sul pavimento e stavo male. Sentivo un bruciore nel corpo, una fiamma ed una scossa elettrica passarmi dalla fronte ai piedi: era il Diavolo che bruciava e lo Spirito Santo che si inseriva. (Intervista a S., 14/1/2013)

Dopo questa esperienza, Salam torna a casa della sua vicina e non tornano più i problemi: la notte dorme tranquillamente e non ha più i pensieri ossessivi. L'interpretazione di Salam si disegna su un classico delle eziologie pentecostali: Dio stesso voleva che lei si avvicinasse a Lui, opinione condivisa anche dal padre, il quale acconsente che i figli si convertano, sebbene egli rimanga fedele alla tradizione ortodossa. Ciò che però emerge come peculiarità nella storia di Salam è il ruolo del *buda* che scompare dalla narrazione:

O.C.: eh ma scusa che fine ha fatto il buda? Chi era che ti perseguitava...?
S.: no, quelle sono cose che dicono loro [gli ortodossi], ma in realtà è il Diavolo. (Intervista a S., 14/1/2013)

Salam decide successivamente di migrare e, grazie all'appoggio di alcuni parenti, arriva in Egitto, dove però si riavvicina alla chiesa ortodossa; un avvicinamento che Salam descrive nei termini della tentazione demoniaca:

Il diavolo spesso poi ti tenta. Dopo un po' infatti io sono stata in Egitto e lì ho vissuto sei anni. Ero con altri etiopici e loro erano tewahdo e allora

mettevano canzoni ortodosse... canzoni del mondo [mondane³⁶] che sono proibite nelle chiese evangeliche. Io stavo male a sentirle. Poi loro mi hanno chiesto di riunirmi con loro e, sai, io ero da sola, non conoscevo altri etiopici. Loro mi dicevano “ma queste canzoni non ti ricordano il tuo paese, i tuoi genitori?”. E allora loro mi hanno presa: mi sono allontanata da Gesù. (Intervista a S., 14/1/2013)

La giovane donna ritroverà la chiesa pentecostale solo in Italia, dopo varie vicissitudini, a causa di problemi relazionali con il suo compagno italiano.

Conclusioni.

Tradizione, modernità ed eziologie del male

Il caso di Salam, nella prospettiva delle dinamiche culturali che esso attiva, meriterebbe un approfondimento più ampio che esula dagli obiettivi di questo lavoro. Ciò su cui si ritiene necessario soffermarsi sono gli slittamenti delle categorie diagnostiche provocati dal discorso pentecostale e le diverse poste in gioco che emergono dalle interpretazioni e dalle narrazioni di Salam.

Innanzitutto, vi è una diversa interpretazione della categoria di *buda*: nella società etiopica, il *buda*, è un agente umano, sebbene lo stesso termine indichi anche il potere stesso. La collaborazione con il demonio è una possibilità che ha il *buda*, ma questa eventualità può anche non essere presente. L'interpretazione di Salam assume qui una diretta connessione con il diavolo, eludendo completamente l'agente umano: la malattia viene interpretata come una generica possessione da parte del demonio da sostituire con l'entrata dello spirito santo, che Salam descrive sotto la forma di una scossa elettrica che “brucia” il diavolo al suo interno. In secondo luogo, ciò che risulta di importanza cruciale è la valutazione sulla chiesa ortodossa, giudicata, apparentemente, come incapace di guarire, ma, se si colgono i sottili riferimenti taciuti della narrazione, chiaramente associata alla stessa fonte del male, alle legioni demoniache. Salam mostra infat-

ti nettamente la valutazione della chiesa ortodossa come affiliata al campo demoniaco: quando le canzoni ortodosse etiopiche, in Egitto, la spingono di nuovo verso la fede *Tewahdo*, il passaggio è interpretato da Salam come una tentazione del Diavolo (“Il diavolo spesso poi ti tenta. Dopo un po’ infatti io sono stata in Egitto e lì ho vissuto sei anni. Ero con altri etiopici e loro erano *tewahdo* e allora mettevano canzoni ortodosse... canzoni del mondo”).

Dai suoi racconti si comprende anche come il discorso sulla guarigione implichi dimensioni più ampie che attengono alle relazioni sociali tra le persone, al rapporto con i modelli di comportamento provenienti dall’esterno, sino a dinamiche sociali e politiche che coinvolgono vari gruppi e luoghi, tra i quali, innanzitutto, la società etiopica ed il suo particolare legame storico con la chiesa cristiana ortodossa.

In primo luogo Salam, a causa della malattia, non può partecipare a quel processo di emancipazione, e forse anche di mobilità sociale, dato dallo studio. È evidente, infatti, che la malattia ostacola in qualche modo il suo processo di inserimento in una sfera sociale di maggiore prestigio, in una fase di passaggio e di modernizzazione del paese molto complessa. Questo episodio risale infatti agli inizi degli anni Novanta, quando l’Etiopia cercava di ricostruirsi in un quadro di sviluppo modellato dall’ideologia socialista dettata dal nuovo governo di Meles Zenawi, ex combattente del Fronte Popolare di Liberazione del Tigray, al potere dalla caduta del regime filosovietico del Derg. Salam è attratta dallo studio che, in un sua particolare visione dicotomica, sta dalla parte della modernità piuttosto che della tradizione. Tuttavia questo investimento verso un miglioramento, sia in termini di posizionamento nel campo sociale³⁷ che di aumento di prestigio, viene bloccato da una malattia la cui origine è mistica: un attacco di stregoneria (che, volendo applicare un modello un po’ levi-straussiano al caso di Salam, sta dalla parte della tradizione). Roberto Beneduce, in un lavoro sulla stregoneria e i poteri mistici, eviden-

zia proprio come le difficoltà nello studio emergano come un tema frequente nei discorsi sulla stregoneria in Africa³⁸, che naturalmente assume diversi significati nei diversi contesti geografici e sociali. Nel caso di Salam, la sua particolare lettura delle cose è che un attacco di stregoneria venga a bloccare un processo di emancipazione personale e generazionale. Se l'interpretazione del male emerge così chiaramente come un elemento di commentario sociale³⁹, ancora più netto è questo livello nella scelta del terapeuta e nella narrazione degli eventi. Nella valutazione del percorso terapeutico, il prete ortodosso è ritenuto incapace di guarire, così come le fonti di acqua santa, secondo Salam, avrebbero condotto soltanto a un peggioramento delle proprie condizioni di salute. L'amuleto, che avrebbe dovuto proteggerla dal male, è considerato un oggetto privo di qualunque significato e potere, poiché vuoto al suo interno, ma è anche l'elemento che dà il via allo scherno da parte di Salam nei confronti delle categorie tradizionali e della chiesa ortodossa. Nella sua narrazione, mostra di non ricordare i nomi dell'amuleto, del prete, delle categorie locali, come se, nel suo atteggiamento da convertita, questo fosse un elemento di forte presa di distanza da quegli elementi ritenuti arretrati, 'tradizionali'. In questo discorso di demonizzazione della tradizione emerge, come accennavo nella breve sezione dedicata alla storia del pentecostalismo etiopico, la particolare elaborazione basata sull'interpretazione della chiesa cristiana ortodossa come demoniaca. Non ci si sta riferendo qui a una medicina e ad una religiosità locale che incontra il cristianesimo, ma di una forma particolare di cristianesimo radicata a livello locale nella struttura sociale, ideologica e culturale della società etiopica. Demonizzare quella chiesa vuol dire sottoporre a critica un intero e preciso assetto culturale, storico e politico⁴⁰: è per questo motivo che il pentecostalismo rappresenta una sfida per l'assetto socio-culturale generale dell'Etiopia. Da questi brevi passaggi si evince, a mio avviso, la capacità del discorso (in questo caso pentecostale) sulla malattia, di condensare in

sé diverse tematiche e poste in gioco: la possibilità di operare un miglioramento in termini di mobilità sociale, di realizzare un progetto che la colloca, in una sua personale elaborazione, dalla parte della modernità, di porre una sfida ad una struttura profonda che affonda le sue radici nei secoli e che regola profondamente la società etiopica. Da un altro punto di vista, le interpretazioni e i discorsi di Salam sulla malattia, mostrano gli aspetti individuali e generazionali: la possibilità di studiare, bloccata da un attacco di stregoneria reinterpretato poi nei termini della possessione demoniaca, come elemento che avrebbe consentito a Salam, come ad altri membri della sua generazione, di accedere ad una sfera sociale diversa, ma, allo stesso tempo, di assumere modelli di comportamento provenienti dall'esterno che, in parte, il pentecostalismo propone.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. LANTERNARI V., *Medicina, Magia, Religione, Valori*. Napoli, Liguori, 1994, p. 9; PIZZA G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma, Carocci, 2005.
2. GALLINI C. (a cura di), *Ernesto De Martino. La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi, 1977.
3. ZEMPLÉNI A., *Entre sickness et illness: de la socialisation à l'individualisation de la maladie*. *Social Science and Medicine* 1988; 27: 1171-1182 .
4. ESHETE T., *The Evangelical Movement of Ethiopia. Resistance and Resilience*. Waco, Baylor University Press, 2009.
5. LUNDSTRÖM K. J., GEBREMEDHIN E., *Kenisha. The Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*. Trenton, The Red Sea Press, 2011.
6. Si tratta di un legame solo formale, poiché la chiesa Tewahdo creerà un percorso autonomo a autoctono.
7. La Chiesa Ortodossa Eritrea è compresa nella Chiesa Ortodossa Etiopica. Le due chiese saranno infatti unite sino al 1993, anno della formalizzazione dell'indipendenza eritrea tramite referendum. In quell'anno la chiesa eritrea sarà nazionalizzata e dotata di un proprio patriarca (cfr. ABBINK J.,

- A Bibliography on Christianity in Ethiopia*. Leiden, African Studies Centre, ASC Working Paper 2003; 52: 102).
8. CORTONESI A., *Il medioevo. Profilo di un millennio*. Roma, Carocci, 2009.
 9. L'espressione "impero cristiano" è dovuta dal forte coinvolgimento della chiesa ortodossa, quale confessione religiosa caratterizzante il paese, negli affari di stato.
 10. HEPNER T. R., *Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora*. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 2003; 10(3): 269-293; TRONVOLL K., *The Process of Nation-Building in Post-War Eritrea: Created from below or Directed from above?*. *The Journal of Modern African Studies* 1998; 36(3): 61-482.
 11. Attualmente oltre il 30% della popolazione è di fede musulmana.
 12. BOYLSTON T., *The Shade of the Divine. Approaching the Sacred in an Ethiopian Orthodox Christian Community*. Tesi di dottorato non pubblicata, London School of Economics and Political Science, 2012.
 13. MUSSIE-HAY A., *Arch of Covenant*. *Encyclopedia etiopica*, Harrasowitz Verlag, 2009, p. 1.
 14. ESHETE T., op. cit. nota 4, pp. 19-20.
 15. *Ibidem*, p. 25.
 16. Calchi-Novati e Valsecchi descrivono invece questo imperatore, che operò una parziale confisca dei beni del clero, come ostile alla chiesa (cfr. CALCHI NOVATI G. P., VALSECCHI P., *Africa. La storia ritrovata*. Roma, Carocci, 2005).
 17. ESHETE T., op. cit. nota 4, pp. 25-27.
 18. *Ibidem*: 35, corsivo mio.
 19. Il peso più importante lo ebbero i missionari della Swedish Evangelical Mission che arrivarono a Massawa nel 1866.
 20. FANTINI E., *Go Pente!. The charismatic renewal of the Evangelical movement in Ethiopia*. In: FIQUET E., PRUNIER G. (eds), *Contemporary Ethiopia*. London, Hurst, 2012; HAUSTEIN J., *Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian Society. Encounter Beyond Routine. Cultural Roots, Cultural Transition, Understanding of Faith and Cooperation in Development. International Consultation*. Hamburg, Academy of Mission, 17th-23rd January 2011, pp. 45-52; HAUSTEIN J., *Writing Religious History, The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2011; HAUSTEIN J., *Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia*. *Ethnos* 2011; 76(4): 534-552.

21. ESHETE T., op. cit. nota 4, pp. 149-53.
22. FANTINI E., HAUSTEIN J., *Introduction: The Ethiopian Pentecostal Movement - History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*. *Pentecostudies* 2013; 12(2): 150-161.
23. ESHETE T., op. cit. nota 4.
24. ROBBINS J., *The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity*. *Annual Review of Anthropology* 2004; 33: 117-143.
25. MEYER B., *Make a complete break with the past. Memory and post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse*. *Journal of religion in Africa* 1998; 28(3): 316-349.
26. MEYER B., *Liberato dalle forze oscure. Confessioni sulle ricchezze ottenute mediante satana nel Ghana Cristiano*. In: SCHIRRIPA P., *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*. Roma, CISU, 2012, pp.11-34.
27. MARSHALL FRATANI R., *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*. In: CORTEN A., MARSHALL FRATANI R., *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 80-105.
28. MEYER B., *Christianity in Africa: from African independent to Pentecostal-Charismatic churches*. *Annual Review of Anthropology* 2004; 3: 447-474; SCHIRRIPA P., *Le chiese cristiane africane e lo spirito del tardo capitalismo*. In: LOMBARDOZZI A. e MARIOTTI L. (a cura di), CIRESE A. M. (Postfazione di), *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. Napoli, Liguori, 2008; Cfr. anche BRODWIN P., *Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora*. *American Ethnologist* 2003; 30(1): 85-101.
29. In Eritrea, in base ai dati da me raccolti, esistono due importanti *maychellot* alle quali anche i migranti si riferiscono: quella di *may w'urry* (letteralmente "acqua calda"), nei pressi di Massawa, dove si bagnò Abuna Philipos, considerato da molti la persona da cui nasce la chiesa ortodossa eritrea. Un'altra importante *maychellot* è ad un'ora di strada da *may w'urry* dove ci sono cinque fonti di cinque angeli diversi.
30. MALARA D., *Le tradizioni terapeutiche della Chiesa Ortodossa etiopica: alcune considerazioni preliminari*. C.I.R.S.D.I.G Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto, dell'informazione e delle Istituzioni Giuridiche 2012; 48: 3-37.
31. Qui si intende una figura della chiesa ortodossa la cui traduzione è pastore, ma non va confusa con la figura del pastore nelle chiese pentecostali.

32. MALARA D., op. cit. nota 30, opera anche una distinzione tra *tsebel del sogno* e *tsebel del libro*, che qui non cito perché irrilevanti nell'economia del discorso che sto conducendo.
33. Sulle teorie locali in merito alle eziologie del male e alle classificazioni nosologiche si rimanda a REMINCK R., *The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia*. *Ethnology* 1974; 13(3): 279-291; YOUNG A., *Why Amhara Get kureynya: Sickness and Possession in an Ethiopian Zar Cult*. *American Ethnologist* 1975; 2(3): 567-584; YOUNG A., *La magia come "semi-professione". L'organizzazione della magia e della guarigione magica presso gli Amhara*. In: SCHIRRIPA P., VULPIANI P., *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*. Lecce, Argo, 2000; VECCHIATO N., *Illness, Therapy, and Change in Ethiopian Possession Cults*, Africa. *Journal of the International African Institute*, 1993; 62(3): 176-196; BRUNI E., *Traditional nosologies and vernacularization of biomedicine*. In: SCHIRRIPA P., *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray – Ethiopia)*. Berlin, Lit Verlag, 2010, pp. 67-98. Sebbene si tratti di un prontuario, un po' essenzializzante, scritto per medici occidentali, si veda anche: RHODES R., *Cross-Cultural Medicine and Diverse Health Beliefs. Ethiopians Abroad*. *EthnoMed*. 1997; 116(1): 29-37.
34. Non ho mai trovato all'interno della letteratura spiegazioni su questo tipo di figura, ma suppongo si tratti del "padre confessore personale" di cui parla anche BOYLSTON T., op. cit. nota 12.
35. Sebbene sia spesso, giustamente, classificato sotto l'etichetta generica di *evil eye*, esso presenta delle caratteristiche specifiche che lo rendono un caso particolare di malocchio. Non è questa la sede, però, per approfondire tali particolarità (cfr. i volumi citati nella nota 33: BRUNI E., *Traditional nosologies and vernacularization of biomedicine*. In: SCHIRRIPA P., *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray – Ethiopia)*. Berlin, Lit Verlag, 2010, pp. 67-98; YOUNG A., *La magia come "semi-professione". L'organizzazione della magia e della guarigione magica presso gli Amhara*. In: SCHIRRIPA P., VULPIANI P., *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*. Lecce, Argo, 2000; REMINCK R., *The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia*. *Ethnology* 1974; 13(3): 279-291).
36. I pentecostali etiopici ed eritrei spesso definiscono gli inni della chiesa ortodossa come non spirituali, dunque mondani.
37. BOURDIEU P., *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano, Raffaello Cortina, 2003.

38. BENEDEUCE R., *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*. Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
39. SCHIRRIPA P., *Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici*. In: SCHIRRIPA P. (a cura di), *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*. Roma, Cisu, 2012, pp. 11-34.
40. MEYER B., *Make a complete break with the past. Memory and post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse*. *Journal of religion in Africa* 1998; 28 (3): 316-349.

Corrispondence should be addressed to:

e-mail: osvaldo.costantini@uniroma1.it