

Esorcizzare la sospensione. La gestione religiosa della condizione migratoria in una chiesa pentecostale eritrea a Roma

Oswaldo Costantini

Sapienza Università di Roma e Fondazione Bruno Kessler

Introduzione

Questo lavoro intende analizzare i molteplici aspetti di un incontro collettivo di liberazione dai demoni, all'interno di una chiesa pentecostale di rifugiati eritrei a Roma. I dati e le conseguenti generalizzazioni esposte sono il risultato di una ricerca svoltasi tra il 2011 e il 2014¹. L'oggetto specifico è un rituale di esorcismo collettivo, entro cui diverse crisi e contraddizioni del regime esistenziale dei rifugiati eritrei in Italia trovano un orizzonte di elaborazione.

L'analisi del materiale etnografico si inserisce nelle riflessioni sul rapporto tra desiderio e mezzi per la sua realizzazione (Mbembe *et al.* 2010; Signorelli 2006). Particolare attenzione sarà data al ruolo di questo rapporto all'interno della produzione culturale dei rifugiati in generale, e di quelli eritrei in particolare. Sarà quindi affrontata la loro condizione storica peculiare, nella quale il superamento dell'orizzonte valoriale di partenza – il militarismo del nazionalismo rivoluzionario eritreo entro cui il sacrificio del singolo per il collettivo è centrale – ed il tentativo di radicarsi in un nuovo orizzonte culturale – fatto di impegno, successo individuale, accesso ai beni di consumo² – si trovano di fronte ad una particolare impasse. Come si vedrà nelle prossime pagine, l'agire non produce il risultato atteso in questo nuovo orizzonte di riferimento (impegno legato a successo e diritti), poiché le condizioni strutturali impediscono, a chi si trova nella condizione di rifugiato nel nostro paese, l'accesso ad un determinato stile di vita. L'obiettivo ultimo di questo lavoro è proporre una lettura dell'esorcismo collettivo sopra menzionato come istituto di risoluzione di questa particolare "crisi della presenza" (de Martino 2002), dettata dalla sospensione esistenziale tra due "mondi culturali", in entrambi i quali, per

motivi diversi, il radicamento fallisce. In questo contesto si fa implicito riferimento ad una proposta di Amalia Signorelli (2006) di leggere i soggetti migranti come portatori non di una pacifica “alterità culturale” ma di una particolare forma di crisi della presenza, intesa come impossibilità di radicarsi in un “mondo culturale” dato e dabile, fatto cioè di “cose” e “nomi” relazionati secondo un progetto comunitario dell’utilizzazione possibile o attuale. Un mondo cioè “dato” e proprio perché dato “utilizzabile”. Una lettura che viene soprattutto dalle pagine de *La fine del mondo*, la cui discussione esula sicuramente gli obiettivi di questo lavoro. Tuttavia, nell’applicazione apparentemente poco ortodossa che qui propongo della teoria demartiniana si assume che l’agire stesso sia radicato nelle sicurezze preminenti fornite dalla domesticità utilizzabile di cui parla de Martino. Se ne desume dunque che una certa associazione tra azione e risultati previsti (qui declinati nella forma di “aspettative sociale”) sia la condizione necessaria per questo radicamento, e che, all’opposto, uno scollamento tra queste due dimensioni non permetta al soggetto di fondare la propria esistenza nelle sicurezze di un progetto culturale. Una condizione che verrà definita nei termini di una “doppia alienazione” in relazione alla situazione degli Eritrei il cui agire è distaccato dagli obiettivi sia in patria e che in Italia, anche se per motivi opposti, come vedremo.

L’interpretazione dialogherà sia con le attuali prospettive sulla modernità dei linguaggi mistici, sia con più classiche interpretazioni antropologiche di matrice storicista, nell’idea di analizzare e connettere «in modo sistematico le manifestazioni religiose alle condizioni storiche concrete» (Lanternari 2012: 8). Se, infatti, la lettura etnografica verterà sull’esorcismo collettivo come momento di spostamento della crisi mondiale sul piano metastorico, dal punto di vista teorico si proverà un avvicinamento tra autori di epoche diverse: Balandier, de Martino, John e Jean Comaroff, Lanternari.

Eritrea: guerre, diaspore e generazioni a confronto

Dei circa tremila Eritrei (il 30% del dato nazionale) residenti, all’epoca della ricerca, sul territorio laziale³, un centinaio afferivano alle chiese pentecostali, riflettendo in questo modo le basse percentuali presenti in patria, dove questo tipo di fede è bandita dagli inizi del Duemila.

La genesi del pentecostalismo eritreo a Roma è difficile da riassumere nello spazio di questo lavoro, oltre a non rientrare nei suoi obiettivi⁴: il movimento pentecostale è presente in Etiopia ed in Eritrea fin dagli anni Sessanta (Haustein 2012), tuttavia lo sviluppo della congregazione romana non sembra manifestare forti legami con le aree di origine. Al contrario, essa è stata il frutto di un processo di costruzione ex-novo alla metà degli

anni Ottanta, da un prete cattolico eritreo che viveva a Roma per studiare in un'Università Pontificia, e solo negli anni Novanta esso ha stabilito dei contatti transnazionali. Il gruppo pentecostale è stato poi caratterizzato dalla compartecipazione di Eritrei ed Etiopici, mentre, dopo varie vicissitudini, la chiesa eritrea è stata fondata nel 1999, in seguito ad un distaccamento dal gruppo comune con gli etiopici, a causa del fatto che si era nel mezzo della guerra che vide coinvolti i due paesi tra il 1998 e il 2000⁵. La chiesa è nata come *Mulu Wenghel* (lett. "pieno evangelo", una denominazione pentecostale molto importante in Etiopia ed Eritrea⁶), ma nel 2001 è stata ribattezzata in *awariatn beyatn meseret betkristyan* (*chiesa fondata sugli apostoli e i profeti*). Rispetto al collocamento nell'arena del pentecostalismo globale, è importante notare il rapporto tra la dottrina della chiesa e il cosiddetto neo-pentecostalismo. Dal punto di vista dottrinale il pentecostalismo riprende alcune idee del Vangelo, in particolare, come vedremo più avanti, degli Atti degli apostoli, e si potrebbe schematizzare nella quadripartizione: Gesù salva, Gesù guarisce, Gesù battezza attraverso lo Spirito Santo e Gesù sta tornando (Dayton 1987). Neopentecostalismo è invece il modo con cui si chiamano alcune correnti del pentecostalismo sviluppatesi tra gli anni Settanta e Ottanta negli USA, poi diffuse in tutto il mondo. Una delle principali idee di queste correnti è il cosiddetto *prosperity Gospel* o *health and wealth Gospel*. L'idea base di questa corrente sta in una serie di dottrine che promettono ai credenti sia la salute fisica sia il successo materiale sulla terra, che risultano, in ultima analisi, come segno e risultato della benedizione divina (Coleman 2002). All'interno di tali movimenti si è anche soliti operare una distinzione tra una ricchezza positiva che proviene dalla presenza dello Spirito Santo e una ricchezza sterile, che si dilegua facilmente, frutto invece di influenze demoniache (Schirripa 2012).

Nonostante continue evoluzioni della dottrina fanno oggi apparire all'interno della congregazione eritrea studiata alcune idee sulla possibilità che la benedizione divina possa comportare la prosperità, essa viene maggiormente declinata nei termini della felicità e della tranquillità piuttosto che della ricchezza materiale.

L'inizio degli anni Duemila non comportò solamente il cambio di nome della congregazione, poiché la chiesa riflesse molte degli avvenimenti che accadevano in patria in quel momento storico. Essi non solo condussero alla scissione tra pentecostali eritrei ed etiopici, ma anche la composizione interna della chiesa subì un notevole cambiamento: nel momento della mia prima visita alla chiesa, nel 2009, la popolazione era interamente appartenente al secondo flusso di rifugiati eritrei, quello successivo al 1999: allo scopo di mostrare al lettore il particolare momento storico che vivono i rifugiati eritrei è necessaria una breve digressione storica che

permetta l'inquadramento della loro condizione: esistono nella diaspora eritrea due grandi flussi di *esiliati*⁷. Il primo flusso è legato alla guerra di indipendenza, combattuta tra il 1961 e il 1991 contro l'Etiopia, di cui l'Eritrea era una regione federata dal 1952, che condusse all'indipendenza formalizzata da un referendum nel 1993. Il secondo flusso è invece legato alle conseguenze del conflitto esploso tra Eritrea ed Etiopia nel 1998⁸, prolungatosi sino al 2000. Dalle ultime fasi della guerra, molti giovani iniziarono ad abbandonare il paese. Nell'immediato dopoguerra il flusso di esiliati andò intensificandosi, a causa della stretta autoritaria del governo che, con il pretesto di un sempre possibile attacco etiopico, non smobilitò l'esercito, ma, al contrario, istituì una leva militare obbligatoria di fatto senza fine⁹. Con il passare degli anni, tale leva obbligatoria fu trasformata in un misto tra addestramento militare e una sorta di servizio civile che consisteva, ed ancora oggi consiste, nella costruzione di infrastrutture per il paese in una condizione di impiego piuttosto simile al lavoro forzato (Kibreab 2009). I membri di questo secondo flusso di rifugiati sono persone nate poco prima o poco dopo l'indipendenza del 1991. In tigrino tale generazione è definita *warsay* (lett. "la mia eredità"), contrapposta alla generazione di coloro che hanno partecipato alla guerra di liberazione, definiti invece *y'khealo* ("colui che può"), depositari dei valori del sacrificio e dello spirito combattivo di cui i primi dovrebbero essere appunto ereditari. Tra le due generazioni, tuttavia, esiste uno iato esistenziale che diviene dirimente sul piano dell'adesione ideologica al governo. Di fatto, l'attuale partito unico in Eritrea, il Fronte Popolare per Democrazia e la Giustizia, è il diretto discendente del Fronte Popolare di Liberazione dell'Eritrea che aveva condotto all'indipendenza. Rispetto al governo vi è dunque una maggiore adesione da parte delle vecchie generazioni, che lo percepiscono come la continuazione del sogno rivoluzionario, mentre i *warsay* ne hanno vissuto soltanto la parte repressiva e ne condividono assai meno gli obiettivi e le premesse ideologiche. Questa disaffezione delle nuove generazioni è uno degli elementi alla base delle motivazioni del nuovo flusso migratorio: il servizio militare obbligatorio è percepito come un'oppressione, che si accompagna alla violenza ed alla tortura contro ogni forma di dissenso. Ciononostante, come vedremo più avanti, non mancano le componenti legate all'immaginazione di una vita in occidente, riconducibili a quel processo di costruzione dell'immaginario prodotta dai media e da coloro che già vivono in Occidente.

Il Fronte Popolare di Liberazione aveva connotato la lotta per l'indipendenza nazionale in termini marxisti-leninisti¹⁰ ed antiimperialisti, con una prospettiva di classe ed un forte radicamento nelle masse rurali (Hepner 2009: 45). L'Etiopia in questa particolare prospettiva veniva vista come un invasore straniero, dando di fatto luogo ad un nazionalismo

declinato in senso rivoluzionario¹¹. A questa perdita di consenso da parte del governo eritreo, si accompagna un regime di terrore quotidiano in cui qualunque dissenso è punito con la violenza, la tortura, l'incarcerazione in prigioni di metallo nel pieno della zona desertica del paese.

Dal 1999 gli Eritrei registrati come rifugiati nel mondo sono circa mezzo milione, su un totale di circa 5 milioni di abitanti in patria. La loro scelta, tuttavia, a mio avviso, risulta distorta, e in ultima analisi vittimizzante, se ridotta all'angusto spazio interpretativo della "fuga dalla violenza e dalla dittatura"¹². Dal punto di vista fenomenologico, l'etichetta di *migrazione forzata* non descrive in maniera esaustiva le motivazioni alla base della partenza degli Eritrei¹³. Esclusi i casi di minaccia impellente, magari per un atto di diserzione grave, la maggioranza degli interlocutori incontrati ritenevano di aver *scelto*, dopo lunghi periodi di valutazione, di abbandonare quell'esistenza fatta di addestramento militare e lavori per il governo che ritenevano non essere vita (*heywot aykwennen*). In ultima analisi, l'orizzonte culturale e politico che aveva giustificato l'impegno individuale per degli ideali – il mantenimento dell'indipendenza nazionale, il successo di una rivoluzione unica in Africa, l'autosussistenza nonostante i veti e gli embarghi delle "forze imperialiste" – non funziona più e mette capo ad una crisi che riguarda l'agire rispetto ad un orizzonte non più condiviso. Tale affermazione è in particolar modo giustificata da alcuni dati: la presenza sempre più cospicua, almeno negli ultimi anni, di giovanissimi che lasciano il paese *prima* di entrare nel servizio militare; l'idea espressa da molti Eritrei di essere scappati perché avevano l'impressione di "star buttando la propria vita"; le dichiarazioni di voler vivere una "vita libera", nella quale poter realizzare il progetto di una famiglia con figli, un lavoro fisso che consentirebbe l'entrata nel mercato dei consumi e l'innalzamento degli standard delle proprie famiglie in patria; l'idea di accesso a un determinato tipo di diritti. In maniera concisa si potrebbe affermare che l'abbandono del paese costituisce dunque non solo uno spostamento fisico, ma un cambio di orizzonte culturale, il tentativo di radicarsi in un altro progetto ove il sacrificio non è più per la collettività e per un obiettivo politico, ma per ciò che si intende come miglioramento della propria esistenza individuale e di quella della propria famiglia per mezzo dell'impegno in un mondo immaginato come ricco di opportunità e di libertà. Come si costruisce questo nuovo orizzonte e in che modo interagisce con la migrazione eritrea è la domanda a cui il dibattito scientifico risponde in maniera parziale.

La vita in Italia: pressioni familiari e governo della mobilità

Le traiettorie migratorie ed esistenziali dei rifugiati eritrei si costruiscono su una dimensione immaginativa che rende appunto complesso ridurre

l'intera vicenda migratoria alla categoria di *migrazione forzata*. Coloro che lasciano¹⁴ il paese configurano le proprie scelte sulla base di una gerarchia dei luoghi che vorrebbero raggiungere. Se al primo posto figurano i paesi della Scandinavia, subito dopo vengono quelli del centro-nord Europa e poi la parte meridionale del continente (Spagna, Italia e Grecia) (cfr. Belloni 2015; Massa 2016). Questa gerarchizzazione apparentemente banale dice in realtà molto sulla costruzione dell'immaginario che muove alla migrazione *insieme* alle condizioni di vita nell'ex colonia italiana. Allo stesso tempo, essa dice molto anche di un aspetto che si vuole qui introdurre: il rapporto tra desideri e mezzi per realizzarli¹⁵. Tra i due elementi del desiderio e dei mezzi di realizzazione, vi è uno iato disegnato dalla struttura economica e politica, che nel caso qui discusso si dispiegava nel diverso accesso alla mobilità geografica dei gruppi umani a causa dei regolamenti del cosiddetto *governo europeo delle migrazioni*. Per tale motivo, i meccanismi europei di gestione dei flussi, che introdurremo tra poco, risultano mal visti dagli Eritrei perché, regolando la mobilità in un determinato modo, costringono molto spesso a restare nei paesi dell'Europa meridionale e non raggiungere i paesi di destinazione desiderati, dove si pensava fosse possibile realizzare lo stile di vita immaginato prima della partenza. La preferenza dei soggetti della mia ricerca ad esempio è infatti verso quei paesi che offrono una migliore condizione dal punto di vista del mercato del lavoro e del sistema di welfare, in sintesi: di accesso al reddito. Questi elementi favoriscono l'ottenimento di risorse per un effettivo ingresso nel mondo dei consumi e un tangibile miglioramento delle condizioni economiche per sé e per la propria famiglia che nel migrante aveva investito. Le migrazioni eritree, come tutte le migrazioni, risultano analizzate in maniera distorta se si prende in considerazione soltanto la prospettiva dell'investimento del singolo e non la rete di persone che gli ruota attorno. Tra i migranti eritrei, infatti, come in molte altre reti migratorie¹⁶, la pressione dei familiari sui parenti in diaspora risultava essere piuttosto forte. Un esempio di questa pressione può essere colto mediante una conversazione avvenuta tra chi scrive e S., un uomo eritreo poco meno che quarantenne, fedele della chiesa pentecostale. Egli viveva in Italia da circa 6 anni al momento dell'intervista, ed aveva trovato alloggio in una occupazione a scopo abitativo, per mancanza di alternative. Da poche settimane aveva dovuto affrontare le spese per il suo matrimonio, ed in questa intervista mostra l'insieme delle pressioni provenienti da parenti che *credono* lui stia nella condizione idilliaca che si associa all'occidente:

Mia madre mi ha telefonato dall'Etiopia e mi ha chiesto 400 € per la lavatrice. Io non ce li ho. [...] poi mio fratello senza dire niente è andato in Sudan. Mi chiama... vuole soldi. Ho detto di chiamare una sorella che sta in Norvegia... lei mi ha chiamato per dire "facciamo 2000 € io e 2000 tu...". Ma io non ho 2000 €. Senza i miei

soldi può arrivare a Libia... e poi che fa? E vedi... ho detto a mio fratello: "No... non posso aiutare". [ma non gli ho detto che] Io non ho un lavoro, come faccio? Non posso cambiare paese, perché le mie impronte digitali sono qui in Italia» (S. intervista 11/10/2013).

La pressione familiare si dispiega sia in richieste materiali dalle famiglie in patria sia in richieste di parenti prossimi (soprattutto fratelli) che vogliono raggiungere l'Europa. Tuttavia, l'intervistato fa qui riferimento all'impossibilità sia di fornire questo supporto, sia in realtà di avere accesso al mondo immaginato prima della partenza, a causa delle "impronte digitali in Italia". Si riferisce al meccanismo più opprimente per gli Eritrei: dagli inizi dei Duemila, all'interno del "Sistema Dublino"¹⁷, è prevista la raccolta delle impronte digitali di ogni richiedente asilo giunto in Europa. I dati dattiloscopici vengono stoccati in un database europeo (Eurodac), che permette l'identificazione del paese responsabile della singola richiesta di asilo¹⁸, che per regolamento è il primo paese firmatario della Convenzione di Ginevra del 1951 in cui si è approdati. La responsabilità della richiesta di asilo riconosciuta in un paese comporta l'obbligo dunque del richiedente, non solo di attendere l'esito della sua richiesta in quel paese¹⁹, ma anche di stabilirvisi nel periodo successivo, se non con alcune eccezioni la cui rilevanza è tuttavia nulla. Nel periodo della mia ricerca gli Eritrei residenti in Italia – primo luogo d'approdo per chi segue la rotta libica – sono quasi tutti intrappolati in questa condizione che li fa sentire "bloccati", e Roma è uno dei luoghi a più alta presenza di Eritrei.

Il malcontento è dovuto alle condizioni di vita nel nostro paese, segnate da un alto tasso di disoccupazione e dalla mancanza di un sistema organizzato di inserimento socio-economico dei rifugiati: i percorsi di uscita dai canali di accoglienza sono molto carenti. Di fatto è molto difficile stabilire un'autonomia lavorativa ed abitativa. Non è solo la disoccupazione l'ostacolo principale, ma anche le condizioni di inserimento nel mercato del lavoro, molto spesso caratterizzate dalla temporaneità e da una bassa paga nei settori più marginali, spesso in nero, del mercato del lavoro. Le condizioni materiali dell'esistenza risultano dunque caratterizzate da un'estrema miseria, mentre il livello morale è segnato dall'angoscia per lo scorrere del tempo senza vedere all'orizzonte la possibilità di realizzare quel benessere proprio e per gli altri, modellato da un determinato immaginario dell'Occidente come luogo della facile ricchezza. Le soluzioni trovate si caratterizzavano per la precarietà, l'informalità e l'estrema marginalità: in mancanza di alternative, come S., la maggioranza degli Eritrei vive in strutture occupate²⁰ – quando non proprio per strada – alcune delle quali collocate in zone di Roma isolate e caratterizzate dalla fatiscenza dei

luoghi oltre che dalla precarietà di una situazione a costante rischio di sgombero.

Esorcizzare la sospensione.

Cosmologia

In questo scenario complesso – dove il movimento fisico si intreccia con lo spazio del desiderio, dell’immaginazione e della conseguente frustrazione per l’impossibilità di realizzare determinati progetti di vita a causa di un sistema politico internazionale che struttura ed alimenta le diseguaglianze – entra in scena la dimensione religiosa. È stata una fedele molto attiva della chiesa eritrea a condurre la sua analisi su questa strada:

perché pensi che noi andiamo in Chiesa?... facciamo dei viaggi pericolosi, abbiamo una immagine nella nostra testa, speriamo in una vita migliore. Ci ritroviamo qui in Italia a causa delle impronte digitali: non possiamo andare altrove e non abbiamo lavoro... viviamo in palazzi occupati. Se non andassimo in chiesa diventeremmo pazzi (Selamwit, corista della chiesa, 3/12/2013)²¹.

La mia attenzione fu inizialmente colpita dal contrasto evidenziato tra desiderio e realtà (“abbiamo un’immagine nella nostra testa [...] non possiamo andare altrove e non abbiamo lavoro”). Tuttavia il riferimento alla pazzia si è rilevato con il passare del tempo portatore di un significato che trascende la mera metafora usata in molte lingue (“questa situazione mi fa diventare pazzo”). Esso si radicava nei discorsi pentecostali che si sarebbero successivamente mostrati come la manifestazione fenomenologica e materiale non solo della contraddizione tra desiderio e realtà, ma anche del passaggio da un orizzonte valoriale ad un altro nel quale non vi è possibilità di radicamento. Il riferimento alla “malattia mentale” è quindi emico ed è un elemento fondamentale nella particolare concezione della persona elaborato dai miei interlocutori. I pentecostali eritrei intendono la persona come tripartita: la carne/corpo (*s’gà*), l’anima (*nefsi*) e lo spirito (*Menfas*)²². L’anima è il luogo delle emozioni, delle azioni, dei sentimenti e dei pensieri, lo spirito invece ciò che avrebbe creato Dio nel momento della generazione del primo uomo per continuare una comunicazione con lui: chi “accetta”²³ Gesù, secondo i pentecostali eritrei (s)oggetti di questa ricerca, consentiva allo Spirito Santo di entrare nel fedele, pur se la lotta tra quest’ultimo e gli spiriti che fanno capo a Satana è sempre costante.

I pentecostali si autodefiniscono in vari modi (*krystian/krystiannat, amany/amanyit wenghel*), tra cui *menfassawi* (spirituale, pl. *menfassawyan*). Un *menfassawi* si contrappone ad un *alemawi* (mondano), cioè una persona guidata principalmente dagli istinti del corpo e dai bisogni

mondani (bisogni sessuali, alcol, ossessione per il denaro e i beni materiali). Tale definizione trova ragione nell'idea che l'anima, luogo delle azioni, del pensiero e delle emozioni, dovrebbe essere sbilanciata dalla parte dello "spirito". Se essa tende verso quella direzione, la persona può dunque essere definita *spirituale*, altrimenti è *mondana*. La perfezione a cui i fedeli aspirano è la totale e completa sovrapposizione tra l'anima e lo spirito, definita come la condizione di Gesù.

L'equilibrio del fedele è ritenuto fondamentale per la sua crescita spirituale: le malattie di qualsiasi tipo – cioè sia fisiche sia mentali – si pongono come ostacolo a tale crescita. In quest'ottica è possibile comprendere una delle interpretazioni eziologiche del male più diffuse tra i pentecostali: la malattia come risultato dell'azione di un demone inviato dal diavolo, che avrebbe come scopo ultimo quello di fermare, appunto, la crescita spirituale del fedele. Tale concezione connette i punti dell'etnografia che stiamo presentando: il demone che costringe a pensare ossessivamente alla miseria materiale ha come scopo quello di far ammalare il fedele, portarlo alla pazzia, onde ostacolare il suo cammino spirituale. In questa sede si vuole analizzare il ruolo delle riunioni collettive di preghiera, nella quale i demoni vengono esorcizzati in maniera collettiva, per mostrare il tipo di discorso che i pentecostali protagonisti di questa ricerca fanno sul rapporto povertà-demoni-malattia mentale. Durante alcuni incontri di preghiera, dopo le fasi cantate e la predica, le riunioni si trasformavano nella lotta dei fedeli contro l'azione dei demoni, un momento molto presente nelle congregazioni pentecostali.

Per raggiungere la condizione di purezza spirituale i pentecostali devono sforzarsi di rimuovere ogni ostacolo alla perfezione spirituale. I fedeli protagonisti della ricerca dicevano che la totale concentrazione, o l'ossessione, sulla mancanza di un lavoro, un alloggio adeguato e la mancanza di un futuro sicuro avrebbe finito per farli impazzire e talvolta attribuivano questo "pensiero eccessivo" (*cinqet*) a uno spirito malvagio. È questo spirito malvagio l'oggetto di una riunione di preghiera e liberazione che costituisce il dato etnografico centrale di questo lavoro.

Esorcizzare

In una domenica di dicembre del 2013, nella chiesa pentecostale eritrea nel rione Monti di Roma, si è svolto l'incontro che mi accingo ad analizzare.

Il culto di quel giorno condensa, a mio parere, elementi osservati nell'etnografia in generale, e risulta come momento di concentrazione dei discorsi più significativi dei pentecostali incontrati²⁴. Nonostante il freddo, la piccola chiesa accoglie chiunque entri in un abbraccio di calore umano, dato dal movimento, dalle urla e dalla massa di persone presenti.

L'atmosfera sembra infatti colma di un'eccitazione diversa del solito ed il numero dei fedeli supera la media. La predicazione è guidata da una donna-pastore considerata detentrica di doti profetiche. Sposata, Abeba²⁵ vive con il marito – un altro fedele della chiesa – e i tre figli in una delle occupazioni abitative romane.

Alla fine dei canti è lei a prendere il microfono per la predicazione, un'operazione solitamente affidata al pastore che reggeva il consiglio degli anziani²⁶. Inizia dunque a parlare alle 50-60 persone che sono arrivate in chiesa, dando al contempo manifestazione della presenza in lei dello Spirito Santo nei due modi classici del movimento pentecostale: 1) ripetendo più volte la frase *Yesus Goyta yu* (Gesù è il Signore), poiché, sulla base delle Scritture, chiunque pronunci queste parole è considerato ispirato dallo Spirito Santo e 2) attraverso la glossolalia (il "parlare in lingue"). In questa seconda modalità i fedeli si rifanno ad uno schema classico con cui pentecostali di tutto il mondo riattualizzano il loro mito fondativo. Si tratta dell'episodio biblico in cui si narra che gli apostoli, durante il giorno della Pentecoste, abbattuti dallo sconforto per la perdita di Gesù, iniziarono a pregare provocando la discesa di lingue di fuoco dal cielo che li invasero di Spirito Santo, e gli infusero il dono di parlare lingue sconosciute²⁷.

Il discorso di Abeba inizia concentrandosi sulle difficoltà materiali dei fedeli, mentre l'atmosfera della chiesa va facendosi sempre più eccitata e rumorosa. Alle incitazioni i fedeli reagiscono con tentativi di glossolalia che falliscono, movimenti scomposti e preghiere individuali irrelate: la chiesa non ha il solito coordinamento tra le preghiere dei singoli; molti non si sollevano dalla fase in ginocchio, durante la quale l'entrata dello Spirito Santo avrebbe dovuto compiere il suo primo passo. In sintesi, l'adorcismo dello Spirito Santo tarda a realizzarsi. Il clamore ed il rumore aumenta mentre la predicatrice insiste nell'elencare i loro problemi materiali: l'impossibilità di spostarsi in altri paesi, la mancanza di lavoro, la precarietà degli alloggi, la difficoltà di immaginare un futuro. Ad un tratto però il discorso di Abeba inserisce l'elemento extramondano: per la prima volta in questo pomeriggio nomina uno demone il cui scopo consisterebbe nell'influenzare negativamente la pace interiore del fedele, attraverso una corruzione delle loro menti in grado di orientarle in maniera ossessiva sulle questioni mondane, con il fine ultimo di condurli alla pazzia. All'evocazione del demone la tensione aumenta: urla, camminate nervose e movimenti scomposti che non rientrano negli schemi corporei della preghiera, normalmente osservabili in chiesa. La predicatrice mette dunque in atto il primo intervento trasformativo del reale nel metastorico. Evocato l'elenco di problemi mondani ed il ruolo del demone, chiese a tutti di urlare "vita", creando una rottura simbolica con l'angoscia della situazione mediante un termine che richiama il dischiudersi della vitalità

contrastiva rispetto al demone. Le urla scomposte cessano: tutti urlano “vita”. A questo punto Abeba dice:

C'è uno spirito malvagio che vuole privarci della nostra onestà, della nostra fede, della nostra speranza²⁸.

L'atmosfera va facendosi più placata. Abeba dichiara dunque urlando di avere un messaggio di Dio per loro. La folla reagisce con un'esplosione di gioia e Abeba prosegue:

Dio mi ha dato queste parole attraverso il suo spirito. Alleluia [...] oggi riceveremo la grazia che ci renderà forti nei momenti di difficoltà. Dio provvederà... prova a pregare... [glossolalia].

L'esortazione alla preghiera inizia ad avviare il successo del rituale: pian piano alcuni fedeli si aprono a lunghe frasi di glossolalia, che però ancora non è un fluido discorrere in un linguaggio incomprensibile. Ancora essa si interrompe dopo poche frasi. Con il passare dei minuti, però, da più parti diversi fedeli manifestano questo linguaggio segno dell'invasione dello Spirito Santo. La predicatrice aumenta allora la forza propositiva alla sua predicazione: suggerisce ai fedeli che lo Spirito Santo dona la forza per combattere il demone che li costringe a pensare ossessivamente ai propri problemi materiali. Abeba inizia dunque a urlare:

Colpisci senza pietà lo spirito malvagio, abbattilo a terra. C'è uno spirito malvagio che viene a contaminare la mente dei credenti. Distruggerà la nostra speranza [...]. Lo spirito viene per distruggere le nostre menti. [glossolalia]. Colpiscilo! Sconfiggilo! Alleluia! Nel nome del Signore Gesù Cristo, lo spirito possa essere abbattuto [glossolalia]. [...] Al nemico non piace il nostro amore, la nostra fede nel Signore Gesù [glossolalia].

La chiesa va adesso riempiendosi di gesti coordinati: quasi all'unisono i fedeli chiusi nelle loro preghiere urlano “*beyesus sh'm*” (nel nome di Gesù) ed abbattono la mano destra di taglio dall'alto verso il basso, in una specie di colpo di karate (cfr. Haustein 2012).

La predicatrice incita i fedeli in questo combattimento:

Il male, il terribile male, sarà distrutto nel nome di Gesù. [...] Dato che sei il popolo di dio, hai il potere di batterlo, abbattilo nel nome del Signore Gesù Cristo [...] Distruggeremo lo spirito che ha bisogno di contaminare la nostra fede. Nel nome di Gesù Cristo lo distruggeremo. Gesù è il Signore [...].

I membri della chiesa vanno sempre più sincronizzandosi nei movimenti e nelle preghiere. Quasi tutti i fedeli adesso sono in grado di praticare la

glossolalia: lo Spirito Santo giunge in tutta la sua potenza, mentre la predicatrice asserisce che essi sono più forti degli spiriti malvagi e dichiara sconfitto il demone almeno per questo giorno:

Vivremo, non moriremo. [...] Gesù è con noi. Non cadiamo. [...]. Non posso provare paura perché Gesù è con me. Dichiaro la mia libertà. Vivrò rispettando Dio, che starà davanti a me, Gesù, la notte è finita, ha trasformato le tenebre in luce. Perché la sua misericordia scorre, il mondo è ora pieno di pace. Il mio re! la notte sta cambiando in mattinata.

Non è nelle mie intenzioni fermarmi all'analisi della tecnica magico-religiosa volta a ristabilire la presenza in un momento critico della vita associata. Tuttavia, è impossibile a non accennare alla modalità con la quale la crisi viene trattata, in maniera molto simile all'addomesticamento simbolico della tempesta artica interpretata da Ernesto de Martino ne *Il mondo magico* (1991: 144 ss.). I passaggi sembrano essere infatti i seguenti: la crisi viene prima esplorata attraverso l'enunciazione dei problemi (la casa, la mancanza di lavoro), per poi trasformare gli specifici problemi individuali in elementi collettivi, attraverso l'identificazione del male nell'ossessione verso quei fattori materiali. In queste fasi l'adorcismo dello Spirito Santo fallisce e nella chiesa ognuno è abbandonato alla propria crisi individuale. Il passaggio successivo è racchiudere tutti i mali elencati, e tutte le angosce individuali, in un solo "nome": il demone, il quale sarebbe l'unico responsabile dell'ossessione²⁹ del pensiero sulla mancanza della casa, del lavoro, della possibilità di attraversare i confini. Come nei due anziani morti da poco della tempesta artica (de Martino 1991: 145 ss.) e come il primo atto del percorso terapeutico del guaritore Dinka, *il male è stato nominato* (Good 2006: 197)³⁰. Il processo di "dare un nome" non solo conduce il caos nel regno dell'ordine culturale, ma offre anche la possibilità del riscatto simbolico: l'ossessione del pensiero diviene un demone, e la predicatrice richiama il mito fondativo del pentecostalismo, ovvero la preghiera disperata degli apostoli che provoca la discesa dello Spirito Santo, descritto dalla Bibbia negli Atti degli apostoli. È questo passaggio che si mostra in grado di contrastare il negativo dell'esserci attraverso la sua trasposizione in un orizzonte mitico in cui esso fu già sconfitto in *illo tempore* con la discesa dello Spirito Santo negli apostoli in difficoltà nel giorno della pentecoste (de Martino 1959). La tecnica risoltrice diventa allora quella classica del richiamo del mito – gli apostoli che pregarono in difficoltà nel giorno della Pentecoste (Atti II) – nel rito che lo ri-attualizza: rievocato il nome di Gesù in grado di battere quel demone, di cacciarlo via, l'atmosfera della chiesa si riempie di suoni coordinati (*b'yesus sb'm*, nel "nome di Gesù"), di gesti identici (la mano che fende l'aria), di movimenti correlati (tutti in piedi che camminano sul posto coprendo più volte

lo stesso percorso), finché pian piano la glossolalia esplode nelle bocche di tutti, segno che lo Spirito Santo è entrato nel fedele ed il demone è stato sconfitto, così come gli apostoli furono infusi di Spirito Santo nell'episodio biblico e iniziarono a parlare in lingue sconosciute. La chiesa, a questo punto, è un'enorme cacofonia di suoni identici, di dialoghi coordinati, sebbene nell'apparente incomprendibilità della glossolalia. Solo in quel momento la chiesa si avvia verso la calma ("la notte è finita, sta cambiando in mattinata", dice Abeba), ridischiudendo pian piano la possibilità per le persone di tornare alla vita normale.

Tuttavia, l'interpretazione della tecnica magica, sebbene spieghi le logiche di funzionamento del meccanismo, non soddisfa l'analisi della genesi e della natura della crisi e delle motivazioni che spingono all'uso di *quella* tecnica rituale. Il punto critico è nella prima fase dell'incontro che si sta analizzando: quello che de Martino, nel caso della tempesta artica, chiama l'accadimento angoscioso. Anche in questo caso sembra esserci un fluire angoscioso determinato da una particolare situazione storica, da una contraddizione forte del regime esistenziale che mette capo ad un momento critico per il radicamento dei singoli in un orizzonte di senso. Nel caso qui presentato l'angoscia appare legata alla manifestazione dell'impossibilità di radicarsi in un orizzonte culturale, in cui ad un determinato agire corrispondono altrettanto determinate aspettative. Risulta necessario a questo punto comprendere la natura di questa angoscia, ovvero sottoporre ad analisi le cause che rendono la vita a Roma così critica dal punto di vista della produzione di senso e comprendere la costruzione del nuovo modello di vita nelle aspettative dei rifugiati eritrei. L'obiettivo finale è approdare ad una connessione tra le contraddizioni dell'attuale assetto globale e il rito esorcistico analizzato. Si proverà dunque ad articolare questo inquadramento nel prossimo paragrafo per poi ritornare sul rituale esorcistico e proporre delle conclusioni parziali.

Affrontare le crisi. La dimensione religiosa tra storia e politica

I culti e i rituali religiosi vengono letti, dall'antropologia, come prodotti culturali il cui significato può essere compreso soltanto in relazione alla struttura del gruppo in questione, alla sua organizzazione sociale, alla sua cosmologia, alla sua divisione del lavoro, e così via. L'antropologia è stata cioè capace di vedere in ciò che era stato descritto come irrazionale, arretrato oppure manifestazione del sovrannaturale, il ruolo degli uomini e delle donne nel produrre significati per le proprie azioni all'interno del fluire della Storia. Al punto che Ernesto de Martino scrisse che fare Storia delle Religioni significava «restituire all'uomo, con il pensiero e con l'azione, la Storia che è sua» (1995: 65). A partire da queste fondamenta,

fenomeni come i culti di possessione e la stregoneria sono stati interpretati anche come complessi commentari sullo status quo, cui attribuire un valore *politico*, sebbene questo termine vada declinato al di fuori della visione occidentale della politica composta da coscienza, organizzazione politica formale e lotta (Olivier de Sardan, in Beneduce 2002). Il contratto col diavolo e il battesimo della banconota dei contadini colombiani studiati da Taussig (2017), il culto Hauka analizzato da Jean Rouch (1955), o più indietro ancora, le analisi sui culti del cargo, sono solo degli esempi in questo senso. Sino dalla metà del secolo scorso, dunque, l'antropologia ha assunto consapevolezza della capacità del rituale e dei suoi simboli di affrontare crisi tanto individuali quanto storico-sociali, al punto che Georges Balandier scriverà:

La storia delle civiltà africane fino ad una data recente può essere vista come una storia delle religioni (autoctone, importate, ibridate): senza l'intervento o manipolazione del sacro, nessuna crisi, individuale o collettiva, riesce a trovare una soluzione (Balandier 1978: 261).

Alla fine del secolo scorso vi è una nuova svolta nell'analisi antropologica dei fenomeni religiosi o relativi all'occulto, sebbene vi sia più di una connessione con la storia degli studi che non si ha qui lo spazio per esplicitare. Gli autori del volume *Modernity and its malcontents* (1992) curato dai coniugi Comaroff, provano a leggere il rituale come lo spazio entro il quale vengono anche costruiti discorsi *nella*, e *sulla*, modernità e i suoi disagi³¹, le sue contraddizioni. Sia gli studi sul pentecostalismo sia quelli sulle migrazioni transnazionali e transcontinentali hanno beneficiato di queste riflessioni, contribuendo in maniera significativa ad ulteriori sviluppi teorici³². Ciò che si vuole sostenere in queste brevi e parziali conclusioni, è che il rituale esorcistico analizzato risulta effettivamente come lo spazio in cui le contraddizioni dell'attuale società globale – soprattutto quelle legate alla spinta al consumo, da un lato, e dall'ineguaglianza nell'accesso al reddito dall'altra – emergono, prendono forma e vengono condensate in potenti figure retoriche nel linguaggio mistico (i demoni, la perfezione spirituale, Gesù). Questo ragionamento si avvantaggia dell'interpretazione dei Comaroff, recuperando allo stesso tempo la riflessione demartiniana che già ne *la terra del rimorso* analizzava il rito esorcistico della taranta come l'orizzonte di deflusso ed assorbimento di una serie di contenuti conflittuali determinati dal regime esistenziale dato e dalla pressione dell'ordine sociale³³ (2002: 168). La contraddizione fondamentale nella fattispecie riguarda in qualche modo il cuore pulsante della globalizzazione neoliberista³⁴: la distribuzione su scala globale dei sogni che alimentano il desiderio di merci, ricchezza e successo e l'assoluta ineguaglianza della distribuzione dei mezzi per la realizzazione dei desideri (Marshall-Fratani 2001).

Le attuali migrazioni internazionali ed intercontinentali dal sud verso il nord del mondo, si situano all'interno di questa grande contraddizione. In molti luoghi la mobilità geografica sembra essere la più importante risorsa per il miglioramento delle proprie condizioni di vita e di quelle della propria famiglia. Tuttavia, da un lato esse si giocano all'interno di un determinato *governo della mobilità* che, mentre favorisce la circolazione di capitali e merci, limita e struttura i movimenti di una parte della popolazione globale. Dall'altro, come mostrato da un'ampia letteratura antropologica, i processi di arricchimento personale, e di gruppo, portano con sé contraddizioni ed invidie, spesso espresse nel linguaggio mistico e dell'occulto, o almeno in questo modo vengono lette dagli antropologi³⁵. Nyamnjoh (2004, 2005) ad esempio mostra come gli immaginari sulla stregoneria Nyongo, studiati in precedenza da Ardener (1970), che privilegiano la presenza degli zombi hanno accompagnato l'emergere dello stato-nazione e delle nuove élite politiche, il successo delle classi imprenditoriali, ma anche la mobilità transnazionale e l'esperienza esistenziale legata alla necessità di ricostruire il senso della domesticità nei contesti migratori con le loro discriminazioni.

Nyamnjoh analizza la relazione tra i discorsi di stregoneria e le spinte consumistiche nel contesto sociale ove l'arricchimento sembra riservato a una ristretta fascia della popolazione. Tra i migranti della regione di Bamenda (Cameroon) verso l'Europa, l'esperienza della modernità (ridotta al consumo di beni stranieri) "ha generato atteggiamenti altamente mercantili da parte di parenti e conoscenti orientati a trattare coloro che popolano la diaspora essenzialmente come portafogli monouso su gambe" (Nyamnjoh 2005: 244). L'immaginario di Nyongo viene usato dai migranti per descrivere il loro sfruttamento da parte delle forze in patria e nei paesi di accoglienza

L'etnografia di Nyamnjoh considera un aspetto fondamentale delle attuali migrazioni e comune al caso che si sta qui presentando (cfr. Bellagamba 2008): il desiderio (delle merci occidentali, del successo, del consumo) e la sua controparte di frustrazione. Risulta infatti necessario analizzare con minuzia etnografica l'orizzonte culturale entro cui si collocano i migranti mossi dal desiderio di altrove. Una prospettiva piuttosto recente ha infatti sottolineato il pericolo di riduzionismo contenuto nell'idea della migrazione come semplice spostamento fisico, o come semplice fuga da condizioni segnate dalla fame e dalla violenza generalizzata (Graw & Schielke 2013)³⁶. Graw e Schielke (2013) sono stati protagonisti della polemica contro tale riduzionismo, a partire dalla questione delle aspettative: per i due autori, contrariamente alla tesi che vorrebbe la globalizzazione come una omogeneizzazione dei modelli culturali, ciò che tende a globalizzarsi sono i modelli di aspettative, in qualche modo legate al dispiegarsi

di forme di soggettività definibili come “globali”. La “soggettività” viene in questo caso intesa come una «forma di orientamento al mondo e incarnazione di norme, valori e significati storicamente e politicamente definiti» (Vacchiano 2014; cfr. anche Vacchiano 2012) ed è globale in quanto costruita e modellata su ambizioni e discorsi derivanti da valori e aspirazioni già realizzati all’interno di un «orizzonte globale di significati» (*ibidem*). Le caratteristiche fondamentali di questo modello appaiono sicuramente l’idea del successo personale come risultato dell’*impegno individuale* nel mondo (Harvey 2007), la famiglia mononucleare e, forse più importante di tutti, l’accesso al mercato dei consumi.

In altra sede chi scrive ha mostrato in maniera più ampia le implicazioni dell’uso del termine “aspettative” (Costantini & Massa 2018). Si vuole qui precisare in maniera succinta il motivo per il quale si sposa la prospettiva citata anche nell’uso del termine “aspettativa” che va distinta dalla “speranza”, due termini che potrebbe suonare come quasi sinonimi nel senso comune. Speranza si riferisce infatti ad uno spazio fuori dal controllo del singolo³⁷, mentre l’aspettativa è qualcosa che una persona o un gruppo, all’interno di un determinato assetto socio-culturale, ritiene di essere in diritto di raggiungere, soprattutto in conseguenza di una determinata iniziativa³⁸. Nel tentativo di connettere tale distinzione con una più ampia e generale teoria dei processi culturali si dovrebbe aggiungere che l’aspettativa si muove in relazione a determinate azioni in un orizzonte valoriale – o “mondo culturale” se si preferisce la definizione demartiniana legata alla “domesticità utilizzabile” entro i cui confini teorici si muove parzialmente questo testo – che prevede in una certa misura un’associazione tra determinate singole iniziative e i risultati attesi³⁹. Tuttavia, ogni sistema di valori occulta le dimensioni del potere, della gerarchia e della disuguaglianza che permettono o meno la realizzazione di determinati obiettivi.

In questo senso si vorrebbe qui leggere l’azione dell’esorcismo collettivo in relazione alla particolare situazione di crisi affrontata dai rifugiati eritrei: da un lato il nazionalismo eritreo rappresenta un orizzonte culturale in cui è impossibile radicarsi perché non se ne condividono più gli obiettivi, dall’altro l’adesione ad un modello diverso, in cui al sacrificio collettivo per la patria si sostituisce il successo individuale mediante l’impegno e l’iniziativa del singolo, si infrange contro le reali condizioni di realizzabilità.

Lo scarto e l’*impasse* si vengono dunque a creare nel momento in cui il radicamento in questo sistema di valori comporta l’emarginazione sociale, l’impossibilità ad accedere al nord Europa a causa dei regolamenti del governo europeo delle migrazioni. L’esorcismo collettivo dei pentecostali eritrei appare in questo senso come meccanismo di risoluzione simbolica

di una crisi che ha a che fare con un mondo che non risponde nel modo aspettato, dell'impossibilità cioè di radicarsi in una domesticità che fonda l'agire umano e la comunità. Una situazione che de Martino definì come "crisi della presenza"⁴⁰, in questo caso prodotta da una situazione qui definibile nei termini di una "doppia alienazione" rispetto alla transizione tra due orizzonti culturali in cui scaturisce una crisi dell'agire: in patria si esperisce un agire rispetto ad obiettivi che non si condividono più, in diaspóra invece ad una condivisione del modello si lega un agire che non dà risultati⁴¹, perché nel mezzo vi sono le diseguaglianze nell'accesso ai mezzi per la realizzazione del miglioramento delle condizioni di vita proprie e della famiglia che si erano immaginate prima della partenza.

Il meccanismo rituale appare dunque capace ad assorbire diverse crisi e pressioni individuali: dalle richieste pressanti di soldi da parte dei familiari – come nel ricorso alla categoria di stregoneria Nyongo nella ricerca di Nyamnjoh –, alla più macroscopica impossibilità a svolgere le proprie esistenze nello spazio immaginato della prosperità, della ricchezza e del consumo, che, come ha notato Achille Mbembe, per molte fasce della popolazione mondiale resta, o rischia di restare, uno spazio da osservare da dietro una vetrina⁴² (Mbembe *et al.* 2010). La chiesa affronta un problema più ampio della stessa miseria esistenziale, che è l'impossibilità stessa di progettare il proprio futuro, immaginato in un determinato ordine culturale (Appadurai 2014) ed invece esperito in un ordine sociale che non ne permette la realizzazione a tutti. In questo contesto si dispiega il rischio di non potere radicare il proprio agire in un mondo valoriale, il rischio di non esserci in nessun "mondo culturale", contro cui la cultura (l'elaborazione religiosa in questo caso) si pone come esorcismo⁴³.

Il Nyongo analizzato da Nyamnjoh era in grado di parlare delle contraddizioni della modernità, delle aspirazioni evocate sia negli individui che nelle loro comunità. Allo stesso modo, l'esorcismo dello "spirito ossessivo" gioca in qualche modo un ruolo nella mediazione tra desideri (e pressioni familiari) e la mancanza di mezzi per realizzarli all'interno di una struttura sociale moltiplicatrice di diseguaglianze. Il governo europeo delle migrazioni ha prodotto questa situazione per cui l'accesso ai paesi dell'Europa centrale, del Nord e della Scandinavia è filtrato dagli Stati costieri, in cui le condizioni di vita sono peggiori⁴⁴. La vita in Italia risulta dunque segnata da una forte marginalizzazione dal punto di vista socio-economico: i soggetti coinvolti in questa ricerca, come detto in precedenza, sono per lo più disoccupati – o occupati in maniera molto precaria e saltuaria – che vivono in edifici occupati senza alcuna possibilità di andare legalmente in altri paesi dove poter realizzare un miglioramento sostanziale delle proprie condizioni di vita e l'accesso al consumo di beni che, in parte, è dietro la loro scelta di partire. Le loro famiglie fanno pressioni

su di loro, per ottenere nuovi beni, per ricevere denaro, per completare il processo di riunificazione, per finanziare i viaggi dei loro parenti. Il modello di aspettative legate al successo individuale rapido e all'accesso al mercato dei beni di consumo propone obiettivi impossibili da raggiungere nella struttura data. In entrambe i casi, nel paese di origine e in quello di migrazione, ci si trova di fronte a una crisi culturale rilevante, precisamente una crisi dell'agire: nel proprio paese si dispiega un agire rispetto ad un orizzonte valoriale che non si condivide più, mentre nel paese di destinazione si dispiega un agire che non funziona, a causa delle condizioni strutturali, sebbene se ne condivida invece l'orizzonte culturale. Non a caso i fedeli della chiesa ritengono che l'essere spirituali consentirebbe loro di riprendere il controllo delle proprie vite, rispetto ad una condizione che si vuole qui definire nei termini di una "doppia alienazione". È questa "doppia alienazione"⁴⁵ dispiegata nella dimensione dell'agire che si configura il rischio di non esserci in nessun mondo culturale, di non poter agire in nessun progetto comunitario.

La costruzione pentecostale, e la sua tecnica esorcistica, sembrano allora costituirsi come dispositivo in grado non solo di operare il riscatto culturale, di fondare un nuovo progetto valoriale dell'agire, ma anche, nel processo di nominazione ed interpretazione del male, di costruire un sottile discorso critico: la proposta pentecostale, per quanto fragile e caduca, propone un agire rispetto ad un obiettivo metafisico riassunto nell'idea di perfezione spirituale come traguardo da raggiungere. Esso in ultima analisi dipende esclusivamente dalla propria iniziativa e azione quotidiana: pregare, rispettare i precetti, combattere il demonio mediante la predicazione.

Vi è più di un parallelo, a livello di costruzione di significato con il Nyongo dell'analisi di Nyamnjoh (2004): esso era una categoria capace di permettere alle persone di fare i conti con il capitalismo e la sua enfasi sul successo personale: come il capitalismo, le categorie locali di stregoneria davano alla gente un successo effimero e illusorio che inoltre spinge a sacrificare tutto, dalla famiglia alla propria vita. Nell'analisi di Nyamnjoh⁴⁶ (2004, 2005), la migrazione, strettamente associata al monte Kupe, che per lungo tempo simboleggiava la regione dove uomini robusti scomparivano per schiavizzarsi nelle piantagioni, con alcuni che non tornavano mai o tornavano a casa troppo vecchi per essere riconosciuti da coloro che erano cresciuti o invecchiati in loro assenza. Come il capitalismo, Nyongo, quando non domato portava potere e opportunità solo a pochi: coloro che hanno la chiaroveggenza e l'avidità del potere (Nyamnjoh 2004: 247). Allo stesso modo, sembra che lo spirito scacciato nella chiesa pentecostale eritrea rifletta la condizione strutturale che frustra continuamente il desiderio di accesso al reddito e ad un determinato tipo di vita: come il

neoliberissimo, lo spirito obbliga i fedeli a concentrarsi ossessivamente sulla realizzazione del proprio successo, un successo però riservato a pochi. Allo stesso modo, il tipico orientamento di colpevolizzare coloro che non riescono ad accedere al successo viene tradotto in un discorso critico che ne fa un demone da esorcizzare, che simboleggia in molti modi le contraddizioni tra le speranze della globalizzazione e le diseguaglianze nell'accesso alle risorse ed alla mobilità.

Note

1. La ricerca si è svolta nell'ambito del Corso di Dottorato in Etnologia ed Etno-antropologia della Sapienza-Università di Roma (XVII ciclo).

2. Occorre qui un chiarimento che sarà valido per l'intero testo: non si vuole in questo testo risolvere il dibattito sul consumismo nei termini del suo potere di omologazione o di eterogenizzazione (per una ricognizione di questa discussione si veda la straordinaria sintesi di Fabio Dei, 2012, capitolo VIII) che travalica i confini dell'antropologia e sicuramente quelli di questo articolo. Neanche si vuole affrontare la questione del legame tra la concorrenza simbolica sul piano del consumo tra migranti ed autoctoni come elemento alla base del razzismo contemporaneo (per questa posizione si veda Signorelli 2006: 204-215). Si vuole invece riflettere sulla produzione culturale (in questo caso religiosa) che si viene a creare in quelle fasce della popolazione che plasmano il proprio immaginario in parte sull'occidente visto come porta d'entrata ad un mondo di consumi oltre che di sicurezze e diritti. Tuttavia essi vengono in maniera minore o maggiore dall'accesso ai consumi perché si muovono in una struttura sociale globale nel quale è distribuito in maniera ineguale l'accesso al reddito. In questo caso la difficoltà dell'accesso al reddito è connessa con la questione dell'accesso alla mobilità geografica che già Bauman (1999) individuava come una delle nuove forme di stratificazione sociale a livello globale.

3. Fonte Immigrati.stat messo a disposizione online dall'ISTAT. I dati non comprendono i transanti e coloro che, pur registrati su un altro territorio, hanno poi deciso di vivere a Roma.

4. Si rimanda pertanto a Costantini 2018.

5. Per questo conflitto, più volte menzionato, si rimanda a Negash, Tronvoll (2000). Mentre per il rapporto tra Eritrei ed etiopici nel movimento pentecostale romano si veda Costantini 2016.

6. La *Mulu Wenghel* (abbreviazione di *YeEthiopiawyan Mulu Wenghel Haimanoch Byetkristiyan*) è la più importante denominazione pentecostale autoctona in Etiopia. Fondata alla fine degli anni Sessanta da studenti universitari della Haile Selassie I University di Addis Abeba, la chiesa è passata piuttosto indenne attraverso il periodo della clandestinità dovuta alla repressione degli evangelici da parte del governo derghista (1974-1991). Attualmente propone una dottrina di tipo pentecostale classico, rigettando il neo-pentecostalismo.

7. Evito qui sia di parlare di "migranti" che di "rifugiati", e uso la traduzione del termine emico "esiliati" (*s'dategna*, da *sidet*, che significa "esilio").

8. Per questo conflitto, più volte menzionato, si rimanda a Negash, Tronvoll (2000).

9. Dai 18 ai 50 anni per gli uomini, dai 18 ai 40 per le donne.

10. Con una enorme influenza del pensiero maoista.

11. L'indipendenza dell'Eritrea rappresentò un importante punto di riferimento per i movimenti rivoluzionari in tutto il mondo: subito dopo il referendum del 1993 che sancì

ufficialmente la separazione dall'Etiopia, il governo in carica ruppe i rapporti con Ong, Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale, che altrove in Africa erano state responsabili di nuove forme di oppressione agli ex paesi colonizzati.

12. Senza per questo voler minimizzare l'alto rischio della vita in Eritrea ed il loro diritto di fuga e di protezione.

13. Sarebbe qui opportuno tracciare una problematizzazione della dicotomia "forzato/libero, impossibile per ragioni di spazio.

14. In questo paragrafo vi è un cambio voluto dei tempi verbali: mentre nel paragrafo precedente si usa il passato remoto perché di fatto alcune leggi sull'asilo sono cambiate (sebbene in ultima analisi la situazione non è variata di molto) e dunque il tempo presente sarebbe stato inadeguato. Da questo momento invece la finzione etnografica necessita del tempo presente non per riprodurre una visione dell'altro statica e ferma nel tempo, ma sia per testimoniare la vicinanza nel tempo di questi dati sia per rendere più fluido il testo.

15. Già Signorelli (2006), seguendo Chambers (1986), evidenziava in questa tensione un elemento fondamentale per la comprensione delle migrazioni contemporanee ed i conflitti ad essa legate.

16. Si vedano ad esempio i lavori di Nyamnjoh (2005, 2004), che riprenderò più avanti.

17. I dati che riguardano i regolamenti e le leggi europee sulla migrazione sono in continuo cambiamento. In questo testo faccio riferimento alla situazione compresa tra il 2010 e il 2013. Sono consapevole che alcuni dei sistemi descritti non sono di fatto più validi.

18. Attualmente il sistema è di fatto uguale, ad eccezione del fatto che per gli Eritrei viene attivata una procedura detta di "relocation", un meccanismo avviato insieme all'approccio hotspot di redistribuzione di alcune categorie di rifugiati negli altri paesi europei, che non ha però dato i risultati attesi.

19. Al richiedente asilo non è consentita l'uscita dal paese.

20. Si veda Costantini (2015).

21. Originale in inglese, il termine usato per "pazzi" è "crazy".

22. Anche altrove è comune questa tripartizione, come mostrato da Csordas (2012: 112).

23. Il convertito dichiara di fronte alla congregazione di *accettare* Gesù come proprio salvatore, per questo motivo la conversione è definita dai pentecostali nei termini di "accettare Gesù".

24. Si è scelto in questa sede questo incontro per tre motivi: in primo luogo in qualche modo si presenta come paradigmatico e per un motivo di chiarezza si è voluto non appesantire l'etnografia con collage di momenti diversi. Il secondo motivo è strettamente materiale e riguarda il fatto che il registratore quel giorno fu attaccato al mixer della chiesa, ragione per cui l'audio è più pulito rispetto ad altri incontri in cui il registratore era in chiesa e dunque non direttamente connesso al microfono del predicatore. Infine, sicuramente l'incontro in questione affrontò con maggiore chiarezza di altri l'associazione subalternità-"pazzia"-demoni.

25. Nome di fantasia con cui ho deciso di nominare la predicatrice in questa sede.

26. In questo lavoro si è deciso di non appesantire il testo con la ricostruzione dell'organizzazione della chiesa, per la quale si rimanda ad altra sede (Costantini 2015). Si dirà qui sinteticamente che anche Abeba svolge le funzioni di pastore, anche se è un altro pastore ad essere quello primario (nonostante l'asserita assenza di gerarchia). Di fatto la chiesa oltre ad Abeba e il pastore che amministra la chiesa, ha un pastore senior, che è stato il fondatore della congregazione nella sua forma attuale, ma che svolge l'attività di pastore itinerante e vive negli USA. Oltre a loro, l'amministrazione della chiesa è affidata ad un consiglio degli anziani (*shemaglè*), di cui i pastori erano parte.

27. «Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte ga-

gliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (Atti II, 1-4). Oltre all'interpretazione biblica, va spiegato che, secondo alcune interpretazioni, gli apostoli potevano parlare lingue che non avevano studiato ("altre lingue", dice il passo delle Scritture appena citato), mentre secondo altre interpretazioni si tratta della lingua degli angeli. I Pentecostali Eritrei protagonisti di questa ricerca si allacciano a questa seconda interpretazione: la loro glossolalia è un insieme di parole, in realtà molto codificate e sempre simili, non appartenenti al tigrino né ad altra lingua. Sono suoni, che, dal loro punto di vista, possono essere interpretati o da alcuni profeti o dal fedele stesso in alcuni particolari momenti.

28. Da questo punto in poi si citano pezzi dello stesso discorso: la predicazione in tigrino è stata registrata da me e sbobinata con metodo trilineare da un traduttore professionista sotto la mia supervisione.

29. È importante sottolineare che rispetto ad una affermata tradizione pentecostale, presente in Africa soprattutto nell'Ovest, qui il demone non è responsabile della miseria materiale, ma solo del pensiero ossessivo su di esso.

30. Byron Good, nel suo ormai classico *Narrare la malattia*, nel momento in cui analizza la storia di Bryan paragona il momento della diagnosi al momento del discernimento del problema spirituale responsabile della malattia nel processo di guarigione dei Dinka del Sudan per come narrato dall'etnografia di Lienhardt. In questo affascinante parallelo, Good usa la spiegazione antropologica classica (ma mai banale) per cui il primo momento di gestione del male è quello di dargli un *nome*, che è anche il primo passo verso la guarigione. Vi è più di un parallelo con alcuni passaggi de *La fine del mondo* di Ernesto de Martino, per il quale uno dei meccanismi fondamentali di riportare il caos della natura entro l'ordine della culturale è proprio il meccanismo di dare *nomi* alle *cose*, attraverso cui si costruisce l'utilizzabilità del mondo culturale che fonda la domesticità e la possibilità di radicarsi in sicurezze culturali, sempre date e sempre oltrepassabili mediante il trascendimento.

31. Uso qui il termine "disagi", in traduzione di "malcontents", su suggerimento di Pino Schirripa che ha notato un riferimento implicito dei Comaroff al Freud dei "disagi della civiltà", il cui "disagi" è tradotto in inglese appunto con "malcontents".

32. Per il ruolo dell'occulto nelle migrazioni e le sue interpretazioni pentecostali si vedano: Van Dijk (2001, 2012) e Nymnjoh (2004, 2005).

33. In questo caso le pressioni dell'ordine sociale vengono intese come le spinte al consumo e al successo individuale nell'attuale configurazione economica globale.

34. Si tratta di tratti caratteristici di quella che viene solitamente chiamata "globalizzazione". Preferisco in realtà usare il termine "globalizzazione neoliberista" per aggiungere un aggettivo di specificazione che inquadra *una* particolare globalizzazione e non *la* globalizzazione, poiché diverse epoche storiche potrebbero essere definite in questo modo. Ciò che qui si intende è leggere il fenomeno del desiderio e dell'enfasi sul successo personale in una epoca particolare, in cui, seguendo Wacquant e Harvey (tra i più importanti analisti e critici del pensiero neo-liberista) vi è una riarticolazione dall'alto dei rapporti tra Mercato, Stato e Cittadinanza (Wacquant 2010; Harvey 2003; cfr. anche Ong 2006), che ha determinato tra le altre cose una sostanziale crisi dei meccanismi integrativi che avevano caratterizzato almeno parzialmente il capitalismo della fase cosiddetta fordista o fordista-keynesiana (Mezzadra 2001). Nel richiamo alla letteratura critica sul neo-liberismo non vi è qui certo l'intenzione di riassumere l'enorme dibattito scientifico, si vuole soltanto sottolineare come le forme di disuguaglianza economica e di spinta al consumo che emergono come variabili importanti del mio lavoro si situino all'interno di un determinato assetto economico globale che si caratterizza sicuramente per l'aumento delle disuguaglianze. Impossibile non tenere

conto, anche se in forma di implicita premessa, del ruolo dei cosiddetti “aggiustamenti strutturali” imposte dal FMI negli anni Ottanta, l’apertura dei mercati africani attualmente invasi da merci straniere, il forte legame tra sviluppo di un determinato assetto economico e l’aumento dei differenziali di reddito sia sull’asse della classe sia sull’asse geografico. David Harvey ha mostrato ad esempio come il divario tra il quinto della popolazione più ricca e il quinto della popolazione dei paesi più poveri fosse passato dal 30 a 1 del 1960 al 74 a 1 del 1997. O ancora che nel 1996 le 358 persone più ricche del mondo avesse un reddito pari al 45% della popolazione mondiale, cioè 2,3 miliardi di persone (Harvey 2001). I dati che oggi provengono da agenzie internazionali ed ONG (ad esempio Oxfam) mostrano continuamente l’inasprirsi di questo divario tra minoranze ricchissime, che accumulano sempre più capitali, ed enormi fasce della popolazione deprivate dell’accesso al reddito. Situare un’analisi della produzione culturale degli strati subalterni della popolazione mondiale senza innestarli all’interno di questo assetto mondiale neoliberista, fortemente caratterizzato dalla restaurazione di un potere politico ed economico sull’asse della classe e della provenienza geografica (con il ruolo conseguente della proibizione della mobilità in maniera unidirezionale), sarebbe una operazione destoricizzante e tutto sommato ambigua.

35. Per un classico sulle contraddizioni dell’arricchimento personale espresse nel linguaggio dell’occulto, si veda il classico di Edwin Ardener sul Nyongo (1970).

36. In linea con questa prospettiva la riduzione delle cause della migrazione a mero istinto vitale di sopravvivenza contribuisca a quella visione vittimizzante dei migranti visti come soggetti da salvare e a cui tutto ciò che si offre, pur nella sua problematicità, viene in ogni caso inteso come migliore rispetto alle condizioni di partenza (cfr. Vacchiano 2005). Inoltre sembra essere tale visione semplificata della migrazione come mera fuga da miseria e violenza a rendere paradossalmente neglette le responsabilità occidentali di quella miseria e di quella violenza, dal colonialismo all’attuale destabilizzazione delle aree da parte delle multinazionali e dei loro interessi.

37. La vincita alla lotteria ne è un esempio classico.

38. Per la distinzione tra “aspettativa” e “speranza” si veda anche di Nunzio (2015).

39. L’impiegato preciso negli orari e diligente nel lavoro, si “aspetta” una promozione, perché all’interno del sistema di valori legato all’etica del lavoro la carriera è legata all’impegno.

40. È lo stesso de Martino, in *Morte e pianto rituale*, a declinare le sue nozioni nella direzione che se ne sta dando in questo lavoro: «anche determinate esperienze della vita associata, nella misura in cui riproducono il modello naturale della forza spietata che schiaccia, aprono il varco alla possibilità della crisi: si pensi al rapporto dello schiavo rispetto al padrone, o del prigioniero rispetto al nemico che dispone della sua vita, o anche a determinate esperienze-limite di sentirsi travolto da forze economiche o politiche operanti senza e contro di noi con la stessa estraneità e inesorabilità delle forze cieche della natura» (de Martino 2014 [1958]: 21-22).

41. Di fatto va qui specificata una particolarità: non si tratta di una crisi di un ethos che funzionava e non funziona più, ma della scoperta che quell’orizzonte nuovo in cui ci si vuole radicare non è alla portata del proprio agire. È dunque un radicamento che non avviene.

42. Mbembe usa l’espressione “leccare la vetrina”.

43. In de Martino il termine “esorcismo” è metaforico: l’autore specifica che tale esorcismo si compie a prescindere dalla tecnica esorcistica adottata (2002 [1977]: 219). Nel caso presentato l’esorcismo (non metaforico) è solo una parte della costruzione culturale che io interpreto come “tecnica esorcistica”.

44. I risvolti economici di filtraggio della manodopera in entrata connessa alla trasformazione del concetto di cittadinanza (Mezzadra 2001, cap. 3).

45. Il richiamo è qui alla più celebre “doppia assenza” (Sayad 2002).

46. Preceduto da Ardener (1970).

Bibliografia

- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: Franco Angeli.
- Ardener, E. 1970. "Witchcraft, Economics and the continuity of belief", in *Witchcraft: confessions and accusations*, a cura di M. Douglas, pp. 141-160. London: Routledge.
- Balandier, G. 1978. "I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera", in *Storia delle religioni, vol. 19 (Colonialismo e neocolonialismo), tomo 2*, a cura di H.C. Puech, pp. 261-292, Roma-Bari: Laterza.
- Bellagamba, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Bari: Roma-Laterza.
- Belloni, M. 2015. *Cosmologies of destinations. Roots and routes of Eritrean forced migration towards Europe*. Tesi di dottorato non pubblicata, Università degli Studi di Trento.
- Beneduce, R. 2002. *Trance e possessione in Africa: corpi, mimesi, storia*. Roma: Carocci.
- Chambers, I. 1986. *Popular culture. The metropolitan experience*. London: Methuen & co.
- Coleman, S. 2002. The faith movement: A global religious culture?. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 3, 1: 3-19.
- Costantini, O. 2015. *Byesus sh'm. Il pentecostalismo eritreo ed etiopico a Roma: incertezza, politica, cittadinanza*. Tesi di dottorato non pubblicata, Sapienza Università di Roma.
- Costantini, O. 2016. "«ByesusSh'm». Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome", in *Witchcraft, religion, medicine. Power and belief in the human destiny*, a cura di M. Pavanello, pp. 131-154, post factum by Birgit Meyer. London: Routledge.
- Costantini, O. 2018. "Il pentecostalismo in Etiopia ed Eritrea", in *Etnografie del Corno d'Africa e delle sue diaspore. Studi della Missione Etnologica Italiana in Tigray-Etiopia*, a cura di Schirripa, P. & A. Massa. Roma: Bulzoni (in corso di pubblicazione).
- Costantini, O. & A. Massa 2018. "Hope, forced migration, and desire of elsewhere in Eritrean diaspora films", in *Cine-Ethiopia. The history and politics of film in the Horn of Africa*, a cura di Thomas, M. V., Jedlowski, A. & A. Ashagrie, pp. 207-226. Chicago: Michigan State University Press.
- Csordas, T. 2012 (2002). "La retorica della trasformazione nel rituale di guarigione", in *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 109-180. Roma: Cisu.
- Dayton, P. 1987. *Theological roots of Pentecostalism*. Hendrickson: Peabody.
- de Martino, E. 1991 (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri: Torino.
- de Martino, E. 1995. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio. Lecce: Argo.
- de Martino, E. 2002 (1977), *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.

- de Martino, E. 2002 (1961). *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*. Milano: il Saggiatore.
- de Martino, E. 2008 (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- de Martino, E. 2014 (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Di Nunzio, M. 2015. "Embracing uncertainty. Young people on the move in Addis Ababa's inner city", in *Ethnographies of uncertainty in Africa*, a cura di Cooper, E. & D. Pratten, pp. 149-172. London: Palgrave Macmillan.
- Good, B. 2006 (1994). *Narrare la malattia. Lo sguardo Antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Graw, K. & S. Schielke 2013. "Introduction: reflections on migratory expectations in Africa and Beyond", in *The global horizon. Expectations of migration in Africa and Middle East*, a cura di Graw, K. & S. Schielke, pp. 7-22. Leuven: Leuven University Press.
- Harvey, D. 2007 (2005). *Breve storia del neoliberismo*. Milano: il Saggiatore.
- Haustein, J. 2012, *Writing religious history. The historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Hepner, T. R. 2009. *Soldiers, martyrs, traitors, and exiles. Political conflict in Eritrea and the Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kibreab, G. 2009. Forced labour in Eritrea. *Journal of Modern African Studies*, 47, 1: 41-72.
- Lanternari, V. 2012 (1960), *I movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*. Roma: Editori Riuniti.
- Marshall-Fratani R. 2001. "Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism", in *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, a cura di Corten, A. & R. Marshall-Fratani, pp. 80-105. Bloomington: Indiana University Press.
- Massa, A. 2016. *Vivere l'incertezza confini eterogenei e mobilità plurime tra i rifugiati Eritrei e rimpatriati etiopi a Mekelle (Etiopia)*, tesi di dottorato non pubblicata, Università degli Studi di Bergamo.
- Mbembe, A., Comaroff, Je. & J. Weaver Shipley 2010. Africa in theory: A conversation between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, 83, 3: 653-678.
- Mezzadra, S. 2001. *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona, Ombre Corte.
- Negash, T. & K. Tronvoll 2000. *Brothers at war: Making sense of the Eritrean-Ethiopian war*. Oxford: J. Currey.
- Nyamnjoh, F. B. 2004. Globalization, boundaries and livelihoods: Perspective on Africa. *Identity, Culture and Politics*, 5, 1-2: 37-60.
- Nyamnjoh, F. B. 2005. Images of Nyongo amongst Bamenda Grassfielders in Whiteman Kontri. *Citizenship Studies*, 9, 3: 241-269.
- Ong, A. 2006. *Neoliberalism as exception mutations in citizenship and sovereignty*. Durham-London: Duke University Press.
- Sayad, A. 2002 (1999). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, prefazione di Pierre Bourdieu. Milano: Raffaello Cortina.
- Schirripa, P. 2012. "Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici", in

- Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 11-34. Roma: Cisu.
- Signorelli, A., 2006. *Migrazioni e incontri etnografici*. Sellerio: Palermo.
- Taussig, M. 2017 (1980). *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*. Roma: Derive & Approdi.
- Vacchiano, F. 2005. Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia. *Annuario di Antropologia*, 5 (rifugiati, a cura di Mauro Van Aken), pp. 85-110. Roma: Meltemi.
- Vacchiano, F. 2012. Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a Sud del Mediterraneo. *Afriche e Orienti*, XIV, 3-4: 98-110.
- Vacchiano, F. 2014. Beyond borders and limits: Moroccan migrating adolescents between desire, vulnerability and risk. *Saúde e sociedade*, 23, 1: 17-29.
- Van Dijk, R. 2001. "Time and Transcultural technologies of the self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora", in *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, a cura di Corten, A. & R. Marshall-Fratani, pp. 216-234. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Van Dijk, R. 2012 (1997). "Dal campo all'inclusione: discorsi di trans-soggettività nella diaspora pentecostale ghanese", in *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 191-218. Roma: Cisu.
- Wacquant, L. 2010. La disciplina produttiva: fisionomia essenziale dello Stato neoliberale. *Aut aut*, 346: 10-51.

Riassunto

Questo lavoro analizza i molteplici aspetti di un esorcismo collettivo in una chiesa pentecostale di rifugiati Eritrei a Roma, in cui viene evocato un demone che li costringerebbe a pensare ossessivamente alla mancanza di lavoro, di sicurezze abitative e della possibilità di attraversare i confini. I rifugiati Eritrei, a causa del cosiddetto Sistema Dublino, si ritrovavano in Italia senza possibilità di raggiungere i paesi del Nord, dove poter realizzare un modello di vita immaginato prima della partenza e durante il viaggio. Il lavoro esplora la condizione storica degli Eritrei che, abbandonato il nazionalismo rivoluzionario eritreo, provano ad agganciarsi ad un nuovo orizzonte di aspettative, senza potersi completamente radicare a causa della posizione nella struttura sociale. Sospesi tra questi due orizzonti, la loro condizione appare come una "crisi della presenza" legata all'agire: da un lato, un orizzonte culturale, il nazionalismo rivoluzionario eritreo, in cui l'agire è orientato ad obiettivi che non si condividono più, mentre in diaspora si aderisce ad un modello di aspettative – basato sull'accesso ai consumi, il successo personale, un determinato concetto di diritto – del quale si condividono gli obiettivi tuttavia impossibili da raggiungere con il proprio agire, perché di mezzo vi è la struttura sociale, con i suoi rapporti di potere, le sue delimitazione dell'azione e soprattutto con la sua forte disegualianza nella distribuzione delle possibilità di accesso al reddito. In questo senso l'esorcismo pentecostale viene interpretato come un meccanismo di risoluzione simbolica di questa particolare crisi. L'analisi si inserirà in una cornice teorica che fa dialogare autori di scuole ed epoche diverse, quali Lanternari, de Martino, J. e Je. Comaroff, Mbembe.

Parole chiave: pentecostalismo, Eritrea, esorcismo, crisi della presenza, confini.

Abstract

This paper considers the role of Pentecostal Spirituality among contemporary Eritrean communities in Rome (Italy), taking as its case study the main Eritrean Pentecostal Church. The analysis centers upon a ritual of collective exorcism performed in the above mentioned church, which aims at casting out an evil spirit. This spirit blamed by Eritrean Refugees for their obsession with material problems, such as unemployment and safe housing, as well as with obstacles to their border crossing. Eritrean Refugees became stuck in Italy because of the so-called "Dublin System", which did not allow them to move to Northern-European countries, where they had initially planned to realize the life pattern imagined before the departure and during the journey. The paper explores the peculiar position occupied by the contemporary Eritrean Diaspora: while disconnected from the political horizons of Eritrean revolutionary nationalism, they struggle to fit into global horizons of values and expectations because of their marginal structural position. Suspended between these two worlds, their condition evokes a "crisis of the presence", irremediably linked to issues of agentivity: on the one hand, a cultural horizon – Eritrean revolutionary nationalism – within which action is oriented towards objectives they do not share anymore; on the other hand, new pattern of expectations in which the objectives are shared but at the same time are out of reach, due to their position within the

global order, which “structures” their capacity to act through laws, borders and power relationships. In this sense, Pentecostal exorcism is here understood as a form of symbolic redemption, whose effectiveness should be analyzed in the context of an existential crisis. The analysis is set against a theoretical backdrop provided by authors such as Lanternari, de Martino, John and Jean Comaroff, Ardener, Mbembe.

Key words: Pentecostalism, Eritrea, Exorcism, Possession, Crisis of the presence, borders.

