

Spirito/spiriti, rinascita/tradizione Rinnegamenti e continuità nella salvezza pentecostale

Silvia Cristofori

Spirit/Spirits, Rebirth/Tradition: Denials and Continuities in the Pentecostal Salvation

Abstract

This article investigates the Pentecostal rebirth experience on the basis of fieldwork conducted in Rwanda. The aim is to show how, in this experience, salvation and tradition are bound in a complex relationship, liable to different interpretations, whose investigation concerns some critical points of the anthropological debate on Christian movements in Africa. To this purpose the article illustrates a particular form of Pentecostal ritual in which the deliverance from the evil forces is connected to the examination of the individual past. Consequently, the article analyzes the accounts of their personal experience of the salvation and evil forces offered by different social actors. It will be shown how these accounts are different but complementary: whereas some Reborns point out the need to refuse the legacy of the past generations as a curse, the Pentecostal pastors highlight how this rejection is a spiritual war to deliver the mission context from its past. However, it is in particular the prophets who warn that in this war the enemy can be never defeated once and for all, and that salvation needs the permanent threat of the past.

In this regard, the article inserts the Pentecostal experience of salvation in the debate on African appropriations of Christianity as forms of cultural resistance.

Keywords: African Christianity, Cultural resistance, healing ritual, prophetism, salvation

Da circa un trentennio, il movimento pentecostale è entrato, su scala mondiale, in una nuova fase di effervescenza. Nelle pagine che seguono non si intende, tuttavia, ricostruire un fenomeno tanto complesso quanto diversificato, né dar conto con una lettura d'insieme del suo impatto e della sua pervasività. Sulla base di una ricerca di terreno svolta in Rwanda (Provincia dell'Est)¹, l'intento è piuttosto quello di cogliere alcuni aspetti chiave della proposta salvifica pentecostale. In tale senso, ad essere indagata è qui l'esperienza di rinascita che compiono coloro che vivono e testimoniano la contemporaneità della pentecoste. Così si vedrà come i fedeli, i Pastori e i profeti, interpellati al riguardo, apportino elementi di complessità al

¹ I dati etnografici riportati in questo articolo sono stati raccolti fra il 2007 ed il 2009. Gli stralci dei racconti riportati nel testo fra virgolette sono stati registrati in prevalenza in lingua francese. Fanno eccezione le citazioni di Catherine e Rutayisire le cui parole sono state tradotte verso il francese da un interprete. La traduzione è poi stata ricontrollata in Italia da un madrelingua kinyarwanda.

comune discorso sulla salvezza. Un discorso e un'esperienza in grado di chiamare in causa e di ridiscutere aspetti centrali del dibattito antropologico sulla lunga storia dei movimenti cristiani in Africa.

«Trovare la soluzione»

Chi raggiunge nel corso della giornata la sessione di preghiera collettiva, che dalle nove alle diciotto del giovedì si tiene a Kibungo presso l'*Eglise vivante de Jésus Christ*², ha un obiettivo preciso: trovare la soluzione.

«Così ho trovato la soluzione», «Io cercavo la soluzione», «Andai per trovare la soluzione»... Vi è sempre, in effetti, una condizione iniziale di insoddisfazione, sofferenza o pericolo che motiva la ricerca e muove la trama dei racconti personali di chi alla fine trovò soluzione. Ma questa condizione di partenza non è mai risolta attraverso il mero esaudimento della richiesta o il soddisfacimento immediato del bisogno.

Piuttosto la ricerca della soluzione introduce all'esperienza di salvezza che segna una forte discontinuità nella propria storia personale. La salvezza è infatti sperimentata rinascendo come qualcuno che è completamente diverso rispetto al passato. Ma non solo: la salvezza motiva una rilettura del passato stesso e per certi versi non vi è salvezza senza che questo sia setacciato perché riveli – come in un procedimento diagnostico – le radici dei mali presenti.

² L'*Eglise vivante de Jésus Christ* si è radicata in Rwanda dopo il genocidio a partire dalla capitale Kigali per poi diffondersi nel resto del paese. Già presente in Burundi e in Tanzania, questa denominazione è stata introdotta dagli ex-rifugiati che dopo il 1994 sono rientrati dai paesi limitrofi dove spesso hanno vissuto a lungo o sono nati. In tal senso il suo percorso di radicamento in questo paese è molto simile a quelle delle numerose altre denominazioni che, essendo ramificate in tutta l'area dei Grandi Laghi, si sono diffuse nella fase post-genocidaria. Il ritmo della loro crescita e diffusione capillare non ha paragoni nella storia del protestantesimo rwandese. Si stima che nel corso degli anni Ottanta solo il 9 per cento della popolazione di questo paese, a maggioranza cattolica, fosse protestante. Solo due anni dopo il genocidio, i dati del Ministero rwandese delle finanze e del Fondo delle nazioni unite per le attività in materia di popolazione (Funap) indicano, invece, una proporzione del 24 per cento (Corten 2001). Tale rapida crescita del protestantesimo è da ricondurre all'effervescenza che ha animato le comunità religiose pentecostali. Il pentecostalismo è stato, tuttavia, introdotto in Rwanda nel 1940 da missionari della Missione libera svedese, provenienti da una ventennale esperienza di evangelizzazione in Congo. In questa prima fase il pentecostalismo conosce però un'espansione assai lenta e limitata: i primi Pastori rwandesi sono ordinati nel 1954, mentre è solo negli anni Sessanta che le chiese pentecostali sono presenti in tutte le regioni. Si stima inoltre che prima del genocidio i fedeli non superassero il 2 per cento dell'intera popolazione (Corten 2001). Le ragioni di questo tiepido successo vanno inserite nel più ampio quadro del protestantesimo rwandese che conosce una diffusione alquanto limitata in Rwanda se paragonata a quella sperimentata nei paesi anglofoni della regione interlacustre. Quando in effetti nel biennio 1906-1907 viene costruita la prima missione protestante, l'ordine missionario cattolico dei Padri Bianchi aveva già cominciato a conquistare una posizione centrale negli equilibri politici della colonia tedesca.

Non tutti coloro che si recano alla sessione del giovedì rinascono, a ciascuno è però offerta la possibilità che il suo caso sia preso in considerazione dall'assemblea.

Il lungo processo rituale è in effetti predisposto perché sia rivelata l'origine del male nell'esistenza e nel corpo di chi è venuto a chiedere e a cercare una soluzione, indipendentemente dalla sua appartenenza confessionale o religiosa. A prendersene carico è la commissione di preghiera composta in modo variabile da circa dieci membri, in prevalenza donne. Ma sono tutti i presenti ad essere coinvolti nella preghiera collettiva durante la quale lo spirito di Dio discende, nei momenti di maggiore intensità emotiva, sull'intera assemblea per rendere noto ciò che è nascosto e annunciare ciò che ancora deve avvenire.

L'unità dell'assemblea nel corso del rituale pare spesso affievolirsi come se fosse sul punto di rompersi per poi ricomporsi nuovamente: l'intreccio fra preghiera individuale e collettiva si allenta e si tende continuamente; il rito si svolge in un'atmosfera intima, assai differente dalla strepitante funzione domenicale, che favorisce quest'andamento ondivago fra raccoglimento individuale ed estasi collettiva.

La chiesa è immersa nella penombra, le finestre e la porta sono socchiuse. I canti sono sommessi e vengono eseguiti senza l'accompagnamento degli strumenti elettronici, ampiamente usati invece la domenica. Canti e letture si avvicendano senza che però sia possibile seguire con precisione un programma. L'irrompere dello Spirito Santo, difatti, impedisce una successione prestabilita delle sequenze rituali.

Tuttavia è sempre possibile riprendere laddove ci si era interrotti. Nell'arco della giornata è così intessuta una trama rituale a maglie larghe in grado di recepire la discesa dello spirito divino. L'assemblea in effetti in più momenti si dispone lungo un linea circolare, priva di oggetti al suo interno: il cerchio ondivago dei presenti, che si sfalda e si ricompone ininterrottamente nel corso delle ore, costituisce così una sorta di dispositivo pronto ad accogliere le manifestazioni divine.

I membri del gruppo si allontanano liberamente da questo cerchio, rompendolo per isolarsi e pregare separatamente. Costantemente però il cerchio viene ricomposto quando un membro dell'assemblea domina con la sua preghiera il sussurro e le grida sommesse degli altri. Così, le voci sono ricondotte alla preghiera comune intorno allo spazio vuoto, perché finalmente avvenga il contatto collettivo con il divino.

Quando ciò avviene, Dio si manifesta nei corpi e nelle voci del gruppo di preghiera, che tremano, quasi sofferenti nella gioia, agitati dallo spirito che li sconvolge.

È in questi momenti che sulla testa e le spalle della persona venuta a cercare la soluzione sono poste le mani di uno dei membri del gruppo di preghiera. Così lo spirito divino, che discende su tutto il cerchio, è trasmesso nel suo corpo mentre colui che gli impone le mani riceve la profezia.

Quest'ultimo è dunque uno dei profeti – o una delle profetesse – della commissione. La sua voce, che si era disarticolata come le altre, inizia lentamente a

ricomporsi in maniera ritmata in una lingua incomprensibile che però si rivela essere piena di significati. Ritornato in sé il profeta descrive le immagini che gli sono state mostrate o traduce agli altri quanto di incomprensibile ha proferito.

Questo però non è sufficiente a chiarire il messaggio che Dio ha consegnato al profeta. Inizia, difatti, un'operazione di decodifica in cui colui che cerca la soluzione tenta di trovare una compatibilità fra la rivelazione e le vicende che lo tormentano o gli danno pensiero.

Egli, così, riconsidera il suo caso personale indagandolo con l'aiuto della commissione ed è in questo momento che il passato è riannodato alla luce della rivelazione perché mostri l'origine del male.

Così, ad esempio, Théodora ha scoperto la causa della sua maledizione. Prima di divenire pentecostale, Théodora era dedita all'alcol, conduceva una vita dissoluta anche sul piano sessuale. I suoi tentativi di liberarsi da condotte e pensieri ossessivi non avevano portato a nulla.

Ma quando si rivolse alla commissione, Dio le promette di «cambiare la sua situazione», non senza averle mostrato la ragione ultima dei suoi mali: i suoi genitori offrivano cibo agli antenati defunti per avere dei buoni raccolti. Così, l'immagine che il profeta le dice di aver ricevuto è quello di un raccolto gettato nella latrina. Pensando e ripensando a quale possa essere il fatto del passato indicato dalla rivelazione, Théodora scopre dunque il segreto legame fra i suoi genitori e gli antenati della sua famiglia. Legame che si consuma ai suoi danni, in quanto si ripercuote su di lei e sulla sua generazione come una maledizione.

In modo simile, Clementine viene a sapere quello che le generazioni precedenti avevano tramato a sua insaputa. Anche i suoi genitori, e i suoi nonni prima di loro, erano soliti fare offerte agli antenati in cambio di buoni raccolti. Ciò che lei ne ottenne fu «la maledizione nell'agricoltura». Secondo Clementine i suoi antenati agirono nell'intento deliberato di maledirla. Essi avevano ed hanno tuttora «l'obiettivo di maledire un'altra generazione. La maledizione degli antenati si scagliava su di me a causa della mia famiglia», dice.

In particolare è la madre di Clementine che vuole condannarla: «Quando [...] è morta ha detto: “se io muoio allora mia figlia rimanga con la mia vita”. Così per lei io dovevo essere destinata agli spiriti maligni». Dio, parlandole nella rivelazione, le ha offerto una via di salvezza. Così le disse: «Perché questo finisca devi portare il tuo raccolto alla chiesa, perché sia un buon raccolto».

Dio, dunque, le propone di rompere il legame che i suoi antenati avevano stabilito con gli spiriti malefici attraverso le offerte tratte dal raccolto. «Così mi ha detto lo Spirito Santo. Ma da quando ho saputo questo, io ho la promessa che Dio può cambiare la situazione. Perché è mio diritto reclamare, di liberarmi dalla maledizione a cui mia madre mi ha condannata. Se mia madre mi ha maledetto, ho il diritto di reclamare la benedizione e di cambiare la situazione».

«Dio è il più potente!»

Théodora e Clementine hanno compreso, dunque, che la causa del male era alle loro spalle sia perché si colloca nel passato, sia perché si tratta di un misfatto che si è consumato a loro insaputa. In tal senso il passato ha teso loro un inganno, non essendo così una dimensione inerte ma una maledizione.

Sino al momento della rinascita, il passato ha agito quindi nel presente come influenza nociva. Nella rivelazione sono emersi, infatti, i legami nefasti che serrano i vivi ai morti: le generazioni precedenti avevano stretto un patto con gli spiriti dei defunti ai danni della presente generazione. Questo è il significato che Théodora ha potuto riconoscere nell'immagine profetica del raccolto gettato nella latrina.

Ma lo Spirito non solo ha rivelato la trama di tali legami, egli ha anche promesso a Théodora di «cambiare la situazione». Sulla base della stessa promessa Clementine può reclamare il suo diritto a sottrarsi all'influenza degli spiriti, a cui l'aveva condannata sua madre, per ricevere invece quella benefica dello Spirito che la profezia le ha annunciato.

Maledizione/benedizione, spiriti/Spirito: i racconti di Théodora e Clementine articolano una serie di opposizioni nette che non lasciano spazio a soluzioni di compromesso. Perché la situazione cambi, non è possibile infatti continuare ciò che era stato fatto in passato: portando offerte alla chiesa, Théodora smette di gettare il raccolto nella latrina. Il patto fra i suoi genitori e gli spiriti è così dissolto.

A ben vedere la maledizione della madre di Clementine consisteva nella perpetuazione della propria vita attraverso quella della figlia. «Se io muoio allora mia figlia rimanga con la mia vita»: una condanna alla continuità che votava Clementine agli spiriti e alla loro influenza.

Al contrario, lo Spirito rigenera non perché perpetua la vita passata in quella presente, ma perché ne annuncia una nuova, proprio in quanto è discontinua rispetto a quella precedente. Per Clementine e Théodora rinascere è stato quindi venire nuovamente al mondo spezzando una catena ereditaria. Questa frattura ha segnato uno spartiacque fra ciò che erano prima e ciò che sono adesso, recidendo allo stesso tempo i legami con le generazioni precedenti e i loro spiriti³. Così, rinascendo, sono venute al mondo come soggettività nuove: liberate dal peso del passato, sentono ora di poter cambiare, cioè, di poter non solo abbandonare ma rinnegare anche quanto le passate generazioni avevano deciso per quelle future.

Il potere di rinnegare ciò che maledice e di rivendicare il diritto a cambiare non si basa soltanto su una promessa per il futuro. La forza rigenerativa dello Spirito è difatti vissuta direttamente nell'intimità del proprio corpo. Come si è visto, la pentecoste non è esclusivamente narrazione neotestamentaria ma un'esperienza contemporanea che si verifica laddove nelle assemblee riunite in preghiera si parlano

³ Si veda al riguardo: Meyer 1992; 1998.

lingue ignote, si profetizza, si cacciano gli spiriti maligni. Lo Spirito, che discende nei corpi dei presenti, è la manifestazione di un dio che agisce efficacemente nella vicenda umana per risolvere, trasformare e spezzare la maledizione che lega al passato.

Il corpo di chi rinasce è, in effetti, il terreno su cui Dio dà prova della sua potenza efficace. Ciò avviene non solo nell'intima gioia della possessione dello Spirito ma anche, e in maniera ancor più decisiva, nel corpo di coloro che soffrono, quando l'alternativa è fra la vita e la morte. L'esperienza di salvezza si compie, allora, come guarigione mentre è vissuta nella carne l'impossibilità del compromesso fra spiriti e Spirito perché questi si dimostrano, attraverso la sofferenza, come forze in lotta per la vita o per la morte.

Così ha potuto sperimentare sulla propria pelle Catherine, una contadina di settantasette anni che vive a Rusumo, al confine con la Tanzania. Anche il suo fu un tentativo di «cercare la soluzione». All'inizio però Catherine si mosse nella direzione degli spiriti, con i quali strinse dunque un legame più serrato e compromettente, prima che questi si rivelassero pienamente per quello che realmente sono: forze spirituali nocive. Con il senno di poi Catherine dice difatti: «Ho cominciato a occuparmi degli spiriti maligni». A loro si rivolse molto tempo fa, quando viveva ancora a Butare, nella sua città di origine. All'epoca Catherine era sposata, aveva due figli ed era cattolica osservante.

Questa situazione è sconvolta dalla perdita, in rapida successione, del marito e del primogenito. Eventi luttuosi che la tormentano perché non riesce a trovarne la ragione. Per risolvere questo tormento inizia dunque a ricorrere ai «*badayimoni*», termine con il quale sono entrati i demoni biblici nel vocabolario kinyarwanda.

Catherine racconta come nel suo tentativo seguisse un corso ordinario che, anche come cattolica, non aveva nulla di eccezionale; in tal senso non aveva ancora elementi per sospettare che gli spiriti l'avrebbero ingannata, né di dubitare delle loro reali intenzioni. Il suo tormento tuttavia non si placa neanche in seguito al suo secondo matrimonio. Continua a pensare a quelle morti anche quando si trasferisce a Rusumo con il nuovo marito. Dopo qualche anno, a quel tormento si aggiunge una nuova ragione di preoccupazione. Il figlio, avuto dal secondo matrimonio, si ammala di una male che inizia a compromettergli le articolazioni delle dita. Allora risolve di seguire i consigli della gente di Rusumo che le indica da chi andare a ricercare i motivi della nuova disgrazia.

Così, come in passato, Catherine si reca da un *mupfumu*, un guaritore-indovino che cerca nel rancore degli antenati le cause dei mali per ristabilire l'equilibrio fra vivi e morti. Evocata dal *mupfumu*, Catherine è testimone della forza straordinaria degli spiriti: «ho visto [...] la manifestazione degli spiriti maligni, la forza osservabile direttamente». Forza in cui suo figlio trova un iniziale giovamento.

Ma la guarigione è solo temporanea, il ragazzo cade nuovamente malato. Così Catherine torna di nuovo dal *mupfumu*, stavolta piena di recriminazioni per la mancata guarigione e per i lutti che in passato hanno segnato la sua vita. Il *mupfumu*,

allora, individua l'identità del *muzimu*, il defunto della famiglia che, rancoroso verso i vivi, torna per consumare la sua vendetta contro Catherine. Poiché i tentativi di placare il risentimento di questo spirito risultano vani, il *mupfumu* giunge alla conclusione che Catherine deve cercare protezione iniziandosi al *kubandwa*, il culto di possessione degli *imandwa*. Questi spiriti sovralignatici offrono, infatti, riparo dagli attacchi rancorosi dei defunti della famiglia.

Catherine decide di seguire l'indicazione del *mupfumu* ma ha ormai iniziato a diffidare delle risorse spirituali della tradizione. Ora che rinascendo le è chiara la reale natura degli spiriti in cui cercava soluzione, questa diffidenza è maturata in aperta ostilità. La tradizione nel suo complesso incarna le influenze nocive del passato, agendole nel presente attraverso i suoi spiriti. Sia che siano *bazimu* sia che siano *imandwa*, essi sono *imyuka mibi*: spiriti maligni. Ecco perché il *mupfumu* è per lei uno stregone che manipola forze sataniche al pari del *murozi* (lo stregone-avvelenatore).

«Mi dicevo che là non c'era la soluzione»: quando Catherine viene iniziata al *kubandwa*, il dubbio aveva dunque iniziato a farsi strada. Tuttavia, attraverso i tormenti e le sofferenze, gli spiriti della tradizione gli daranno la prova di non essere inefficaci ma deleteri.

In effetti è proprio il dubbio di Catherine a scatenare la ferocia degli spiriti i quali hanno, dopo l'iniziazione al culto di possessione, un nuovo e più profondo potere su di lei. Il legame è divenuto talmente intimo che ad ogni incertezza di Catherine fa seguito un attacco degli *imyuka mibi*. Così gli spiriti portano alla morte il figlio malato e iniziano a tormentare il corpo di Catherine. Per dimostrare quanto sia viscerale il loro legame con lei, le provocano copiose emorragie. Ogni strazio le dimostra che gli spiriti possono ancora molto su di lei.

È dunque nella sua propria carne che Catherine perviene alla certezza che la causa della sua rovina sono proprio le forze spirituali che lei stessa aveva mobilitato nel tentativo di salvare il figlio. Così le è chiaro ormai come gli spiriti le abbiano teso una trappola che sta per chiudersi definitivamente. Per salvarsi dall'attacco di uno spirito (*muzimu*), Catherine aveva difatti cercato soluzione proprio negli spiriti (*imandwa*), così che è ora in loro completa balia. Dubitare in questa situazione equivale a dibattersi in una morsa: ogni tentativo di liberarsi provoca nuove lacerazioni. Nondimeno Catherine non si arrende del tutto alle forze che la tengono in scacco e ormai, in fin di vita, accetta il consiglio di alcuni pentecostali che le indicano la commissione di preghiera dell'*Eglise vivante de Jésus Christ* di Rusumo.

Lì «hanno pregato per giorni, allora c'è stata la profezia che Dio avrebbe dimostrato la sua forza salvandomi». Nel rito Dio rivela che, attraverso la guarigione di Catherine, vuole dar prova della propria superiorità sugli spiriti maligni. Questi, dal canto loro proseguono il loro attacco, essendo ora in lotta con lo Spirito nel corpo della donna. Nel rito della preghiera ha luogo, dunque, una sfida fra forze inconciliabili e nemiche, che ha come posta in gioco la vita o la morte della sofferente nel cui corpo lo Spirito di Dio fronteggia gli spiriti mossi da Satana.

A conclusione del racconto di come lo Spirito trionfò salvandola, Catherine dice: «Ho preso la decisione di dimorare nella preghiera, di credere in Dio. Tutti i giorni chiedo la protezione divina perché ho capito che Dio solo può donare tutte le soluzioni che esistono. Dio è il più potente!».

«Distuggere la storia»

La decisione finale di Catherine non è maturata attraverso un sereno distacco dagli spiriti. Per congedare dalla propria esistenza i *badayimoni*, ha dovuto prima sperimentarli come malefici correndo il rischio della morte. La sua storia dimostra che non si può rimanere in pace con loro. La salvezza è venuta infatti da un dio che è loro nemico e che intende dar loro battaglia per sconfiggerli. È il dio che dà le soluzioni e che dimostra di essere potente proprio perché lotta contro gli spiriti. In questa guerra spirituale le forze nemiche si fronteggiano sul medesimo terreno, quello della vicenda umana per salvare o per dannare.

Quanto raccontato da Thédora e da Clementine mostra come rinascere sia stato per loro compiere (o esigere di compiere) una profonda trasformazione. Venendo nuovamente al modo, le due donne sono ora diverse da prima: hanno abbandonato la propria vita passata proprio in quanto adesso rivendicano la possibilità di un cambiamento. Ma tale cambiamento implica anche un rinnegamento del passato più radicale che, coinvolgendo le generazioni precedenti e i loro spiriti, si approfondisce oltre il tempo della propria esistenza. Così Thédora e Clementine esigono un cambiamento rifiutando l'eredità del patto che le legava inconsapevolmente agli spiriti.

La storia di Catherine ha precisato inoltre l'identità di tali spiriti, smentendo l'identificazione del *mupfumu*. Infatti questi, che non è altro che uno "stregone", mentiva quando diceva che a perseguitare Catherine fosse solo un *muzumu*. E l'aveva anche ingannata, proponendole come soluzione l'iniziazione ad altri spiriti (*imandwa*). In effetti, la sofferenza di Catherine è la prova che a maledire sono gli spiriti nel loro complesso, come *badayimoni*. Non sono più solo gli spiriti dei defunti rancorosi a consumare un ritorno vendicativo, ma le forze spirituali della tradizione ad agire nel presente in modo nefasto.

La tradizione assume dunque una configurazione demonizzata: il rito della preghiera smaschera pubblicamente gli spiriti in quanto oggettiva la loro azione malefica sotto gli occhi dei presenti. Ma non solo. Nella guarigione, come illustra Catherine, la preghiera collettiva è anche il contesto rituale dove fronteggiare e sconfiggere gli spiriti. Non basta infatti dire che questi sono *badayimoni*: cattolica praticante, Catherine ha cercato soluzione proprio presso i demoni della tradizione, perché non avvertiva ancora il pericolo mortale a cui andava incontro. Quello pentecostale è invece un dio che agisce contro gli spiriti della tradizione. Questi non

sono solo demoni da liquidare ma anche nemici pericolosi contro cui lottare apertamente.

La lotta spirituale, dunque, debella il passato collettivo configurato non come storia evenemenziale ma come tradizione demoniaca. La guarigione del singolo pare in tal senso essere metonimia della collettività. Anche se la trasposizione della salvezza dall'individuo al gruppo sembra un'operazione per più versi contraddittoria. Rinascere, infatti, significa recidere i legami con la tradizione trasmessa attraverso le generazioni. Thédora e Clementine, venendo nuovamente al mando, si liberano del peso del passato. Tale salvezza pare adombrare la nascita di un individuo autonomo che rivendica il diritto di cambiare la maledizione con la benedizione nella propria personale «situazione».

Ma le cose appaiono sotto un'altra luce quando l'agone della lotta non è più primariamente il corpo di un sofferente, ma il terreno in cui si radica una chiesa. La missione pentecostale contro la tradizione si profila allora come liberazione di un territorio dal passato che lo maledice. Così a essere rigenerata è una collina, una città, una regione e progressivamente l'intera nazione, sottratta palmo a palmo alle influenze di Satana. Di questa guerra spirituale si fanno principalmente interpreti i Pastori.

Prima che iniziasse la sua missione a Kibungo nel 1996, ad esempio, il Pastore Joseph dell'*Eglise vivante de Jésus Christ* ebbe una rivelazione che gli annunciò quanto lo aspettava nella regione orientale del paese. La visione, come spiega il Pastore, gli mostrò non solo il contesto della futura missione ma anche lo stato spirituale della regione stessa. Stato che si presentò davanti ai suoi occhi sotto forma di un serpente. Fu questa, difatti, l'immagine che lo risvegliò a Kigali nel cuore di una notte del 1996: «C'era una gran messa là [...]. Quando il predicatore inizia la sua predicazione un grande serpente si oppone per impedire la messa. Allora sono andato ad uccidere il serpente».

Il Pastore si accorge di trovarsi nella condizione ottimale per affrontare il serpente; calza infatti scarpe chiuse che lo riparano dai morsi ed ha in mano un bastone per finirlo:

«Così l'ho cacciato ed è scomparso. Con lo stesso bastone con cui avevo cercato di ucciderlo, lo cercavo per vedere dove poteva riapparire. Nel frattempo il predicatore continuava a predicare e vi erano dei rinati. Sentii allora la voce di qualcuno che mi diceva: "Io ti invio là a Kibungo dove incontrerai numerose difficoltà come indica il serpente, ma ti darò anche il bastone per scacciarlo"».

La voce esplicita il significato della visione indicando il luogo della futura missione e le difficoltà che vi incontrerà. Secondo il Pastore il serpente incarna «l'opposizione diabolica» che la regione occidentale riserverà alla sua predicazione. Ma egli sa, perché la voce glielo ha annunciato, che avrà a disposizione gli strumenti per farvi fronte: «Il bastone sta a significare la conoscenza dei luoghi, io andavo con

il bastone a cercare dove si poteva nascondere il serpente... bisogna conoscere geograficamente».

Da Kigali lo Spirito ha inviato il Pastore Joseph verso la periferia orientale dove si annida il serpente da scacciare a più riprese. Il Pastore si troverà a lottare su un terreno ignoto e ostile laddove, invece, il serpente si muove nascondendosi e riemergendo per minacciare. Il bastone lo guiderà mentre batte un terreno insidioso ed estraneo, dunque. Esso sarà lo strumento dell'«esplorazione geografica» del Pastore, cioè, della ricerca dei luoghi in cui si cela la resistenza allo Spirito. Si tratta, quindi, di un'esplorazione spirituale che ha l'obiettivo di debellare l'opposizione diabolica del serpente, in modo che ci siano dei rinati come durante la «gran messa».

La voce ha chiamato il Pastore a condurre una lotta palmo a palmo sulle colline della regione orientale contro le forze persecutorie che tengono in ostaggio e impediscono la rinascita. La guerriglia intrapresa dal Pastore dal 1996 lo ha così portato a conoscere il terreno di missione e a dare un volto al nemico che vi si nasconde. Egli sa quindi che gli spiriti che qui si oppongono all'azione rigenerativa dello Spirito sono mobilitati dalla stregoneria («*ibirozi*»). Quest'ultima è la pratica delle forze sataniche ma soprattutto è il vero e proprio spirito della regione. L'*ibirozi* infatti incarna, dando loro un volto (inquietante) e un'identità (demoniaca), non solo la provincia orientale ma il suo stesso passato. Per questo la stregoneria è detta «spirito Gisaka», dal nome dell'antico principato poi annesso nel XIX secolo al regno rwandese.

Le chiese, che si sono diffuse nella regione, segnano dunque un avanzamento nella lotta contro questa entità spirituale maligna. Ovunque vi sono rinati, che pregano ricolmi dello Spirito, viene sferrato un attacco contro il nemico satanico che li circonda. La guerra quindi da un lato implica una risignificazione del paesaggio del sacro che procede di pari passo con una sua demonizzazione, mentre dall'altro essa investe lo spazio per strapparli allo spirito della sua storia. Per questo il significato ultimo della visione avuta a Kigali si traduce per il Pastore in questo modo: «la mia missione era di distruggere la storia che ha caratterizzato la regione».

Resistenze

Il Pastore Joseph ha mostrato un ulteriore senso della guerra pentecostale contro la tradizione. Nella sua prospettiva la diffusione delle chiese pare rientrare in un disegno più ampio, teso a sconvolgere e reinscrivere la geografia del sacro. Un nuovo edificio religioso sorge perché il luogo di edificazione abbandoni la sua storia e lo spirito diabolico che lo abita.

L'annuncio salvifico pentecostale, in tal senso, si autorappresenta come profondamente innovativo e in forte rottura con il passato. Esso, infatti, non solo addita apertamente come satanica la tradizione ma suggerisce anche che le chiese storiche – in particolare quella cattolica, maggioritaria in Rwanda – abbiano fallito la

loro missione. Il rimprovero più o meno celato, che viene mosso loro non è affatto quello di aver disprezzato la tradizione, ma piuttosto quello di non essere state sino in fondo conseguenti con l'azione di demonizzazione degli spiriti. In tal modo, esse avrebbero favorito la connivenza con le forze sataniche, poiché non le avrebbero mai sfidate (e sconfitte) sul terreno dell'esistenza umana. Così Catherine aveva trovato normale ricorrere alle forze sataniche benché – o forse proprio perché – fosse cattolica osservante; mentre il Pastore Joseph sostiene di essersi trovato davanti a un terreno interamente da evangelizzare, quando arrivò a Kibungo nel 1996, nonostante la sua chiesa sorga a poche centinaia di metri dalla diocesi cattolica.

L'esperienza della salvezza pentecostale, come intervento dello Spirito nel contemporaneo, articola dunque un discorso fortemente discontinuo sul tempo che si esprime nella violenza simbolica agita contro la tradizione. Questo discorso mal si conforma agli interessi delle ricerche etnografiche che si iscrivono sulla scia di studi classici quali quelli di Georges Balandier e Vittorio Lanternari⁴. La liberazione, che viene promessa spezzando le catene della tradizione, è in effetti controversa se nei movimenti cristiani africani si ricerca un'appropriazione contro-culturale del cristianesimo quale anticipazione di una più compiuta forma di contestazione politica.

In tal senso il messaggio salvifico del movimento pentecostale sembra avere, almeno in parte⁵, motivato la disattenzione che inizialmente accolse la sua rapida espansione nelle aree sub-sahariane. È agli inizi degli anni Novanta che si ebbero i primi segni⁶ della fioritura di quella che è ormai divenuta una letteratura vasta e complessa su un'effervescenza che, tuttavia, già da oltre un decennio pervadeva il cristianesimo africano.

Nonostante sia molteplice e diversificato, il movimento pentecostale propone ovunque di emanciparsi dai legami con il gruppo di provenienza e si accanisce contro gli spiriti trasmessi fra le generazioni. Piuttosto che una forma di resistenza religiosa ai rapporti di forza, il pentecostalismo pare adattare il singolo in quanto tale alla società del rischio, suggerendogli la possibilità di svincolarsi dai condizionamenti sociali.

Un movimento che adatta, dunque? Per più aspetti esso sembra incarnare lo spettro dell'omologazione globale: anche nei contesti rurali più dispersi, i suoi Pastori esibiscono legami transnazionali e tentano di rifarsi ai predicatori che con disinvoltura sono presenti sui media. Per quanto l'edificio della loro chiesa sia malmeso, essi si presentano come modello di un successo socio-economico benedetto da Dio e predicano ai fedeli un accesso prodigioso a beni simbolici e materiali. Lo stile spettacolare delle celebrazioni domenicali, poi, conosce poche varianti non lasciando spazio a ibridazioni significative.

⁴ Balandier 1953; 1955; 1957; 1961; Lanternari 1960.

⁵ Davis (2004) vede in questo ritardo una più generale difficoltà delle scienze sociali nel confrontarsi con la più recente e intensa fase di urbanizzazione. Fenomeno a cui la crescita esponenziale del pentecostalismo su scala globale sarebbe secondo Davis connesso.

⁶ Gifford 1990, 1991, 1992; 1993; 1994; Meyer 1992; van Dijk 1992; 1992.

I pentecostali sembrano, così, infliggere il colpo di grazia a una nozione di resistenza già messa a dura prova. Poco prima che gli studi antropologici si interessassero in modo consistente al pentecostalismo, la nozione di resistenza aveva, a ben vedere, conosciuto nuove declinazioni nel corso degli anni Ottanta. Un ruolo significativo aveva avuto in questo senso lo studio del 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, nel quale Jean Comaroff aveva analizzato i riti di guarigione delle chiese sioniste sudafricane come forma di resistenza allo sfruttamento e alla dominazione vissuta nel contesto dell'apartheid⁷. Nella guarigione, il corpo del sofferente era per Comaroff metonimia dell'intera categoria dei lavoratori migranti, permettendo la ricomposizione delle lacerazioni sociali e spirituali attraverso la rigenerazione vissuta dal singolo.

Ma proprio contro questa nozione di resistenza Matthew Schoffeleers aveva reagito nel 1991, osservandovi una tale dilatazione di senso da farle perdere consistenza. Tanto che nei rituali di guarigione delle chiese sioniste sudafricane, egli non vedeva una forma di ribellione simbolica ma piuttosto una forma di acquiescenza: l'esperienza rigenerativa della guarigione era, in quest'ottica, un palliativo che rendeva sopportabile il giogo dell'oppressione⁸.

L'innesto della rinascita pentecostale in questo dibattito suggerisce la possibilità di un effetto di riverbero sul passato, che riconsideri i movimenti cristiani studiati nella temperie della decolonizzazione e delle indipendenze. La dilatazione e poi la discussione della nozione di resistenza ha reso possibile cogliere le strettoie delle interpretazioni che si muovevano esclusivamente all'interno della dialettica fra oppressione politica e contestazione religiosa.

Ora la guerra pentecostale dichiarata ed esplicita contro la tradizione introduce nuovi elementi di complessità. Essa invita a recuperare aspetti rimasti sottotraccia nella letteratura classica come, in primo luogo, la natura bifronte di quei movimenti che non si rivolgevano solo contro la dominazione coloniale ma anche contro la tradizione (e la sua autorità), quale causa dei mali e della sconfitta storica subita con la conquista europea.

Gli studi iniziati da Birgit Meyer nel 1989 nell'area ewe del Ghana – che si muovono fra terreno ed archivio, fra pentecostalismo attuale e storia missionaria – illustrano in modo esemplare come questo indirizzo di ricerca si nutra e, a sua volta, contribuisca a un ripensamento più generale sul cambiamento e sul dinamismo religioso⁹. In effetti attraverso un'indagine sulla lunga durata, Meyer ha dimostrato come la configurazione demonizzata della tradizione sia stata anche in passato una delle chiavi di volta del radicamento popolare del messaggio cristiano. Le linee di continuità storica è, in particolare, rintracciata all'interno delle chiese storiche sino all'incontro missionario stesso.

⁷ Su un piano storiografico una nozione di resistenza simile è impiegata in Fields 1985.

⁸ Altri esempi di critica a tale nozione di resistenza sono: Abu-Lughod 1990, Ortner 1995.

⁹ Meyer 1992; 1998; 1999; 2002.

Non più dunque un’“iniziativa africana” che si esprime esclusivamente nelle chiese indipendenti, formatesi in rottura polemica da quelle missionarie. Ma un’*agency* che si fa spazio all’interno dei rapporti di forza interculturali, contribuendo al successo delle chiese missionarie.

L’incontro missionario è stato, in effetti, oggetto di un rinnovato interesse soprattutto grazie al dibattito che si è articolato intorno alla pubblicazione, nel 1991 e nel 1997, dei due volumi che compongono l’opera *Of Revelation and revolution* di Jean e John Comaroff¹⁰. Sebbene assai acceso, tale dibattito ha contribuito nel suo complesso al superamento della netta distinzione che opponeva chiese missionarie e chiese indipendenti, e che vedeva solo in queste ultime una sintesi creativa fra una tradizione africana statica e un apporto cristiano esogeno. A ben vedere, già i lavori di Adrian Hastings e di Terance Ranger avevano evidenziato i limiti di tale lettura, indicando la necessità di indagare come il dinamismo pervadesse l’intero campo religioso¹¹. Una lettura che aveva avuto, tuttavia, il merito di porre all’ordine del giorno quel che veniva detta “l’iniziativa africana”, con l’obiettivo polemico di smascherare la matrice coloniale della storiografia missionaria, tesa a ricondurre la cristianizzazione al solo operato dei religiosi europei¹².

C’è da chiedersi se il discorso pentecostale non riproponga contrapposizioni assai simili, ponendole nella medesima successione temporale: una tradizione demoniaca, una chiesa di derivazione missionaria impotente, una rinascita dello Spirito che rompe con il passato. Sottrarsi all’inganno della semplificazione significa, anche nel caso di quella pentecostale, riarticolare la dialettica che coinvolge i termini presentati come contrapposti. All’interno del discorso che demonizza il passato, tradizione e rinascita, spiriti e Spirito paiono non solo divisi dalla frattura temporale della salvezza ma anche uniti da una relazione: quella del conflitto.

Un profeta ai confini

«Si può essere attaccati da un demone che profetizza. Ma lo si deve scoprire. Anche quando si è ispirati i demoni possono intervenire e mescolarsi. Il vero messaggio viene rovinato. Perché Satana è là per inculcarsi, e corromperci. Allora ci sono due forze: forza divina e satanica. Qualche volta c’è una interazione di queste due forze e tu puoi mescolarle. Mescolare ciò che è detto dallo Spirito Santo e ciò che è detto dagli spiriti maligni, che si trovano nell’aria come dice la Bibbia. Ci sono dei demoni che sono gli strumenti o la forza di Satana per intervenire in questo mondo. Come c’è lo Spirito Santo che è strumento di Dio nel mondo».

¹⁰ Barber 2006; Gray 1990; Landau 2004; Peel 1995; Peterson 2004.

¹¹ Hastings 1979; Ranger 1986.

¹² Ajayi 1965; Ajayi, Ayandele, 1969; Ayandele, 1966.

Così Claudette descrive il rischio in cui costantemente incorre da quando ha ricevuto il dono della profezia. Da quel momento, infatti, lei è in rapporto osmotico con l'invisibile. Al pari di quello degli altri profeti, il suo corpo è stato trasformato dallo Spirito in un «foro». In esso possono introdursi le forze dell'invisibile che, per quanto molteplici, sono mosse da Dio e Satana nella loro guerra costante «per intervenire in questo mondo».

Nella lotta corpo a corpo, spiriti e Spirito possono mescolarsi e confondere il profeta che non è in grado di discernere chiaramente la loro voce. È così che può aver luogo la *kuvangirwa*, la falsa profezia ispirata da «falsi dei» (*ibigirwamana*). Il profeta è così, a sua insaputa, diventato un *mupfumu*. Il *mupfumu* possiede, infatti, la forza penetrante di squarciare (*gupfumura*) e guardare oltre il visibile. Anche gli stregoni, dunque, sono in contatto con l'invisibile poiché dispongono dell'*ubwenge*, la capacità di vedere le cose nascoste. Al riguardo Patrick, un altro profeta, osserva:

«La pratica della stregoneria significa credere in falsi dèi; ecco che gli stregoni ti danno dei prodotti da mettere addosso o accanto al letto... per chiedere la protezione o la potenza dei falsi dèi. Questi falsi dèi profetizzano usando i *bapfumu* [pl. di *mupfumu*] e i loro... *impigi* [amuleti]».

Le voci dei demoni si mescolano al messaggio di Dio, i poteri del *mupfumu* si confondono con il dono del profeta. Il carisma profetico è un dono ampiamente elargito; la sua diffusione mostra l'efficacia dello Spirito, incantando il quotidiano attraverso una molteplicità di visioni profetiche. Nessuno è escluso in linea di principio dal carisma di vedere e intendere il suo messaggio e, inoltre, chiunque può averne esperienza consultando i molti profeti del dio che agisce, comunica, rivela per «cambiare la situazione». Ma proprio nella sua ampia elargizione sta il rischio del dono: gli spiriti tendono inganni ai profeti, simulando di essere Dio. I profeti, caduti nella trappola, possono formarsi una proprio cerchio clientelare indipendente, diagnosticando un falso stato di cose, infettando la collettività religiosa con le forze maligne.

La prima profezia vide Claudette in compagnia di un angelo che le mostrava un grande libro. Quando la lettura fu terminata l'angelo l'afferrò per farla volare:

«L'angelo mi ha poi fatto viaggiare, volando in una foresta e poi mi ha mostrato le persone a cui dovevo consegnare il messaggio. La foresta aveva un significato. La voce me l'ha spiegato. Io vedevo questa foresta di alberi da frutta, ma alcuni alberi davano frutti e altri alberi non davano frutti. Il messaggio era per la chiesa: “gli alberi che non danno frutti diano frutti!”[.].».

La visione della foresta è una sorta di diagnosi sullo stato della comunità religiosa che mostra la parte sana e la parte malata, rivelando a tutti ciò che qualcuno nasconde. Si tratta di un'insidia segreta che minaccia l'intera chiesa. La presenza di

alberi infruttuosi le fu confermata anche da altri profeti che avevano avuto anche loro visioni dell'opera di corruzione di Satana. Le molteplici profezie dello Spirito crearono così una rete di riscontri.

L'elargizione del carisma profetico racchiude, dunque, il rischio dell'esperienza potenzialmente sovversiva del singolo. Ma d'altra parte fornisce anche un'ampia trama intersoggettiva che controlla e supporta l'individuo nell'esperienza del mondo invisibile.

Si tratta di un'attività di decodifica collettiva che mobilita l'intero commissione di preghiera. I rituali infrasettimanali sono leggibili in questa chiave: i profeti attornati dal gruppo di preghiera sono impegnati, in un costante e mutuo controllo. Essi discernono le visioni e districano le forze invisibile. Così, quando un profeta, nel cerchio di preghiera, parla una lingua sconosciuta è spesso un altro profeta a tradurre il messaggio in parole umane.

Rutayisire è, ad esempio, un profeta dell'*Eglise vivante de Jésus Christ*, che assiste costantemente al rito della preghiera. Egli, però, pur cantando e pregando insieme agli altri non pone mai le mani sulla testa di chi cerca soluzione. Come gli altri, nel cerchio ascolta le sillabe disarticolate che si ricompongono lentamente in un ritmo che le ristrutturava in un linguaggio sconosciuto agli uomini. Rutayisire, sente questo linguaggio e lo comprende ma non interviene per tradurlo. Eppure egli lo intende forse più profondamente degli altri. Il suo è difatti un carisma profetico peculiare; quello di discernere la vera profezia da quella falsa:

«Bisogna innanzitutto conoscere la maniera con la quale Dio parla e comunica con l'individuo. Il messaggio di Dio parla, spesso, della verità della vita dell'individuo. Il dono dello Spirito Santo che ho è di essere capace di ascoltare la voce di Dio e di riconoscerla. Io separo la sua voce dalle altre voci. Questa voce [quella di Dio] deve essere seguita dalla Parola. Non sono parole vuote... è una voce seguita dalla Parola. A volte, invece, si sentono voci mescolate. E non è possibile arrivare a sentire e comprendere quello che la voce [di Dio] sta dicendo. Ciò genera dell'inquietudine. In questo caso il mezzo di comunicazione, il canale di comunicazione ha un problema...».

Rutayisire apprese di avere questo dono alcuni anni fa, quando ancora viveva a Rukira, una località presso Rusumo. Egli si trasferì poi a Kibungo per proseguire gli studi superiori, non prima però di aver risolto la difficile situazione in cui versava l'*Eglise vivante de Jésus Christ* che là frequentava.

«Questa è una esperienza che ho vissuto nell'*Eglise vivante* che frequentavo a Rukira. C'era nella Chiesa la profezia. La gente era molto interessata alla profezia, soltanto che non si trattava della buona profezia ma della cattiva... c'era una mescolanza. Si sentivano molte voci mescolate. Si faceva la profezia... ma la forza che dava la voce

non era quella di Dio. Questo era un problema, è ciò che si dice *kuvangirwa* [falsa profezia]».

La *kuvangirwa* compromise seriamente la vita della collettività religiosa pentecostale di Rukira, introducendovi messaggi «mescolati» con le molte voci del demonio. Fino a che una parte dei fedeli intraprese la via della tradizione satanica. Ad introdurla fu in particolare un profeta. Questi aveva iniziato da tempo a sentire le voci demoniache sino a che queste non si fecero più forti. Satana, introducendosi nel «canale di comunicazione», iniziò a tentare il profeta promettendogli poteri straordinari. Finché il profeta non cedette interamente, rimanendo sedotto dalle promesse del demonio. Egli acquisì, così, il potere profetico del *kurondora*, la capacità, cioè, di leggere nel pensiero. Da questo momento in poi, l'influenza del profeta nella chiesa accrebbe in modo straordinario, agendo fuori da ogni controllo. La forza demoniaca gli consentiva di soggiogare un numero consistente di fedeli:

«[Il profeta] ti guardava e capiva cosa avevi dentro. Molte persone provavano, allora, un'attrazione irresistibile per questa profezia. Molti volevano mettere alla prova la forza della *kurondora*. Andavano sempre dal profeta per provare se poteva vedere quanto avevano fatto. Lo seguivano poi in quello che diceva».

Il gruppo di seguaci del profeta considerava «pagani» («*bapagani*») il resto dei fedeli, che non voleva seguire l'ispirazione dal demonio. Si generò così una situazione di acuta conflittualità: una frattura insanabile divideva ormai i pentecostali di Rukira. Chi era soggiogato dal potere del *kurondora*, era contro chi si schierava a favore del Pastore e degli altri profeti del gruppo di preghiera. Fra questi ultimi vi era Rutayisire, l'unico che riusciva a comprendere l'origine dei poteri eccezionali della *kurondora*. Egli percepiva, infatti, nettamente le voci dei demoni che parlavano attraverso il profeta. Rutayisire rivelò quindi quanto gli era dato di intendere, riuscendo così a isolare e a emarginare il profeta di Satana, sino a cacciarlo dalla chiesa.

Divenne, dunque, di dominio pubblico ciò che era avvenuto in modo occulto. Sentendo le voci del demonio, il profeta ne era rimasto inizialmente turbato. L'inquietudine, che derivava da questo ascolto, invece di allontanarlo dal rischio, lo spinse a prestare attenzione a quanto le voci dicevano. Gli spiriti gli proponevano un potere straordinario che gli avrebbe fatto acquisire una posizione di dominio e controllo. Attraverso il *kurondora* nulla poteva rimanergli nascosto; anche i segreti più intimi degli uomini sarebbero stati rivelati al suo sguardo. Ciò che Satana gli prometteva era infatti un potenziamento – che è allo stesso tempo un pervertimento – del dono di esplorare l'invisibile.

Attratto da questa prospettiva, il profeta decise di stringere un patto con il nemico. Costatando l'efficacia dei poteri di Satana, il profeta cominciò, infatti, a nutrire dei dubbi sulla potenza dello Spirito. Egli diviene così «incerto» sino a non

essere più fiducioso della superiorità della forza di Dio sugli spiriti del demonio. Il profeta compie così un processo di reversione della rinascita, facendo ritorno alla tradizione dove trascina anche i suoi seguaci: entra in contatto con un *mupfumu* chiedendogli di essere introdotto ai suoi rituali satanici. Acquista, quindi, dallo stregone degli amuleti che introduce segretamente nella chiesa e che distribuisce nella cerchia dei suoi clienti. In tal modo, giunge a termine il suo processo di regressione: il profeta si tramuta nel *mupfumu*, cioè in quello che dovrebbe essere il suo contrario, o meglio, il suo più accerrimo nemico.

L'intervento di Rutaysire, allora, ristabilisce l'ordine sovvertito discernendo ciò che deve rimanere separato. Egli riporta alla normalità la vita della chiesa e allo stesso tempo la relazione fra le forze invisibili. Lo Spirito e gli spiriti sono e devono restare incompatibili e ostili, il profeta non può trovare nello stregone un alleato.

Quello di Rutaysire è una storia di una devianza, di un'«eresia», come lui stesso la connota. Si tratta di un racconto che rovescia gli opposti e li mescola, per mostrare invece il funzionamento «normale» delle cose, che in fine viene ristabilito. Se Satana sovverte/perverte gli opposti attraverso il profeta eretico, lo Spirito, tramite Rutaysire, ripristina la polarizzazione che configura la lotta fra il bene e il male, per la salvezza o per la rovina.

Attraverso il rovescio è indicato dunque il dritto. In tal senso, lo stato d'eccezione introdotto dalla profezia satanica è qualcosa di più di un episodio isolato che ha interessato una singola collettività religiosa. La storia di Rutaysire dice che, nel corpo a corpo, le forze nemiche entrano in contatto e possono «contaminarsi» pericolosamente. A questo confronto ravvicinato, le costringe non solo la loro natura reciprocamente avversa, ma anche le ricerche del singolo che tenta la soluzione alla sua situazione particolare, rivolgendosi alle potenze invisibili pronte ad agire nel mondo.

Sebbene opposte, infatti, le forze in lotta hanno in comune il fatto di proporre soluzioni: entrambe agiscono, intervengono, cambiano lo stato di cose, rivelano ciò che è nascosto. Sono, dunque, rivali sullo stesso terreno: quello della vicenda umana. Il profeta pentecostale, letteralmente, sente più di ogni altro rinato gli echi della battaglia. Nel suo corpo-foro le potenze invisibili lottano per introdursi, per intervenire e rivelare nel mondo visibile ciò che è nascosto. Così che il profeta eretico non è altro che un profeta che non discerne più ciò che è mescolato. Egli è tratto in inganno dal confronto ravvicinato che scambia per una fusione di forze potenti.

L'eresia di Rukira, pervertendolo, mostra il funzionamento del «cerchio profetico»¹³. Vale a dire, il movimento circolare compiuto dal profetismo: perché la potenza efficace dello Spirito dia prova di sé, è necessario riconoscere il potere degli spiriti come forza persecutoria realmente efficace. La salvezza è esperibile, sconfiggendo gli spiriti maligni, in una sfida che si rinnova perpetuamente.

¹³ Dozon 1995.

Il processo rituale della commissione di preghiera (ri)genera infatti l'individuo, rivelando i legami con la tradizione, che devono essere dunque costantemente riconsiderati. Rinascere, rompere con il passato significa, perciò, configurarne la memoria, senza mai poterlo liquidare definitivamente in un dimensione lontana e ormai inerte. Come forza persecutoria il passato, in effetti, imperversa nel presente. Tanto che lo Spirito è una forza di trasformazione e di rinnovamento nella misura in cui lotta contro i demoni della tradizione e dà battaglia ovunque allo spirito maligno che personifica la storia di un territorio da conquistare.

Così il rituale di preghiera oggettiva e riconosce pubblicamente il potere degli spiriti della tradizione, smascherando la loro natura satanica. La guarigione dimostra inoltre come proprio la tradizione, da cui si annuncia un distacco salvifico, non sia mai stata in fondo così decisiva: solo attraverso la sofferenza inflittale dalla lotta contro gli spiriti, Catherine era giunta alla conclusione che «Dio è il più potente!»: efficace contro, superiore rispetto ai *badayimoni*.

Tuttavia la guarigione si compone di sequenze temporali irreversibili. Ciò che gli spiriti potevano prima, non possono ora che il patto è stato spezzato. Alla maledizione è seguita, attraverso un processo rischioso e pieno di sofferenza, la benedizione. La rinascita segna uno spartiacque che separa: il prima e il dopo; il passato persecutorio e l'immanenza della salvezza; le generazioni del patto con gli spiriti e quella che lo rompe.

Il racconto di Rutaysire non fa che confermare quanto detto da Catherine: La Parola rivelata dal profeta può dimostrarsi vera solo se mostra la sua efficacia contro gli amuleti del *mupfumu*. Dunque, non può esserci salvezza senza la pericolosa minaccia delle stregoneria. Ma, all'interno della relazione circolare in cui si muove la religiosità dei rinati, Rutaysire individua le insidie. La sua storia illustra, infatti, la possibilità di invertire l'ordine temporale della salvezza e, quindi, dimostra quanto sia costante la minaccia che si riallacci il legame con il passato. Entrando in possesso degli amuleti, i rinati di Rukira hanno ceduto, difatti, alla tentazione della tradizione. Tentazione a cui lo stesso carisma profetico li ha esposti, portandoli ad oltrepassare un confine fra tradizione e salvezza che si è mostrato pericoloso e incerto.

Contesi dalle forze spirituali, i profeti sperimentano il rischio di diventare stregoni e in tal senso individuano ciò che nel conflitto li accomuna ai propri nemici. Come questi cercano soluzioni nell'invisibile, per proteggere dall'attacco degli spiriti: stregoni e profeti sono uniti dalla competizione che li contrappone. Tale competizione sembra indicare che, nonostante la lotta che le dichiara, la salvezza pentecostale allacci un sotterraneo legame di continuità con la tradizione, la quale, proprio attraverso la demonizzazione, è in fondo integrata alla religiosità dei rinati. Siamo, così, nuovamente ricondotti dal discorso pentecostale allo schema interpretativo classico: tradizione africana/ messaggio cristiano/ sintesi creativa africana. Stavolta, però, per suggerisci che nelle ambivalenze della profezia si possa

riconoscere, come già aveva fatto Bengt G. M. Sundkler nel suo *Bantu Prophets in South Africa*, «il vino vecchio nelle botti nuove».¹⁴

Si tratta però anche in questo caso di un inganno: se il profeta cerca la soluzione come il *mupfumu*, non è per ristabilire l'equilibrio con gli spiriti ma per rompere definitivamente con loro. Così che l'annuncio salvifico pentecostale mina piuttosto che riprendere lo schema, nella misura in cui quest'ultimo propone un'inculturazione nella tradizione africana, un'africanizzazione del cristianesimo.

In effetti, il movimento ambivalente verso di essa ci dice in primo luogo che la tradizione non è riducibile a un sistema culturale. Le sue forze spirituali non possono in tal senso essere secolarizzate¹⁵ e costrette, come tratti culturali, all'inoffensività.

Né d'altro canto l'integrazione conflittuale pentecostale è leggibile come un'appropriazione “finalmente” africana che supera l'aspetto esogeno del cristianesimo missionario.¹⁶ L'operato missionario si è rivelato, in fin dei conti, dalla parte della tradizione che disprezzava e demonizzava senza mai affrontare, mentre i rinati sanno per esperienza diretta che dei suoi spiriti si serve Satana. Così il loro movimento ambivalente verso i demoni della tradizione ci ammonisce dalle tentazioni dell'autentico e (dell'autenticamente africano) e, allo stesso tempo, rivela come l'incubo dell'omologazione sia il suo opposto speculare.

Bibliografia

Abdu-Lughod, Lila

- “The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 17, n. 1, 1990

Ajayi, Ade J. F.

- *Christian Missions in Nigeria 1841-1891: The Making of a New Elite*, Evanston: Northwestern University Press, 1965;

Ajayi, Ade J. F. and Ayandele Emmanuel A.

- “Writing African Church History”, in P. Beyerhaus, C. F. Hallencreutz, (eds.), *The Church Crossing Frontiers. Essays on the Nature of Mission: in Honour of Bengt Sundkler*. Lund: Vandenhoeck & Ruprecht, Gleerup, 1969, 90-108

Ayandele, Emmanuel A.

- *The missionary impact on Modern Nigeria 1842-1914: A Political and Social Analysis*. London: Longmans, 1966

¹⁴ Sundkler 1948.

¹⁵ Peel 2000.

¹⁶ Al riguardo si veda Meyer 2004.

Balandier, Georges

- "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 14, 1953, pp. 41-65
- *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris: Puf, 1955
- *Afrique ambiguë*. Paris: Plon, 1957
- "Messianisme et développement économique et social", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961, pp. 3-14

Barber, Karin (ed.)

- *Africa's Hidden Histories. Everyday Literacy and Making the Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2006

Comaroff, Jean

- *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and the history of people of South Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1985

Comaroff, Jean and Comaroff, John

- *Of Revelation and revolution 1. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1991
- *Of Revelation and revolution 2. The Dialectics of Modernity on an South African Frontier*. Chicago: Chicago University Press, 1997

Corten, André

- "Le discours de la réconciliation et les nouvelles églises au Rwanda", *Afrique contemporaine*, 200, 2001, pp. 65-81

Davis, Mike

- "Planet of Slums. Urban Involution and the Informal Proletariat", *New Left Review*, 26, 2004, pp. 5-34

Dozon, Jean-Pierre

- *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Seuil, 1995

Fields, Karen

- *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1985

Gifford, Paul

- "Prosperity: A New and Foreign Element in African Christianity", *Religion. Journal of Religion and Religions*, n. 20 1990, pp. 25-44

- "Christian Fundamentalism and Development in Africa", *Review of African Political Economy*, n. 52 1991, pp. 9-20
- (ed.), *New Dimension in African Christianity*, Nairobi: AA CC, 1992
- "Some recent Developments in African Christianity", *African Affairs*, 93, n. 373 1994, 513-534
- "Ghana's charismatic churches", *Journal of religion in Africa*, 24, n. 3 1994, pp. 241-265

Gray, Richard

- *Black Christians and White Missionaries*. New Haven: Yale University Press, 1990

Hastings, Adrian

- *A History of African Christianity 1950-1975*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1979
- *The Church in Africa 1450-1975*. Oxford, New York: Oxford University Press 1994

Landau, Paul

- *The Realm of the Word. Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*. London: James Currey, 1995

Lanternari, Vittorio

- *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*. Milano: Feltrinelli, 1960

Maxwell, David

- *Christianity without Frontiers. Shona Missionaries and Transnational Pentecostalism in Africa*, in *Christianity and the African Imagination. Essays in Honor of Adrian Hastings*, ed. by D. Maxwell, Leiden 2002, 295-332.

Meyer, Birgit

- "If you are Devil, you are Witch and, if you are a Witch, you are a Devil: The Integration of pagan Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana", *Journal of Religion in Africa*, 22, n. 2 1992, pp. 98-131
- "'Make a Complete Break of the Past': Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse", *Journal of Religion in Africa*, 28, 1998, pp. 316-349
- *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Asmara, Trenton: Africa Word press, 1999
- "Christianity and the Ewe Nation. German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture", *Journal of Religion in Africa*, 32, 2002, pp. 167-199
- "Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches", *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, pp. 447-474

Ortner, Sherry

- "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, n. 1, 1995, pp. 173-193

Peel, John D. Y.

- "For Who Hath Despised the Day of the Small Things?": Missionary Narratives and Historical Anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 37, n. 3 1995, pp. 581-607

- *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2000

Peterson, Derek R.

- *Creative Writings. Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya*. Portsmouth: Heinemann, 2004

Ranger, Terance O.

- "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review*, 29, n.2 1986, pp. 1-69

Schoffeleers, Matthew J.

- "Ritual Healing and Political Acquiescences. The Case of the Zionist Churches in Southern Africa", 61, n. 1 *Africa*, 1991, pp. 1-25;

Sundkler, Bengt G. M.

- *Bantu Prophets in South Africa*. London: Lutterworth, 1948

Van Dijk, Richard A.

- "Young Puritan Preachers in Post-Independence Malawi", *Africa*, 62, n. 2 1992, pp. 159-181

- "Young Born-Again Preachers in Post-Independence Malawi: The Significance of an Extraneous Identity", in P. Gifford (ed.), *New Dimension in African Christianity*. Nairobi: AA CC, 1992